Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

WIDENER
HN VBBQ X

C.P.150.15

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.,

(Class of 1814),

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences."

8 Nov., 1894.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Vierzehnter Jahrgang.

1890.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1890.

Digitized by Google

~~IX. 262.~~
CP, 150.15

NOV 8
LIBRARY
Walker fund.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

Seite

P. v. Hoensbroech S. J.: Die Schrift de aleatoribus als Zeugnis f. d. Primat der röm. BB. 1
B. Frins S. J.: Ueber das Wesen der Sünde S. 27 271 401 577
A. Arndt S. J.: Die ältesten polnischen Bisthümer 44
A. Straub S. J.: Zur Controverse üb. d. Glaubensact (erster Art.) 64
P. v. Hoensbroech S. J.: Der hl. Cyprian u. d. Primat des Bischofs v. Rom 193
J. Knabenbauer S. J.: Israels Restauration (Ezechiel 40—48) 231
E. Michael S. J.: Papst Innocenz IV und Oesterreich . . 300
A. Arndt S. J.: Das Sectenwesen in der russischen Kirche . 416
H. Grisar S. J.: Rom u. die fränkische Kirche vornehmlich im 6. Jahrhundert 447
N. Scheid S. J.: Unfehlbark. d. Papstes bei der Heiligsprechung 599
† J. Wieser S. J.: Zur Charakteristik Luthers 617
Fr. Schmid: Verhältnis der Quantität zur Substanz . . . 647

Recensionen.

H. Holtzinger, Die altchristliche Architektur (H. Grisar S. J.) 96
W. Wattenbach, Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit (derf.) 105
J. Weiß, Berthold v. Henneberg Erzb. v. Mainz (E. Michael S. J.) 109
H. Wedewer, Johannes Dietenberger (derf.) 111
C. Braun, Gesch. der Heranbildung des Würzburger Clerus (B. Duhr S. J.) 116
E. Katschthaler O. S. B., B. Pez u. sein Briefnachlass (derf.) 124
S. Schiffini S. J., Disputt. metaphys. spec. II (H. Hegen S. J.) 125
G. Lahousse S. J., Praelectt. metaphys. spec. III (derf.) 127
J. Costa-Rossetti S. J., Allg. Grundlagen d. Nationalökonomie (H. Pesch S. J.) 129
F. W. Woker, Gesch. der kath. Kirche in Hannover usw. (Tilm. Pesch S. J.) 135
Marres, De justitia libb. III et IV (J. Biederlack S. J.) . 137
H. Brück, Gesch. d. kath. Kirche im 19. Jahrh. I u. II (L. Schäfer) 324
G. Feldner O. P.: Lehre des hl. Thomas üb. d. Willensfreiheit (J. Kern S. J.) 328
L. Harmel: Catéchisme du Patron (J. Costa-Rossetti S. J.) 347
E. Michael S. J., Rankes Weltgeschichte (A. Jäger) 349
J. Marx, Die Vita Gregorii IX (J. Blötzer S. J.) . . . 352
A. Zimmermann S. J., Englands Universitäten im 16. Jh. (derf.) 356
L. v. Hammerstein S. J., Winfrid (E. Thill S. J.) . . . 359
Th. Friedrich, Tempel u. Palast Salomos (J. Knabenbauer S. J.) 494
O. Wolff O. S. B., Der Tempel v. Jerusalem u. seine Maaße (derf.) 497

Digitized by Google

Seite

Ch. Sylvain, Hist. de S. Charles Borr. (L. Schäfer) . . 501
F. Düsterwald, Die Weltreiche u. d. Gottesreich b. Daniel (Knabenbauer S. J.) 506
G. A. Müller, Pontius Pilatus (H. Hurter S. J.) . . . 511
G. A. Müller, Christus bei Josephus Flavius (Derf.) . . . 512
L. Pastor, Geschichte der Päpste II (D. Rattinger S. J.) . . 516
F. Heiner, Grundriss des kath. Eherechts (F. X. Wernz S. J.) 527
Westcott, The Ep. to the Hebrews (A. Zimmermann S. J.) 538
A. Bellesheim, Gesch. der kathol. Kirche in Irland I (Derf.) 540
J. H. Oswald, Die dogmatische Theologie (Chr. Stelzer O. S. B.) 678
R. Ohle, Die Essäer des Philo; Die pseudophilonischen Essäer u. die Therapeuten (A. Krösz S. J.) 690
K. Eberle, Social-polit. Fragen der Gegenwart (A. Schöpfer) . 700
A. Melcher, 150 Cyklus-Predigten (F. X. Zenker S. J.) . . . 702
Hilarius O. Cap., Comp. Theol. mor. (J. Biederlack S. J.) 704
Aug. von Montefeltro O. S. Fr., Predigten (F. X. Zenker S. J.) 709
Monsabré O. P., Conferenzreden (Derf.) 709
Stan. Hosii Epistolae etc. edd. Hipler et Zakrzewski (A. Arndt S. J.) 714

Analekten.

Die Passauer Diöcesansynode v. J. 1435 (J. Heller S. J.) 152 362
Ueber modernen Thomismus (H. Noldin S. J.) 154
Papstwahlen und die weltliche Macht (E. Michael S. J.) . . . 167
Wilpert u. Schultze üb. archäol. Principienfragen (H. Grisar S. J.) 170
Biographien aus d. neuesten engl. Literatur (A. Zimmermann S. J.) 176
Kritische Beiträge zur Religionsgesch. (J. Heller S. J.) . . . 180
Neue periodische Schriften: Pastor bonus, Der kathol Seelsorger, Americ. Eccl. Review, Zeitschr. f. christl. Kunst (J. Nisius S. J.) 183
Probabiliorismus? (J. Biederlack S. J.) 186
Napoleons I Stellung z. Relig. in seinen letzten Lebensjahren (E. Michael S. J.) 368
Gregors d. Gr. Reform des Kirchengesanges (H. Grisar S. J.) 377
Die Oxforder Professoren (A. Zimmermann S. J.) 380
Die ersten Bischöfe von Przemysl (A. Arndt S. J.) 382
Die neuesten Forschgen üb. Heinr. v. Gent (U. Berlière O. S. B.) . 384
Fürstbischof Künigl von Brixen in Hannover (N. Nilles S. J.) 388
Die Statuten der Passauer Synode v. J. 1437 (J. Heller S. J.) 545
Gregorius praesul meritis et nomine dignus (H. Grisar S. J.) 552
Die Jesuiten u. der Weltklerus in Engl. z. Z. Elis. (A. Zimmermann S. J.) 556
Ingeborg, Innocenz III und Dr. Davidsohn (E. Michael S. J.) 562
Streiflichter auf d. schriftstellerische Wirken des sel. P. Canisius (O. Braunsberger S. J.) 720
Zum vierten Schöpfungstage (J. Kern S. J.) 745
Ein fester Punkt für d. Gesch. der Psalmensammlung (G. Bickell) 751
Zur Geschichte der Bodleiana (A. Zimmermann S. J.) 745
Die wissensch. Verdienste der englischen Juden im MA. (Derf.) 755
Der Episcopus Aciensis (P. Pierling S. J.) 756
Homiletisches zu den Sonntagsevangelien (J. B. Nisius S. J.) 756
Kleinere Mittheilungen, bes. aus ausländ. Literatur . 189 394 569
Generalregister zu den Jahrgängen 10—14 (1886—1890) . . 763
Literarischer Anzeiger 1* 5* 9* 13*

Digitized by Google

Abhandlungen.

Die Schrift de aleatoribus als Zeugnis für den Primat der römischen Bischöfe.

Von **Paul v. Hoensbroech** S. J.

Daß der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus[1]), welcher nach Inhalt und Form dem höchsten christlichen Alterthume zuzuweisen ist und dessen Verfasser in den kraftvollen, seine Autorität

[1]) *Cypriani* Opp. ed. Hartel Appendix 92—104; Adolf Harnack, Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus. Die älteste lateinische christl. Schrift. Ein Werk des römischen Bischofs Victor I (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Lit. V 1 S. 11—30); Adam Miodonski, Anonymus adversus aleatores. Mit einem Vorworte von Professor Eduard Wölfflin (Erlangen 1889) S. 56—111. — Den Text haben wir in der von Miodonski wiederhergestellten Form gegeben. Zur Textgeschichte der Schrift Folgendes: Das älteste aus dem Jahre 359 stammende, von Mommsen entdeckte Verzeichnis der Schriften Cyprians (Hermes 21, 1886, 142 ff.) enthält die Schrift de aleatoribus nicht, ebensowenig die ältesten Handschriften und Handschriftenfragmente. Maßgebend für die Textgestaltung sind vier aus dem 8—10. Jahrhunderte stammende Handschriften: Monacensis (M) cod. lat. 208 saec. IX, Trecensis (Q) 581 saec. VIII—IX, Reginensis (T) 118 saec. X, Parisiensis (D) 13047 saec. IX. Hartel (aaO. S. XXXIX ff.) führt dieselben auf einen Archetypus der merovingischen Zeit zurück. Er sowohl wie Harnack (aaO. 11) bevorzugen für den Text den cod. D; allein Miodonski (aaO. 10 ff.) hat nach dem Vorgang von Wölfflin (Archiv für lat. Lexikogr. V 488) gezeigt, daß durchgehends die Gruppe M Q T die Bevorzugung verdient. So zB. hat die Lesart von D bisher verhindert, zwei wichtige Bibelstellen als solche zu erkennen; M Q T lassen sie deutlich erkennen: Apok. 22, 15 und 14, 10. Auch spricht für letztere Gruppe, daß sie die Formen und Constru-

Digitized by Google

betonenden Eingangsworten[1]) sich deutlich als römischen Bischof kennzeichnet, Jahrhunderte lang wenig Beachtung gefunden hat, gehört zu den auffallendsten Thatsachen der christlichen Literärgeschichte.

Volle dreizehnhundert Jahre vergehen, ehe der Schrift überhaupt Erwähnung geschieht[2]). Erst drei Chronisten des 14. und 15. Jahrhunderts nennen sie unter dem Namen Cyprians[3]). Gedruckt wurde sie zuerst im Jahre 1564 in der Pariser Ausgabe der Werke Cyprians durch Morelius. Seitdem hat der Tractat de aleatoribus seinen ständigen Platz unter den Werken des genannten Kirchenvaters gefunden. Allein während Morelius ihn noch mitten unter die echten Schriften setzt, stellte ihn schon Pamelius unter die Rubrik Spuria. In den Anmerkungen sagt dieser Herausgeber zu cap. 1 de aleatoribus: Ex hoc loco apparet alicujus Pontificis Romani scriptum esse. Zu weiteren Forschungen veranlaßte aber diese wichtige Bemerkung nicht. Hundert Jahre später eignete sich Bellarmin dieses Urtheil in folgenden Worten an: Liber de aleatoribus utilis et doctus est; sed non videtur esse Cypriani, cum in principio satis aperte significet auctor, se universali ecclesiae praesidere et apostolatum gerere, super quem Christus fundavit ecclesiam, et Christi vicariam sedem obtinere et sibi traditas esse claves ligandi et solvendi . . Ita-

---

ctionen des Vulgär-Lateins besser bewahrt, während D, entgegen dem sonstigen Sprachcharakter der Schrift, classische Formen und Wendungen untergeschoben hat.

[1]) Multa et magna nobis ob universam fraternitatem cura est [fideles] maxime ex saeva perditorum hominum audacia id est aleatorum, qui alios ad nequitiam, se in laqueum mortis demergunt. *Et quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam Domini sedem coelesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam, in superiore nostro portamus accepta simul potestate solvendi ac ligandi et cum ratione peccata dimittendi:* salutari doctrina admonemur, ne dum delinquentibus adsidue ignoscimus, ipsi cum eis pariter torqueamur. [2]) Suitbert Bäumer O S. B. sagt allerdings (Literarische Rundschau 7, 1889, 195), Cäsarius von Arles scheine sie benutzt zu haben, gibt aber nicht an wo. [3]) *Landulphus de Columna* (um 1315), Brev. hist.; *Philippus Bergomas*, Suppl. Chronic. (Venedig 1506) p. 196; *Trithemius*, De script. eccles. (Paris 1512) fol. XII^{v}; vgl. *Pamelius*, Cypriani Opp. Antwerpiae 1568.

Digitized by Google

que videtur libellus esse alicujus Romani Pontificis, qui s. Cypriani scriptiones imitatur, quamvis stili ejus elegantiam non assequatur[1]). Ihm widersprach Dupin[2]), hinderte jedoch nicht, daß Baluzius und Prudentius Maranus in ihrer Ausgabe von 1717 die Meinung Pamelius' und Bellarmins so ziemlich zu der ihrigen machten[3]). Aus neuerer Zeit sind hier noch die Worte Möhlers zu erwähnen (Patrologie S. 847): „Der rauhe Styl, die incorrecte Sprache, die abweichende Citation der hl. Schrift verrathen sattsam eine verschiedene Autorschaft, wenn es auch dahingestellt bleiben muss, ob mit Bellarmin ein Papst als Verfasser anzunehmen sei, wie der Eingang glauben machen könnte." Sonst herrschte bis in die letzten Jahre hinein tiefstes Schweigen über Inhalt und Verfasser. Da gab die Auffindung der Didache neuen Anstoß, auch den Tractat de aleatoribus wieder zur Hand zu nehmen, weil erstere in ihm sich citiert findet. Doch für die Frage nach dem Entstehen der Schrift war auch diese Beschäftigung nicht förderlich.

Harnack hat als der erste das Versäumnis früherer Zeiten gründlich nachgeholt, und seine Monographie rief innerhalb weniger Monate eine vollständige Literatur an Artikeln, Recensionen und Monographien hervor.

Harnack gelangte zu dem Ergebnis, unsere Schrift sei „die älteste Schrift eines römischen Bischofs, die wir besitzen[4]), die erste lateinische Urkunde aus der römischen Gemeinde, das früheste Zeugnis für die Verwerthung von Matth. 16, 18 ff. in Rom" (S. 93). Mit Recht nennt er deshalb die Frage nach dem Verfasser, „eine literarhistorische Frage ersten Ranges". Seine eigene Antwort auf diese Frage ist, daß Papst Victor I (190—200) sich mit „höchster Wahrscheinlichkeit", mit dem „höchst möglichen Grad von Glaubwürdigkeit" als Verfasser ergebe.

Dieser Aufstellung stimmten bei: G. Krüger[5]), Bonwetsch[6]),

---

[1]) De script. eccles. (Coloniae 1657) 63. [2]) Nouvelle Biblioth. (Paris 1693) I 172 179. [3]) Im Venediger Nachdruck von 1728 S. XCV. — Ueber die Geschichte der Schrift de aleatoribus vgl. Harnack (aaO. 6—11) und Hartel (aaO. LXXXI ff.) [4]) Richtiger hieße es: die älteste lateinische Schrift eines römischen Bischofs, da der Clemensbrief ein volles Jahrhundert älter ist. [5]) Literarisches Centralblatt 1888, 3. Nov. [6]) Theol. Literaturblatt 1889 Nr. 1.

Digitized by Google

Grisar[1]), Achelis[2]), Lejay[3]), R. Zöpfel[4]), Schaff[5]), Dublin Review[6]), Jülicher[7]). Gegen dieselbe erklärten sich Wölfflin[8]), Funk[9]), Haußleiter[10]), Langen[11]). Miodonski in seiner ausführlichen Monographie ist eigentlich nur theilweise gegen Harnack. Denn dem wichtigsten Punkte der Harnack'schen Untersuchung, daß ein römischer Bischof der Verfasser sei, stimmt auch er zu: „Die hervorgehobenen Gründe vereinigen sich nach unserm Dafürhalten, um den römischen Ursprung der Schrift adversus aleatores in hohem Grade wahrscheinlich zu machen. Ist aber die Annahme des römischen Ursprungs richtig, so können die im ersten Capitel stehenden Worte, die der Autor auf sich bezieht, nur auf einen Papst gedeutet werden" (S. 36). Diesen Papst glaubt er wegen der afrikanischen Spracheigenthümlichkeiten zu erkennen in Papst Melchiades „natione Afer" (310—314). Ganz dasselbe behauptet der Engländer W. Sanday[12]). Auch Zahn[13]), Giffert[14]) und Chiappelli[15]) entscheiden sich für einen römischen Bischof als Verfasser.

Es ist wichtig hervorzuheben, daß „ein zünftiger Philologe" (so Professor Wölfflin in seinem Vorwort zur Schrift Miodonskis), gestützt auf rein philologische Gründe, zu dem gleichen Hauptergebnis gelangt, wie eine Reihe bedeutender Kirchenhistoriker, nämlich: der Tractat de aleatoribus habe einen Papst der ältesten Zeit zum Verfasser.

---

[1]) Diese Ztsch. 12 (1888) 742—745. [2]) Theol. Studien und Krit. 1889, 15. [3]) Revue critique 1889 I 24. [4]) Ztschr. für KG. 10, 618. [5]) Independent 1889, 28. Febr. [6]) 1889 I 225. [7]) Theol. Litztg 13 (1889) 328. [8]) Archiv für lat. Lexikogr. 5, 487—499. [9]) Hist. Jahrb. der Görres-Ges. 10, 1889, 1—22. [10]) Theol. Lit.-Bl. 1889 Nr. 5 6. — Jülicher bezeichnet die Ausführungen Haußleiters als solche, welche „kaum ernst zu nehmen sind." Haußleiters „Objectivität" charakterisiert sich am besten durch seinen eigenen Schlußsatz: „Zu früh hat man römischerseits begonnen, aus der Entdeckung Harnacks Capital zu schlagen — ad majorem gloriam Papae." Treffend bemerkt dagegen Zöpfel: „Sehr befremden muß, daß auch Haußleiter Resultate wissenschaftlicher Forschung deshalb zu bedauern scheint, weil die katholische Kirche daraus Capital schlagen könnte." [11]) Sybels Hist. Ztschr. 61, 3 S. 479—481. [12]) Classical Review 1889, March. [13]) Gesch. des neutest. Kanons I 1, 346. [14]) The Presbyterian Review 1889, January. [15]) Studii di antica lett. crist. (Torino 1887) 34. In allerneuester Zeit haben sich den Gegnern Harnacks noch beigesellt: Suitbert Bäumer O. S. B., Karl Weyman (beide in „Literarische Rundschau" 1889, 194 ff.), jedoch so, daß auch sie einen römischen Bischof des 3. Jahrhunderts als Verfasser annehmen, und Ebert (Allg. Gesch. d. Lit. des MA I² 63).

Digitized by Google

An äußern Zustimmungen für den römischen Ursprung der Schrift fehlt es also nicht. Was geben uns aber die Eingangsworte selbst für Aufschluß über Ort und Verfasser?

I.

Ein dreifaches sagt daselbst der Schreiber von sich aus: 1. ihm liege die Sorge ob für die gesammte Brüderschaft, 2. die göttliche Güte habe ihm die Hegemonie des Apostolats übertragen, 3. sein Bischofssitz sei der stellvertretende Sitz des Herrn und seine Apostelwürde jene, auf welche Christus die Kirche begründet habe; diese Würde besitze er, kraft der Succession, durch den Stifter, den Begründer seines Sitzes. Diese drei Punkte passen aber nur auf einen römischen Bischof.

Rechtfertigen wir zunächst die Uebersetzung der fraglichen Stellen. Wir beginnen mit dem Satz: in nobis divina et paterna pietas *apostolatus ducatum* contulit. Daß apostolatus ducatus heißen kann „die Hegemonie des Apostolats" und daß diese Bedeutung die nächstliegende und beim Lesen sich von selbst aufdrängende ist, wird niemand leugnen. Aber, wie Harnack (S. 12) hervorhebt, kann es auch bedeuten: „die Führerschaft, nämlich den Apostolat." Die abstracte Möglichkeit ist natürlich zuzugeben. Allein klingt es wahrscheinlich, daß der Verfasser den doch immerhin umständlichen und jedenfalls zweideutigen Ausdruck gewählt habe, wenn er ganz dasselbe durch das einfache Wort apostolatus hätte sagen können? Zudem zeigt der Zusammenhang, daß der Schreiber seinen Bischofssitz und seinen Apostolat als etwas Besonderes hervorheben will: *vicaria Domini* sedes, *authenticus* apostolatus. Dahinein paßt aber nicht, daß der *ducatus* apostolatus nichts weiter sein solle, als was auch im einfachen Wort apostolatus liegt. Harnack geräth übrigens durch seine Deutung auch in Widerspruch mit sich selbst. Universa fraternitas übersetzt er nämlich „die ganze Christenheit"; wer aber die Sorge für die ganze Christenheit hat, muss auch nothwendig die Hegemonie des Apostolats besitzen. Denn die im Apostolat liegende Herrschaft, welche eigentlich alle Bischöfe, zum mindesten alle Vorsteher von Apostelkirchen inne hatten, verlieh doch keinen Rechtstitel über die Gesammtkirche. Endlich findet auch der auf den ersten Blick etwas dunkle Ausdruck: in superiore

Digitized by Google

nostro portamus (scil. authenticum apostolatum) seine richtige Erklärung nur in der Auffassung des ducatus apostolatus als „Hegemonie des Apostolats."

Wenn nämlich das in superiore nostro portamus zunächst auch als Begründung des unmittelbar voranstehenden authenticus apostolatus erscheint, so ist es doch offenbar, daß sich der Verfasser für alle angeführten Ehren- und Rechtstitel (apostolatus ducatus, vicaria Domini sedes, authenticus apostolatus) auf die Zusammengehörigkeit mit seinem superior beruft: er besitzt sie kraft der Succession, welche ihn aufsteigend führt zu dem superior. Nun aber war es durchaus selbstverständlich, daß „die Führerschaft, nämlich den Apostolat" jeder Bischof nur haben konnte, weil er seinem superior (Vorgänger) nachfolgte; dies nachdrucksvoll hervorzuheben wäre mehr als überflüssig gewesen. Anders aber verhält sich die Sache, wenn der Verfasser die Hegemonie des Apostolats beanspruchte, dann mußte er, um diesen besondern Apostolat zu begründen, auch in besonderer Weise an denjenigen erinnern, welcher diese Hegemonie unter den Aposteln zuerst inne gehabt und seinen Nachfolgern hinterlassen hatte: der superior κατ' ἐξοχήν: der hl. Petrus[1]).

Das universa fraternitas haben wir soeben übereinstimmend mit Harnack übersetzt „die ganze Christenheit." Auch hier ist die Möglichkeit einer solchen Wiedergabe unbedingt zuzugeben. Der erste Petrusbrief (5, 9) und der Clemensbrief (1 Cor. 2 n. 4) enthalten denselben Ausdruck (πᾶσα ἡ ἀδελφότης) in gleicher Bedeutung. Daß Cyprian an vielen Stellen (zB. epp. 5, 2; 26, 7; 34, 4) die Einzelgemeinde als universa fraternitas anredet, kann als Gegenbeweis nicht ernsthaft genommen werden; dem karthagischen Bischof lag eben die cura universae fraternitatis im Sinne von Gesammtkirche nicht ob[2]). Unser

[1]) Zu dieser Stelle schreibt Miodonski (S. 59): „In superiore nostro kann nicht wohl der antecessor, der unmittelbare Amtsvorgänger sein, wie Harnack (103) annimmt, aber auch nicht Christus, da superior Dominus nicht üblich ist; der superior für jeden römischen Bischof ist vielmehr Petrus. Wie hier Petrus ein superior genannt wird, so heißt auch seine Lehre doctrina superior bei Tertullian: ut suspectam faciant doctrinam superiorem (De praescript. 24). [2]) Uebrigens gebraucht auch Cyprian den Ausdruck universa fraternitas für die gesammte Christenheit: Quomodo autem potest ei cum aliquo convenire, cui cum corpore

Digitized by Google

Verfaſſer aber begründet dieſe cura mit dem Hinweis auf den authenticus apostolatus *super quem Christus fundavit ecclesiam*. Wie alſo hier unter ecclesia die ganze Kirche verſtanden werden muſs, ſo auch unter universa fraternitas die geſammte Brüderſchaft. Auch im Anfang des folgenden (2.) Capitels ſteht universa fraternitas abermals für „die ganze Chriſtenheit."

Ganz unverkennbar tritt uns endlich in den beiden letzten Gliedern des Einleitungsſatzes ein römiſcher Biſchof entgegen: in nobis divina et paterna pietas . . vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus. Schon zu Zeiten Cyprians war es gang und gäbe, die Stelle Matth. 16, 18 ff. auf den römiſchen Biſchofsſitz und zwar nur auf dieſen zu beziehen[1]). Aber auch hievon abgeſehen, kann die vicaria Domini sedes und der authenticus apostolatus in Verbindung mit den angezogenen Schriftworten nur auf den römiſchen Biſchof als Sprecher gedeutet werden. Allerdings ſpricht auch Cyprian von dem Biſchof als von dem sacerdos vice Christi fungens (epp. 59, 5; 63, 14), aber die Anführung ſolcher Stellen beweist nichts; zu zeigen wäre, daß Cyprian oder irgend ein anderer Schriftſteller den Sitz eines Einzelbiſchofs vicaria Domini sedes genannt und auf dieſen Matth. 16, 18 bezogen habe. Harnack iſt berechtigt zu ſagen: „Ueber den Sinn kann kein Zweifel ſein, gemeint iſt die cathedra Petri; nur ſie kann unter origo authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam, verſtanden ſein" (S. 100). Erinnert ſei hier an einige Stellen

---

ipsius ecclesiae et cum *universa fraternitate* non convenit? (De unit. 12. ed. Hartel I 220).

[1]) Daß Cyprian im 33. Brief die Stelle Matth. 16, 18 ff. anführt in Verbindung mit ſeinen Ausführungen über den geſammten Episcopat, widerſpricht dieſer Behauptung nicht. „Es liegt darin, wie Ritſchl ſagt (Cyprian von Karthago, Göttingen 1885, S. 92), der Zuſammenhang der andern Biſchöfe mit Petrus ausgedrückt." Klar geht dies hervor aus der Art und Weiſe, wie Cyprian dieſe Stelle einleitet: Dominus noster . . episcopi honorem *et ecclesiae suae rationem* disponens in evangelio loquitur et dicit *Petro:* quia tu es Petrus etc. Um zu zeigen, wie die Ehre, das Anſehen des Biſchofs mit der innern Einrichtung der Kirche verbunden iſt, deshalb werden die Worte des Herrn an Petrus, auf welchen er ſeine Kirche gegründet hat, angeführt.

Digitized by Google

aus den Schriften Cyprians, in welchen der römische Stuhl, und wiederum nur dieser, origo apostolatus, matrix et radix ecclesiae catholicae, origo unitatis sacerdotalis, ecclesia principalis genannt wird (De unit. eccl. 4; epp. 70, 3; 73, 7: 48, 3; 59, 14).

Neu ist bei unserem Verfasser der Ausdruck *authenticus* apostolatus. Es liegt aber auf der Hand, daß der Schreiber eine abermalige Steigerung und Erhöhung seines Apostelamtes dadurch bezweckt. Geistreich und fein ist Harnacks Bemerkung zu diesem Wort: „Authenticus steht hier vielleicht um des eben genannten vicarius willen: in Bezug auf den Herrn selbst weiß sich unser Verfasser nur als ‚Stellvertreter', aber in Bezug auf den Apostolat ist sein Amt kein blos stellvertretendes" (S. 13). Wir fügen hinzu, sein Amt ist nicht nur kein blos stellvertretendes, sondern in der umfassendsten Bedeutung das selbständige. Wie Cyprian die römische Kirche nennt ecclesia *principalis* (ep. 59, 14), so wird hier das römische Amt apostolatus *authenticus* genannt.

So unzweifelhaft auch der ganze hier analysierte Einleitungssatz auf Rom und seinen Bischof hindeutet, so ist der Nachweis für diesen Entstehungsort und diesen Verfasser hiermit keineswegs erschöpft. Wesentlich gestützt wird diese Auffassung durch die Gesammtbetrachtung der vier ersten Capitel und ihr Verhältnis zu dem übrigen Theile der Schrift.

Es bedarf keines Beweises, daß bis zum Capitel 5 der Verfasser ausschließlich sich an Bischöfe wendet: *nobis sacerdotalis* dignitas tradita est, *nos* id est *episcopi* usw.; ebenso beziehen sich alle verwendeten Schriftstellen nur auf die Hirten der Heerde. Ja, es werden in diesen vier Capiteln sowenig die Christen überhaupt und im allgemeinen angeredet, daß vielmehr der ganze Gedankengang dieses Abschnittes einen fortwährenden Gegensatz zwischen Bischof und gewöhnlichem Christen, zwischen Hirt und Herde scharf und deutlich erkennen läßt. Und zwar besteht dieser Gegensatz darin, daß die Angeredeten, zu welchen sich der Schreiber selbst rechnet, hingewiesen werden auf ihre oberhirtlichen Pflichten gegenüber den Laienchristen und auf die Strafen für etwaige Vernachlässigung dieser Pflichten.

Ebenso klar ist, daß von Capitel 5 bis zum Schluss mit keiner Silbe mehr die Bischöfe, sondern ausschließlich die Laien

Digitized by Google

die Adressaten bilden[1]). Erst in diesem Abschnitt behandelt der Schreiber sein eigentliches Thema *adversus* aleatores: eine Strafpredigt gegen die Spieler. Diesen Theil hier ganz zum Abdruck zu bringen, geht natürlich nicht. Nur den Einleitungssatz wollen wir hersetzen, weil er für sich allein schon mit der directen Anrede: fideles, sich als Eröffnungssatz einer neuen selbständigen Abhandlung sehr gut charakterisiert. Er lautet: Quam magna et larga pietas Domini, *fideles*, quod in futurum praescius nobis consulat, ne quis frater incautus denuo laqueis diaboli capiatur etc.

Die Schrift de aleatoribus zerfällt also in zwei scharf von einander geschiedene Theile. Capitel 1—5 ist eine Ermahnung an die Bischöfe, sie zeigt den Oberhirten, warum sie den Lastern der Herde entgegentreten sollen; Capitel 5—11 geißelt in gewaltiger Sprache die bei den Laien eingerissene Spielwuth. Ist dem aber so, dann müssen wir auch zwei dieser scharfen Gliederung entsprechende Anreden annehmen. Für den zweiten Theil haben wir die sehr entsprechende Anrede fideles, welche sich später noch zweimal wiederholt; und für den ersten Theil, für die an die Bischöfe gerichtete Ermahnung, ist das an dieser Stelle gänzlich unpassende fideles zu streichen, und an seine Stelle etwa fratres zu setzen. Zur Rechtfertigung dieses radicalen Verfahrens ist es gar nicht nöthig darauf hinzuweisen, daß man wirklich „früher jenes erste fideles im Texte gar nicht las" (Harnack 44), sondern die Streichung dieses Wortes ist eine Forderung der gesunden Vernunft. Fideles kann nur die Gläubigen im allgemeinen bedeuten; nun aber sind die Gläubigen im allgemeinen nicht diejenigen, an welche die vier ersten Capitel sich wenden, also können diese Capitel auch nicht mit der Anrede fideles beginnen. Eine gute Bestätigung dieser Erklärung liegt in einem Satze des 2. Capitels, in welchem das Wort frater vorkommt, und zwar in der Bedeutung von Mitbruder, d. h. Mitbischof: Hoc veremur et timemus, ne dum in ecclesia securi, quod *nobis sacerdotalis dignitas a Domino tradita est*, negligentiae indulgemus, *juxta quosdam fratres* inertes reperiamur.

[1]) So auch Harnack S. 44: „Von C. 6 an bis zum Schluß kann es überhaupt nicht zweifelhaft sein, daß die Gläubigen ohne Unterschied die Adressaten sind.

Digitized by Google

Also um den Vorwurf der Nachlässigkeit von Seiten einiger Mitbischöfe zu vermeiden, richtet der Verfasser seine Ermahnung an die Mitbischöfe; dann aber wird er doch gewiß nicht diese Ermahnung an die Bischöfe mit der Anrede fideles eröffnet haben[1]).

Zwei Schreiben mit verschiedenen Adressaten. Wie ist dann aber ihr Zusammenhang zu erklären? Denn daß sie zusammengehören, beweist die ausdrückliche Bezugnahme des ersten Schreibens auf die Bosheit der Spieler, welche den Gegenstand des zweiten Schreibens bildet: perditorum hominum audacia, id est aleatorum.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen und die Antwort auf diese Frage ergibt sich von sich selbst.

Ein römischer Bischof ist der einheitliche Verfasser der ganzen Schrift. Er wendet sich im Bewußtsein seiner centralen und leitenden Stellung zunächst an die Bischöfe der Gesammtkirche. Sie wie er kennen die saeva audacia perditorum hominum id est aleatorum, qui alios ad nequitiam, se in laqueum mortis demergunt. Das Uebel ist so groß geworden, daß er es für angezeigt hält, als oberster Hirte, selbst seine Stimme mahnend zu erheben. Seine Mitbrüder im Episcopat, welche mit ihm sal terrae dicuntur, sollen das Mittel sein, durch welches seine oberhirtliche, päpstliche Stimme den Christen der ganzen Kirche vernehmlich wird, ut ex nobis (Papst und Bischöfe) omnis fraternitas caelesti sapientia saliatur. Zu diesem Zwecke hat er ein Ermahnungsschreiben verfaßt (5—11), welches er den Bischöfen zum Zwecke der Mittheilung an die Gemeinden übersendet, zugleich mit einem Geleitsbriefe an sie selbst, worin die Pflichten der Oberhirten, zu mahnen und zu strafen eingeschärft werden. Mit andern Worten, in der Schrift *de aleatoribus* scheint die erste päpstliche Encyklika uns erhalten zu sein[2]).

---

[1]) Aus diesen Gründen haben wir oben bei Wiedergabe des Textes das fideles des 1. Capitels in Klammern gesetzt. [2]) Harnack schreibt (S. 44): „Nirgendwo ist auch nur angedeutet, daß der Verfasser seine Mahnungen das Spiel zu lassen, an die Geistlichen allein richten will. Um so auffallender ist freilich die Haltung der vier ersten Capitel. In ihnen spricht der Verfasser von der ersten Verpflichtung, die ‚uns den Bischöfen' auferlegt ist, die Sünder zu strafen, und auf Grund zahlreicher Schriftstellen scheint er den Bischöfen einzuschärfen, daß sie ihres Amtes in Strenge walten

Digitized by Google

Ist das vielleicht etwas ganz und gar Unglaubliches? Keineswegs[1]).

Zunächst liegt es unbestreitbar im Begriff und Recht des römischen Primats, solche Rundschreiben an die Gesammtkirche zu erlassen, und ebenso unbestreitbar ist es, daß dieser Primat uns in der Schrift de aleatoribus entgegentritt. Harnack sucht dies freilich abzuschwächen, indem er seine ganze Monographie mit dem Satze schließt: „Der römische Primat, wie Victor ihn verstanden, tritt wenigstens in unserer Schrift nicht in Ansprüchen hervor, sondern in dem Bewußtsein der höchsten Verantwortlichkeit." Allein das „Bewußtsein der höchsten Ver-

---

sollen. So scheint dieser Abschnitt in der That nur verständlich zu sein, wenn man sich Bischöfe als die Adressaten denkt. Da aber diese Annahme ausgeschlossen ist" — Harnack hält sie für ausgeschlossen durch das Wort fideles, „was man aber früher im Text nicht las." Ist es aber gerechtfertigt, auf Grund eines einzigen Wortes die Adresse eines Schreibens bestimmen zu wollen, wenn der ganze Inhalt des Schreibens unmissverständlich einen anderen Adressaten erkennen lässt? Auch der rein kritische Standpunkt fordert in diesem Fall, daß man das eine Wort dem Inhalt von fünf ganzen Capiteln gegenüber als Irrung und Fehler des Abschreibers bezeichnet — „und andererseits die Ermahnungen an die Bischöfe so eindringlich sind, daß es unmöglich ist, in ihnen lediglich die Rechtfertigung des eigenen Verfahrens seitens des Verfassers zu sehen, so bleibt nur ein Ausweg, der die eigenthümliche Thatsache befriedigend erklärt: der Verfasser denkt als seine Leser Bischöfe und Laien". Ganz gut. Wie würde man aber mit modernem Ausdruck ein päpstliches Schreiben an Bischöfe und Laien bezeichnen? Eine Encyklika. Harnack ist damit, trotz aller Verschiedenheit der Einzelauffassung, wesentlich zum gleichen Ergebnis gelangt, zu welchem uns der Verlauf der Untersuchung geführt hat. Im gebührt das Verdienst, die erste päpstliche Encyklika ans Licht gezogen zu haben. — Funk (aaO. S. 5) glaubt, daß in dem ganzen Abschnitt (2—4) „nirgends auch nur der Schein einer Anrede an Bischöfe vorhanden ist"; allein dem vorliegenden Wortlaute der genannten Capitel gegenüber wird sich dieses Urtheil doch kaum behaupten können. Nur ein durchaus künstlicher Erklärungsversuch vermag die unmittelbar communicative Schreibweise des Abschnittes umzuprägen. — Ob man die Schrift von Cap. 5 an eine „Homilie" (Funk, Miodonski) oder einen „homiletischen Tractat" (Harnack) nennen will, verschlägt wenig. Auch manche Rundschreiben neuerer Zeit könnten schließlich so bezeichnet werden. Ein eigentlicher Brief, im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes, ist unsere Schrift allerdings nicht, wohl aber paßt auf sie sehr gut der Name „Hirtenbrief".

[1]) Diese klare Bezeugung des Primats über die Gesammtkirche, welche in den Einleitungsworten liegt, gesteht gegen Harnack auch Hilgen-

Digitized by Google

antwortlichkeit" muſs, wenn es nicht ein leeres, unbegründetes ſein ſoll, doch ſchließlich und letztlich auch den berechtigten Anſpruch enthalten, gegebenen Falls dieſer höchſten Verantwortlichkeit entſprechend mit höchſter Autorität auftreten zu können. Das aber thut unſer Verfaſſer. Uebrigens war auch „der Primat wie Victor ihn verſtanden, ein Primat mit Anſprüchen", mit ſehr klar und kräftig formulierten „Anſprüchen." Hören wir nur Harnack ſelbſt[1]: „Victor wagt es durch ein Edict — man kann es bereits ein peremptoriſches nennen — in Hinſicht auf die kirchliche Feſtordnung die Regel der römiſchen Praxis als allgemeine Kirchenregel zu proclamieren und zu erklären, daß jede Gemeinde aus dem Verbande der einen Kirche als häretiſch ausgeſchloſſen ſei, welche nicht die römiſche Ordnung adoptiere (Euseb. h. e. V 24, 9). Wie hätte Victor ein ſolches Edict wagen können — es überall wirklich durchzuſetzen hatte er nicht die Kraft —, wenn es nicht feſtſtand und anerkannt war, daß in den entſcheidenden Fragen des Glaubens die Bedingungen der κοινὴ ἕνωσις zu beſtimmen, vorzüglich der römiſchen Kirche zukomme? Wie hätte Victor eine ſo unerhörte Forderung an die ſelbſtändigen Gemeinden ſtellen können, wenn er als römiſcher Biſchof nicht im beſondern Sinne als der Wächter der κοινὴ ἕνωσις anerkannt geweſen wäre?"

Ferner beſitzen wir aus der Urkirche einen deutlichen Hinweis darauf, daß es ſchon damals im Bewuſstſein des chriſtlichen

---

feld zu: Omnium Christianorum cura vix singulae, sed universalis ecclesiae episcopo convenit . . Ex his verbis Faber, Bellarminus, alii *bene* cognoverunt, Pontificem Romanum locutum esse; quam sententiam Ellies du Pin frustra impugnavit. *In nobis* est pluralis dignitatis, non communionis. *Apostolatus ducatum contulit* i. e. apostolatus principatum. Genitivum objecti ipsa exempla ab Harnaccio collecta confirmant . . Harnaccius quidem praetulit genitivum appositionis interpretatus: die Führerſchaft, nämlich den Apoſtolat . . quae Funkio valde placuerunt. Hoc vero loco genitivus appositionis etiam vetatur sequentibus: *vicariam domini sedem — originem authentici apostolatus.* Principis igitur apostolorum i. e. Petri successorem cognoscimus. Libell. de aleat. (Freiburg. Mohr, 1889) 27 ss. Sonderbarer Weiſe glaubt dann aber Hilgenfeld als Verfaſſer den Biſchof der römiſchen Novatianer, Aceſius, um das Jahr 325 annehmen zu ſollen. Es wird genügen, dieſe eigenthümliche Anſicht genannt zu haben.

[1]) Lehrbuch der Dogmengeſchichte[2] (Freiburg, Mohr, 1888) I 407 f.

Digitized by Google

Volkes lag, der römische Bischof habe Pflicht und Recht, den übrigen Kirchen Schreiben zu übersenden. Im „Hirten des Hermas" lesen wir (Vis. II 4, 3): *Γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἓν Κλήμεντι . . Πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις, ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται.* Fast alle, welche sich mit dem Hirten beschäftigt haben (so gesteht auch Harnack: Hermae pastor [Opp. P. P. apost. Fasc. III] Lipsiae 1877, p. 26), erkennen in dem hier genannten Clemens den Papst Clemens I[1]). Ihm also lag es kraft seines Amtes ob (*ἐκείνῳ ἐπιτέτραπται*), Schreiben, welche für die Gesammtkirche von Bedeutung waren, an die auswärtigen Gemeinden zu senden. Was hier der Visionär aus dem Bewusstsein seiner Zeit heraus über den römischen Bischof schreibt, das sehen wir in dem Tractat de aleatoribus durch einen Inhaber des römischen Stuhles selbst thatsächlich ausgeführt.

Eine Schwierigkeit bleibt noch zu besprechen. Könnte nämlich nicht das ganze Schreiben als Collectiverklärung mehrerer Bischöfe aufgefaßt werden? Daß von Cap. 2—5 der Plural im Sinne von: wir Bischöfe, gebraucht wird, ist sicher. Warum soll also das nos im 1. Capitel als pluralis majestaticus aufgefaßt werden? Solch ein Wechsel in der Bedeutung des nämlichen Wortes ist doch ohne Beweis nicht anzunehmen?

Gewiss nicht; der Beweis für diesen Wechsel ist aber schon oben erbracht durch die Erläuterungen zu den im 1. Capitel vorkommenden Ausdrücken: *ducatus* apostolatus, *vicaria Domini* sedes, *origo authentici* apostolatus. Diese Titel, in Verbindung mit Matth. 16, 18 ff., weisen zwingend auf Rom. Auch ist es ganz undenkbar, daß mehrere Bischöfe schreiben wür-

---

[1]) Damit soll der „Hirte" durchaus nicht zum Zeitgenossen Clemens' I gemacht werden; der unbekannte Verfasser hat sich vielleicht in die Zeit des Clemens versetzt. — Die Gründe, welche Harnack (aaO. S. 26 ff.) dagegen vorbringt, daß der im „Hirten" genannte Clemens nicht der Clemens Romanus sei, sind in der That, wie Funk sagt (Opp. PP. apost. I 350), argumenta infirma, und er hat, mit verschwindenden Ausnahmen (*Heyne*, Quo tempore H. Pastor scriptus sit, Regimonti 1872, p. 15—20; *Donaldson*, The Apostolical Fathers. London 1874, p. 330), alle Erklärer des Hirten gegen sich, darunter, von katholischen ganz abgesehen, Zahn, Hilgenfeld, Lipsius, Gaab.

Digitized by Google

den: apostolatum in *superiore nostro* portamus: wir Bischöfe besitzen den Apostolat durch unseren Vorgänger. Der superior im Singular kann sich nur auf einen Nachfolger beziehen, welcher aber kraft seiner Stellung im pluralis majestaticus spricht. Der Wechsel der Bedeutung des nos war für die Adressaten gerade so leicht verständlich, wie er es heute ist, wenn der Papst in einer Encyklika im pluralis majestaticus spricht und dann fortfahren würde: Nos (omnes episcopi) sal terrae dicimur.

Für den zweiten an die Laienchristen ausschließlich gerichteten Theil der Schrift (5—11), ist die Annahme einer Collectiverklärung vollends ausgeschlossen. Hier spricht nämlich der Verfasser im Singular: Quid illud est quaeso vos, fideles; aleatricem manum dico; aleae tabula dico (dreimal rhetorisch wiederholt).

So werden wir nicht nur durch den Inhalt, sondern auch durch die Form der beiden Abschnitte aufs neue zu der Aufstellung geführt, daß zwei von demselben Verfasser an verschiedene Adressaten gerichtete Schreiben im Tractat de aleatoribus zu unterscheiden sind.

Ein römischer Bischof, ein Papst ist also der Verfasser. Aber welcher aus der langen Reihe der Nachfolger Petri?

II.

Die berufensten Beurtheiler sind darüber einig, daß die Schrift de aleatoribus im Vulgärlatein abgefaßt sei; so Hartel, Harnack, Wölfflin, Miodonski. Letzterer hat (S. 18—23), gestützt auf seine Vorgänger, den ausführlichsten Beweis dafür erbracht. Es ist das Latein der Italer wie Harnack (S. 47 und sonst) an zahlreichen Beispielen zeigt; es ist das Latein, welches sich in fünf Briefen (8 21—24) der cyprianischen Briefsammlung wiederfindet. Von diesen sind zwei römischen Ursprungs: ein Brief des römischen Clerus an seine Amtsbrüder in Carthago (ep. 8) und einer des Römers Celerin an Lucian (ep. 21). Diese beiden Briefe, von Römern in der lingua rustica verfaßt, stammen aus dem Jahr 250, während die anderen nach diesem Zeitpunkt geschriebenen römischen Briefe der cyprianischen Sammlung die Sprache der Gebildeten aufweisen. „Es folgt hieraus,

Digitized by Google

daß — auf die Sprache gesehen — unsere Schrift sehr wohl aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts stammen kann. Ja man darf wohl noch einen Schritt weiter gehen. Gehört die Schrift nach Rom und ist sie aus der Feder eines römischen Bischofs geflossen, so ist ein starkes Präjudiz vorhanden, daß sie nicht später als um das Jahr 250 abgefaßt ist. Die folgenden römischen Bischöfe (Novatian) und Cornelius haben das Latein der Gebildeten geschrieben, wie ihre uns erhaltenen Schriftstücke und Briefe beweisen, später aber hat man schwerlich Männer in Rom zu Bischöfen gemacht, deren Bildung nicht über das Niveau der lingua rustica hinausging" (Harnack S. 49).

Miodonski, welcher gesteht, daß diese Worte der Wahrheit „sehr nahe" kommen, glaubt doch die ganze Wahrheit in ihnen nicht finden zu können, weil „das Lateinische als Kirchensprache in Rom sich erst um die Mitte des dritten Jahrhunderts einzubürgern beginnt" (S. 34[1]). Diese Behauptung ist aber nicht stichhaltig. Eine Autorität — freilich eine katholische und deshalb für manche nicht maßgebend — äußert sich über diesen Punkt folgendermaßen: „Schon unter Nero war nach Tacitus zu Rom ingens multitudo christianorum (Ann. 15, 44). Waren nun unter den Neubekehrten auch einzelne aus vornehmem Stande, so blieb das Christenthum doch vorerst unter den gewöhnlichen Volksclassen, und diese kannten nur das Lateinische. Die oft ausgesprochene Ansicht, als habe man zu Rom allgemein Griechisch verstanden und gesprochen, ist durchaus irrig. In vornehmen Häusern ward wohl das Griechische in affectirter Weise geredet, und die Kinder erhielten griechische Hofmeister; monumentale Inschriften wurden mitunter, wie bei uns lateinisch, so zu Rom griechisch abgefaßt, und die kirchlichen Obern bedienten sich des Griechischen als Geschäftssprache, wenn sie mit andern Ländern verkehrten. Allein Volkssprache war zu Rom und in Italien nur das Lateinische. In der Sprache des Volkes nun ward zu apostolischen Zeiten außer der Predigt auch die kirchliche Liturgie gehandhabt"[2]). Wenn aber das, dann steht

[1]) Unverständlich ist, wie Miodonski unmittelbar vorher schreiben kann: „Mit Hippolytus .. hat in Rom das Griechische als Kirchensprache aufgehört"; also doch wohl das Lateinische angefangen. Dieser Anfang liegt dann aber doch bedeutend vor der Mitte des dritten Jahrhunderts.
[2]) Kaulen, Einleitung in die h. Schrift[2] (Freibg 1884) § 145 S. 112.

Digitized by Google

nichts der Annahme im Wege, daß Ansprachen und Sendschreiben kirchlicher Obern, für italische und afrikanische Gemeinden, schon lange vor 250 lateinisch abgefaßt wurden.

Das Latein unsers Schriftstückes und zwar gerade das Vulgärlatein spricht also entschieden für die allerälteste Zeit der römischen Kirche. Funk stellt die Frage: „Ist von dem Bischof der Reichshauptstadt nicht mit allem Grund zu vermuthen, er werde eher der Sprache der höheren Classen als des Pöbels sich bedient haben" (S. 14)? Zwischen der Sprache des Volkes und der des „Pöbels" ist, so erwiedern wir, doch noch ein Unterschied. Ferner bleibt Thatsache, daß im Jahre 250 der Klerus der Reichshauptstadt in einem officiellen Schreiben an die Kirche von Carthago sich, wie Funk es nennt, dieser „Sprache des Pöbels" bedient hat. Warum sollte also nicht um dieselbe Zeit oder auch noch früher der Bischof der Reichshauptstadt, welcher doch aus dem Klerus hervorgieng, in der gleichen Weise geschrieben haben?

Einen hervorragenden Platz in der Beweiskette für das hohe Alter des Tractates nehmen bei Harnack „die Citate aus den h. Schriften ein" (S. 54—81; 91—92).

Im ganzen werden 35 Stellen, welche sich als Citate aus hl. Schriften charakterisieren, in unserem Tractat angeführt. Es sind aus dem Alten Testamente 5, aus den Evangelien 7, aus den paulinischen Briefen 11 (13?), aus dem ersten Briefe des h. Johannes 1, aus der Apokalypse 3. Acht (6?) Stellen finden sich also, welche nicht aus dem Umfang des kirchlichen Kanons stammen. Zwei derselben sind besonders hervorzuheben. Der „Hirte", eingeleitet mit: dicit enim scriptura divina (Cap. 2), und die Didache, welche als gleichwertig mit einer Citatengruppe aus den paulinischen Briefen angeführt wird.

Was zunächst den „Hirten" angeht, so ist es bekannt, in welchem Ansehen derselbe gerade zu Ausgang des zweiten und zu Beginn des dritten Jahrhunderts stand. Irenäus bezeichnet ihn als „h. Schrift", γραφή[1]); ähnlich Origenes[2]), Clemens von Alexandrien[3]) und Tertullian[4]). Starke Verwertung des „Hirten" ist unzweifelhaft ein gutes Zeichen höchsten Alterthums für eine

[1]) Adv. haer. IV 30. [2]) In Joann. hom. I 18; de princip. IV 11; in Matth. XIV 21; in ep. ad Rom. X 31. [3]) Strom. I 29, 181; II 1, 3; VI 15, 131. [4]) De orat. 16.

Digitized by Google

Schrift. Diese Verwertung läßt sich aber ausgiebig im Tractat de aleatoribus nachweisen. Harnack hat dafür eilf, theils größere, theils kleinere Stellen namhaft gemacht, und man wird nicht leugnen können, daß in diesen sich die Gedanken und selbst die Worte des „Hirten" wiederfinden.

Doch bedeutsamer für die Altersbestimmung erscheint die Citation der Didache als „Schrift". „Das ist beispiellos im Gebiete der lateinischen Kirche; dagegen gibt es eine einzige Parallele im Gebiete der griechischen: Klemens Alexandrinus hat die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων als ἡ γραφὴ bezeichnet (Strom. I 20, 100). Origenes bereits nicht mehr; er kennt die Schrift, aber sie ist ihm keine hl. Instanz. Eusebius hat sie unter die νόθα gestellt (h. e. III 25, 4). Also nur am Ende des zweiten Jahrhunderts und im Anfang des dritten ist „die Lehre der Apostel" als ἡ γραφὴ bezeugt. Diese Beobachtung führt also auch darauf, die Abfassung der Schrift de aleatoribus in die Jahre — 200 anzusetzen" (Harnack S. 64).

Auch Funk (S. 15) gesteht: „Die Stellung der Homilie zu den hl. Schriften hat in der That ein alterthümliches Gepräge und die Schrift (de aleat.) ist auf Grund dieser Eigenthümlichkeit in der Zeit eher hinauf als hinab zu rücken." Freilich will er die Harnack'schen Ausführungen als beweiskräftig nicht gelten lassen, ist jedoch, wie uns scheinen will, in ihrer Widerlegung nicht glücklich.

Harnack erkennt nämlich das „alterthümliche Gepräge" inbezug auf die Schriftbenutzung unsers Tractats vorzugsweise darin, daſs der Verfasser nicht unterscheide zwischen A. und N. T., sondern zwischen scripturae divinae, evangelia und apostoli. Darauf entgegnet Funk, auch bei Cyprian finde sich die Unterscheidung der Testamente nicht; der Ausdruck scriptura divina komme nur einmal (Cap. 2) vor, und dieser eine Fall genüge nicht, um das Wort zu einer bestimmten Kategorie von Schriften zu stempeln. Endlich würden unter dem ganz gleichwertigen Ausdruck scripturae *sanctae* in Cap. 3 Stellen aus paulinischen Briefen angeführt. Damit falle aber die aufgestellte Unterscheidung Harnacks.

Allein das Fehlen der Testamente-Scheidung bei Cyprian beweist gewiſs nichts gegen den vorcyprianischen Ursprung unsers Tractats. Im Gegentheil: sind sonstige Merkmale des höhern

Digitized by Google

Alters vorhanden, und solche sind an und für sich schon durch Vulgärlatein gegeben, so ist der Mangel der erwähnten Unterscheidung auch in unserer Schrift nur eine Bestätigung ihres hohen Alters. Daß der Ausdruck scriptura divina nur einmal vorkomme, ist kaum richtig. Es heißt im Cap. 2: *Dicit enim scriptura divina:* vae erit pastoribus . . *et alia scriptura dicit:* rectorem te petierunt . . *et iterum:* existimate sacerdotem esse cultorem. Hier ist aber doch höchst wahrscheinlich das et alia scriptura dicit und et iterum dem Sinne nach (und darauf kommt es an) gleich dem vorangehenden scriptura divina. Ohne Zweifel ist es aber ein Irrthum, daß in Cap. 3 durch das scripturae sanctae paulinische Stellen angeführt werden. Dieser Ausdruck steht dort ganz allgemein, ohne ersichtliche Beziehung zu einer bestimmten Classe von hl. Schriften: Quanto autem episcopo bene agente et salubriter admonente sine tribulatione corporis condigna sunt martyria, tanto et episcopo neglegente *et nulla de scripturis sanctis documenta promente* cumulentur tormenta. Daß diesem selbständigen Satze Stellen aus den Briefen des Apostels vorangehen und nachfolgen, bewirkt nicht, daß diese Stellen durch das scripturae sanctae „angeführt" erscheinen.

Wie Sprache und Schriftbenützung, so begünstigt auch Zweck und Vorwurf des Tractates die Annahme hohen Alters. Verurtheilung der Spielleidenschaft ist sein Inhalt.

Aus Galen (16, 30) wissen wir, daß unter den Kaisern der ersten Periode leidenschaftlich gespielt wurde. Auch in die Christengemeinden der ältesten Zeit drang dies Verderben. Der Syrer Apollonius macht das τάβλαις καὶ κύβοις παίζειν einigen montanistischen Führern zum schweren Vorwurf[1]; ebenso tadeln Clemens von Alexandrien[2]) und Tertullian[3]) scharf die Unsitte des Würfelspiels. Kirchliche Strafbestimmungen gegen das Glücksspiel werden aber von keinem der Genannten geltend gemacht. Erst im Concil von Elvira (um 300) begegnen wir der ersten kirchlichen Censur inbezug hierauf. Der 79. Kanon dieser Synode lautet: Si quis fidelis aleam, id est tabulam, luserit nummis, placuit eum abstineri; et si emendatus cessa-

[1]) Euseb. h. e. V 18, 11. [2]) Paedag. III 11, 75. [3]) De carne Christi 7.

Digitized by Google

verit, post annum poterit communioni reconciliari[1]). Aehnlich die apostolischen Kanones 42 und 43: Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κύβοις σχολάζων καὶ μέθαις ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω. Ὑποδιάκονος ἢ ψάλτης ἢ ἀναγνώστης τὰ ὅμοια ποιῶν ἢ παυσάσθω ἢ ἀφοριζέσθω, ὡσαύτως καὶ οἱ λαϊκοί. Man sieht, die Strafen sind verhältnismäßig gering. Dadurch scheint ausgeschlossen, daß das Spielen damals noch als Theilnahme am Götzendienste betrachtet wurde. Götzendienerische Vergehen wurden zB. vom Concil von Elvira viel schärfer geahndet (can. 40 55 57).

Ganz anders denkt unser Verfasser vom Würfelspiel (c. 8): Aleae tabula qui ludet, prius auctori ejus sacrificare debet, quod Christianis non licet dicente Domino: sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli . . Christianus quicumque es et aleae tabula ludes, licet non sacrifices, legi hujus facinoris particeps es . . Christianus quicumque es et alea ludes, hoc primo in loco scire debes, quia non es christianus sed ethnicum tibi nomen est. Hier wird also das Spielen ausdrücklich als götzendienerisch bezeichnet, verbunden mit götzendienerischen Gebräuchen. Später als das Jahr 300 kann demnach der Tractat nicht wohl angesetzt werden. Daß ein römischer Bischof noch nach der Synode von Elvira in dieser Weise das Glücksspiel gebrandmarkt haben sollte, ist nicht anzunehmen. Stoff und Behandlung des Stoffes führen uns vielmehr in die frühen Zeiten der lateinischen Gemeinden, als der Einfluss des noch starken Heidenthums die Christen überall umgab und sich ihnen aufzudrängen suchte. Jedenfalls stimmt die kräftige Warnung vor den götzendienerischen Spielen gut mit dem Zeitpunkt überein, welcher sich aus dem Sprachcharakter als äußerste diesseitige Grenze für die Abfassung der Schrift zu ergeben schien: vor 250.

Hier tritt uns aber eine, ja die Hauptschwierigkeit entgegen: der Verfasser zeigt sich abhängig von Cyprian!

„Wir sind in der glücklichen Lage, so schreibt Miodonski (S. 26), das von Prof. Wölfflin auf Grund historischer Betrachtung des Wortschatzes und der Wortformen gefällte Urtheil, . . daß sich manche Worte, die ihm mit Cyprian gemeinsam sind,

[1]) Hefele, CG. I² 191.

Digitized by Google

durch die Annahme erklären, daß er dessen Schriften gekannt habe, mit neuen Gründen zu stützen und nachzuweisen, Cyprian sei derjenige, der im Tractat adversus aleatores am meisten nachgeahmt ist. Diese Beziehungen werden durch folgende Parallelen außer Zweifel gestellt.

Adversus aleatores	Cyprian
1. C. 8, 5 hoc primo in loco scire debes quia etc.	ad Demetr. 3 illud primo in loco scire debes sensuisse jam saeculum
2. „ 3, 3 episcopo neglegente et nulla de scripturis sanctis documenta promente	„ „ 3 nobis tacentibus et nulla de scripturis sanctis praedicationibusque divinis documenta promentibus
3. „ 6, 10 duplicem ac geminum crimen admittunt	de opere 19 bis delinquis et geminum ac duplex crimen admittis
4. „ 7, 1 unde haec sacrilega meditatio	„ „ 12 unde impia et sacrilega ista meditatio
5. „ 6, 8 sine ulla fori calumnia	„ „ 19 calumnia aliqua forensis
6. „ 5, 4 venenum portans letalem serpentis	de unit. 9 venenum letale serpentum
7. „ 5, 1 ne quis frater incautus denuo laqueis diaboli capiatur	„ „ 2 ne denuo incauti in mortis laqueum revolvamur
8. „ 11, 1 divitias tuas Christo vincenti committe	„ „ 2 vestigiis Christi vincentis insistere
9. „ 5, 6 quod (studium) est diaboli malum	de bono patient. 19 inpatientia malum diaboli est
10. „ 3, 2 spiritum sanctum cordis excepimus hospitio	ad Don. 4 qui in mentes nostras .. Dominus influxit, in animi oblectantis hospitio teneatur de bono pat. 12 unusquisque hospitio mundi hujus excipitur
11. „ 8, 4 Dominus occurrit et dicit	de laps. 15 quando occurrat scriptura divina et clamet et dicat
12. „ 6, 6, nequam manus in perniciem sui armata	„ „ 24 in perniciem suam rabies oris armata est

Digitized by Google

13.	C. 6, 2 ubi dementis furia et mens insana	de laps. 26 ad insaniam mentis excordes dementiae furore quatiuntur
14.	„ 5, 2 hostis ille antiquus circuit pulsans Dei servos non uno genere temptans	de zelo 2 circuit ille nos singulos et tamquam hostis clausos obsidens muros explorat et temptat
15.	„ 3, 3 episcopo salubriter admonente	de zelo 14 apostolo salubriter praemonente; ähnlich de opere 12; de dom. or. 22.
16.	„ 10, 3 apostolus Paulus ponit et dicit	ep. 63, 10 Paulus in epistula sua ponit dicens; und sonst die gleiche Formel häufig.

Soweit Miodonski.

Diese, wie es scheint, auffallende Zusammenstellung und Uebereinstimmung bildet die Stärke der Miodonski'schen Schrift, aber auch ihre Schwäche nach dem alten Grundsatz: qui nimium probat, nihil probat.

Zunächst sind 6 7 8 10 14 als „Parallelstellen" einfach zu streichen. Denn sie enthalten biblische Gedanken und Ausdrücke; will man also hier von „Parallelstellen" sprechen, so ist sowohl de aleat. als auch Cyprian mit der hl. Schrift in Parallele zu stellen; beide haben die Bibel als Quelle benutzt.[1]) Von den übrigen sind 1 3 4 9 12 13 15 gänzlich farblos und derartig ohne besonderes Gepräge, daß man auch bei vielen andern Schriftstellern für solche Ausdrücke „Parallelstellen" finden würde. Wenn Redewendungen wie hoc primo in loco scire debes, duplex ac geminum crimen, sacrilega meditatio, mens insana, manus in perniciem sui armata, weil sie bei Cyprian und in unserer Schrift vorkommen, als Beweise der Abhängigkeit letzterer Schrift von ersterem gelten, so ist kein Absehen, wo man mit solchen Beweisen aufhören will. Dann kann man auch be-

[1]) Zu 6 vgl. Ps. 139, 4: Acuerunt linguas suas sicut *serpentis, venenum* aspidum sub labiis eorum; Deut. 32, 33: *venenum* aspidum *insanabile;* ähnlich Ps. 13, 3; Röm. 3, 13; zu 7; 2 Tim. 2, 26: et resipiscant a *diaboli laqueis;* 1 Tim. 3, 7: ut non incidat in *laqueum diaboli;* ibid. 6, 9: incidunt in *laqueum diaboli;* zu 8: Apoc. 6, 2: et exivit eques (i. e. *Christus*) *vincens;* zu 10: 1 Tim. 5. 10: *hospitio recipere;* zu 14: 1 Pet. 5, 8: *diabolus* tamquam leo rugiens *circuit.*

Digitized by Google

haupten, durch den Satz (12): in perniciem suam *rabies* oris *armata est*, zeige Cyprian seine Abhängigkeit von Horaz (ars poet. 79): Archilochum *rabies* . . *armavit*. Es bleiben noch 2 5 11 16. In 2 soll die Parallele offenbar in den Worten documenta promere liegen, denn die scripturae sanctae, oder gar der Ablativus absolutus werden doch wohl schwerlich gemeint sein. *Documenta* promere deckt sich aber mit *argumenta* promere, und letzteres ist, wie jedes Lexikon zeigt, ein gewöhnlicher Ausdruck. Calumnia in 5 ist stehender juristischer Terminus für „Chikane", seine Verbindung mit fori und forensis ergibt sich also aus der Natur der Sache. Als wirkliche Aehnlichkeit mit halbwegs specifisch Cyprianischen Redeformen bleiben nur die beiden Anführungsformeln (11 16): occurrit et dicit, ponit et dicit; damit wird aber niemand die behauptete Abhängigkeit als bewiesen erachten, um so weniger, als ponit in diesem Sinn sich auch anderwärts findet[1]).

Geflissentlich hat Miodonski die „Parallelen" zwischen Cyprian und De aleat. aufgesucht; die oben aufgezählten hat er gefunden, und damit den Beweis geliefert, daß sich auf diese Weise keine Abhängigkeit zeigen läßt. Abhängigkeit eines Schriftstellers von einem andern tritt nicht in farblosen Redewendungen hervor, sondern macht sich im ganzen Gedankengang und in charakteristischen Ausdrücken geltend; beides aber fehlt in De aleat.[2]).

Oben stellten wir die Frage nach dem Namen des päpstlichen Verfassers. Für unsern Zweck ist ihre genaue Beantwortung von verhältnismäßig untergeordneter Bedeutung. Das Wichtigste, Werthvollste an der ganzen Schrift hat sich mit Sicherheit ergeben: Ein römischer Bischof der ältesten Zeit spricht in klaren Sätzen seinen Primat über die ganze Kirche aus und begründet seinen Anspruch, der ganzen Kirche vorzustehn, mit den Worten Christi: Du bist Petrus

[1]) Sent. episc. 81, in *Cypr.* Opp. ed. Hartel I 459; *Novatiani* de Trin. c. 25. [2]) Sehr deutlich tritt die Unabhängigkeit von Cyprian im ersten Satze hervor. Wenn Cyprian von der römischen Kirche spricht, so nennt er sie: cathedra Petri, ecclesia principalis, ecclesia catholica, unitas sacerdotalis, matrix et radix unitatis, alles sehr charakteristische und zur Nachbenützung auffordernde Ausdrücke. Unser Verfasser drückt sich über Rom auch charakteristisch aus, aber in vollständig neuen, selbständigen Wendungen: apostolatus ducatus, authenticus apostolatus, vicaria Domini sedes.

Digitized by Google

und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen (Matth. 16, 18).

Immerhin bleibt die Frage nach dem Verfasser in sich „eine literarhistorische Frage ersten Ranges“ [1]).

Bleiben wir bei 250 als äußerster diesseitiger Grenze für die Abfassungszeit stehen, so begegnen uns bis zum Jahre 200 aufsteigend folgende Inhaber des römischen Stuhles: Fabianus, Anterus, Pontianus, Urbanus, Calixt, Zephyrin, Victor.

Anterus, Calixt und Zephyrin kommen kaum in Betracht. Ersterer wegen seiner außerordentlich kurzen Regierungszeit (wenige Wochen), letztere wegen ihrer griechischen Herkunft. Von den übrigen drei: Fabianus, Pontianus und Urbanus ist es ja möglich, daß sie die Schrift abgefaßt haben, aber die sehr spärlichen Nachrichten über ihr Leben bieten nirgends einen positiven Anhaltspunkt für diese Annahme. Anders verhält es sich bei dem letzten der Aufgezählten, bei Victor (190—200).

Die Geschichte kennt aus dem Osterstreit oberhirtliche Erlasse von ihm, eigentliche Rundschreiben, welche die Auffassung seiner Stellung als Primas, als desjenigen, auf welchen der Herr seine Kirche gebaut hat, klar hervortreten lassen. Als Heimat Victors bezeichnet der Liber pontificalis Afrika, jene Provinz also, in welcher der Vulgärdialekt, der in der Schrift de aleat. sich findet, ebenso heimisch war, wie in Rom. Miodonski, der, wie wir oben sahen, Papst Melchiades als möglichen Verfasser nennt, führt dafür an, daß derselbe gleichfalls natione Afer war (S. 39). Allein, wenn die Herkunft des päpstlichen Verfassers für die Frage

[1]) Abgesehen vom Primat finden sich im Tractat de aleat. auch noch wichtige Zeugnisse für andere Dogmen der katholischen Kirche. So für das eucharistische Opfer: sacrificium Christi (c. 4), sacrificium dominicum (c. 5); für das eucharistische Mahl: mensa dominica (c. 11). Ganz besonders aber sei hingewiesen auf das Zeugnis für die kirchliche Gewalt der Sündenvergebung mit Berufung auf Joh. 20, 23, und für das der Vergebung nothwendig vorausgehende Bekenntnis der Sünden, also das Zeugnis — wohl das älteste — für die katholische Lehre vom Richterstuhl der Buße. Die wichtigen Worte lauten (c. 1): Et quoniam in nobis divina . . pietas apostolatus ducatum contulit . . accepta simul potestate solvendi ac ligandi *et cum ratione peccata dimittendi* . . admonemur etc. Das cum ratione kann in dieser Verbindung nur den Sinn haben: nach vorhergegangener Prüfung. Auch Miodonski (S. 61) übersetzt: „mit Ueberlegung die Sünden zu vergeben.“

Digitized by Google

nach seinem Namen überhaupt ins Gewicht fällt, so hat der Afrikaner Victor weit mehr Wahrscheinlichkeit für sich als der Afrikaner Melchiades. Victor lebte ein volles Jahrhundert vor Melchiades (310—314), also zu einer Zeit, welche der Entstehung der im Vulgärlatein geschriebenen Itala sehr nahe lag. Ließ die römische Kirche damals ihre officielle Bibelübersetzung in der lingua rustica herstellen, so liegt die Annahme nahe, daß ein päpstliches Rundschreiben in der gleichen Sprachform auch jenen Papst zum Verfasser hat, welcher sowohl jenem officiellen Gebrauch des Vulgärdialekts zeitlich sehr nahe steht, als auch durch seine Abstammung auf den Gebrauch dieses Dialekts von vorneherein angewiesen war: Victor natione Afer[1]).

Eine sehr bemerkenswerte Bestätigung dieser Annahme ergibt sich daraus, daß thatsächlich, soweit uns wenigstens die officiellen Kundgebungen der römischen Kirche erhalten sind, für diese Kundgebungen in der Mitte des dritten Jahrhunderts eine deutliche Sprachscheide sich nachweisen läßt. Diese Scheide liegt zwischen den Jahren 250 und 253. Aus dem Jahre 250 besitzen wir den oben besprochenen Brief des römischen Klerus an die Kirche von Carthago. Er ist noch abgefaßt im Vulgärlatein; wenige Jahre später (zwischen 251 und 253) schreibt Papst Cornelius in seinen Briefen an Cyprian[2]) das correcte Latein der Gebildeten, und später begegnen uns im alten Vulgärdialekt abgefaßte Schriftstücke der römischen Kirche nicht mehr.

Bis zum Gegenbeweis sind wir also berechtigt, einen im Vulgärlatein abgefaßten Brief eines römischen Bischofs nicht nur in die Zeit jenseits der angegebenen Sprachscheide zu verlegen, sondern ihn auch demjenigen Papst zuzuschreiben, welcher allein aus jener Zeit als Schriftsteller und Briefschreiber in lateinischer Sprache uns bekannt ist: abermals Victor natione Afer.

Das führt uns auf das dritte Anzeichen, welches für Victor als Verfasser spricht.

---

[1]) Auch wenn man Afrika, nicht Rom, als Entstehungsort der Itala bezeichnen will, bleibt bestehen, daß zu Ausgang des zweiten Jahrhunderts die Itala im officiellen Gebrauch der römischen Kirche war, wie die Schriften Tertullians und die zu jener Zeit entstandene Uebersetzung des großen Werkes des hl. Irenäus (Adversus haereses) beweisen. [2]) Ep. 49 50 ed. Hartel I 608—614.

Digitized by Google

Hieronymus berichtet über Victor (de vir. ill. 34): *Victor*, tertius decimus Romae urbis episcopus, super quaestione paschae *et alia quaedam scribens opuscula* rexit ecclesiam sub Severo principe annis decem . . Tertullianus presbyter nunc demum *primus post Victorem* et Apollonium *Latinorum ponitur;* ferner in der Chronik (zum ersten Jahr des Kaisers Pertinax): Romae episcopatum suscipit tertius decimus *Victor* ann. X, *cujus mediocria de religione extant volumina.*

Aus diesen Nachrichten ergibt sich folgendes: 1. Victor hat außer den Erlassen während des Osterstreites auch noch anderes geschrieben: opuscula. 2. Mit diesem Ausdruck opusculum kann sehr gut ein Rundschreiben bezeichnet werden; denn Hieronymus selbst nennt wenige Zeilen tiefer (c. 45) die epistola synodica des Polykrates an Victor ein opusculum. 3. Victor wird von Hieronymus unter die frühesten lateinisch schreibenden Schriftsteller gerechnet: Tertullianus . . primus *post Victorem* et Apollonium *Latinorum* ponitur. Ja, aus diesen Worten geht hervor, daß für Hieronymus Victor geradezu der erste lateinische Schriftsteller ist. Einen andern Sinn kann dieser Satz gar nicht haben.

Vergleichen wir nun diese biographischen und literarhistorischen Notizen mit Ursprung, Form und Inhalt der Schrift de aleatoribus, so wird niemand leugnen können, daß sie vortrefflich zu dieser Schrift passen. Sie ist ein lateinisches Rundschreiben (opusculum) religiösen Inhaltes (de religione), von geringem Umfang (mediocre volumen[1]); ihr Stoff und ihre Sprache be-

[1]) Zu mediocria volumina schreibt Harnack: „Dieser Ausdruck ist unter allen Umständen geringschätzig; er kann nicht etwa = parva gesetzt werden, sondern bezeichnet entweder den schlechten Stil der Schriften (mediocris sermonis status sagt Cicero), oder den unbedeutenden Inhalt, oder beides. Stünde der Ausdruck in der Schrift de vir. ill., so könnte man nicht zweifeln, daß der Stil gemeint sei (Gegentheil: sermonis puritas und elegantia); aber auch an unserer Stelle ist höchst wahrscheinlich der Stil charakterisiert; denn in der Chronik, die für die Gebildeten geschrieben ist, hat Hieronymus schwerlich eine abschätzige Bemerkung über den Inhalt von Schriften, die er citiert, machen wollen. Er wollte vielmehr den vulgären Dialekt, in welchem jene volumina geschrieben seien, charakterisieren" (S. 122). Das Bestreben, einen neuen Beweis für die Autorschaft Victors zu erbringen, hat Harnack hier zu weit geführt. Daß me-

Digitized by Google

kunden eine sehr frühe Abfassungszeit, ihr Verfasser ist ein römischer Bischof (Victor tertius decimus Romae urbis episcopus).

---

diocre nicht = parvum gesetzt werden kann, ist jedenfalls unrichtig; ja an unserer Stelle muß es auf den Umfang der Schrift bezogen werden. In seinem Schriftstellerverzeichnis hatte Hieronymus die Schriften Victors als kleine Schriften, opuscula, bezeichnet; in der Chronik gebraucht er für die Werke Victors ein Wort, welches an und für sich auf deren bedeutenden Umfang schließen ließe, volumina; weil sie aber in der That klein an Umfang waren, so setzt er das mediocria hinzu.

Digitized by Google

Ueber das Wesen der Sünde.

Von Victor Frins S. J.

I.

Zur Orientierung.

1. Wie die Frage nach dem ersten Ursprung des sittlich Bösen, so ist auch die Frage nach dem Wesen und der Natur desselben recht schwierig und dunkel. Was wir sonst noch als böse oder als übel bezeichnen, das stellt sich bei genauerer Untersuchung gar bald als etwas an sich und seinem wirklichen Sein nach Gutes heraus, dem blos ein weiteres die gehörige Vollkommenheit verleihendes Gut abgeht, wie zB. ein lahmer Fuß; oder es ist eine reine Privation, wie zB. Blindheit und Taubheit; oder aber es ist trotz des positiv bösartigen Charakters, den es zu haben scheint, doch an sich nicht ein Uebel, sondern es ist ein solches höchstens für das davon betroffene Subject. Ja gar oft erweist es sich selbst für dieses nicht schlechthin als Uebel, sondern vielmehr als etwas relativ Gutes. Denn bald ist es, wie der rein physische Schmerz, praktisch der mächtigste und wirksamste Sporn, seinen Träger zur Wiederherstellung des verletzten oder gefährdeten Organismus anzutreiben, oder es bewährt sich als geeignetes Mittel, die höchsten sittlichen Güter zu wahren und zu mehren, wie dies unter anderem bei jenem Schmerze der Fall ist, der als Strafe zugefügt wird. Ebenso ist das sittlich Böse objectiv betrachtet nicht so schwer seinem Wesen nach zu begreifen; denn entweder hat es gar kein Sein, wie das Nichtsein Gottes, oder wenn es sich als

Digitized by Google

etwas Reales herausstellt, so ist es eben nicht als solches böse und übel, sondern weil es unter Umständen und Verhältnissen zum Gegenstande menschlichen Wollens gemacht wird, unter welchen dies der Vernunftregel zufolge nicht stattfinden darf.

Anders verhält es sich mit dem Wesen des eigentlich sittlich Bösen, welches sich in den menschlichen Handlungen findet. Denn zunächst will sich uns dasselbe als etwas in seinem innersten Sein und Wesen positiv Böses und ganz und gar Uebles aufdrängen. So hat der Haß Gottes, die Verzweiflung auf den ersten Blick einen tief innern, rein boshaften Charakter. Und kann man überhaupt dem Willen, welcher etwas Unerlaubtes mit hinreichender Erkenntnis will, insofern er es will, eine andere Seite, nach der er innerlich nicht böse wäre, abgewinnen? Scheint es ja doch, als ob ein solcher Willensact durch und durch, seinem ganzen physischen Sein nach böse wäre. Und in unserer Abhandlung über den Begriff der Sittlichkeit[1]) haben wir gesagt, der böse Wille umschlinge das objectiv Böse und vereinige sich wollend mit ihm, und werde und sei eben dadurch eigentlich böse. Indes kann das Sein, insofern es wirkliches Sein ist, mithin auch das Sein des sittlich bösen Actes, nicht durch und durch böse, es muß vielmehr als solches gut sein; und dieses nicht blos aus dem Grunde, weil nach den höchsten metaphysischen Grundsätzen sein und gut im wesentlichen convertible Begriffe sind, sondern noch besonders deshalb, weil alles wirkliche Sein von Gott ausgeht, von ihm als solches gewollt, gewirkt und getragen wird, ja in aller Wahrheit eine gewisse Theilnahme an seinem unendlich vollkommenen Sein ist. Ueberdies was speciell den sittlich bösen Act angeht, vermag keine Fähigkeit die natürliche ihr wesentliche Wirkungsweise zu verlassen oder zu verändern. Nun ist aber unser Wille eine natürliche Anlage für das Gute, und deshalb absolut an das Gute gebunden und absolut unfähig, nach etwas zu streben oder etwas zu verlangen, was ihm nicht wenigstens irgendwie als gut erscheint und insofern es ihm als gut erscheint. Wie soll aber das in sich böse, ja ganz und in jeder Hinsicht böse sein können, was nur insofern gewollt und wirklich wird, als dem Willen wenigstens etwas scheinbar Gutes vorschwebt, und dieses von ihm eben insofern es gut ist oder gut zu sein scheint, gewollt wird?

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 10 (1886) 577 ff.

Digitized by Google

2. Das Dunkel, welches über unserer Frage lagert, zerstreut sich, wie es scheint, erst recht nicht, wenn wir die vielen Autoren, welche von den ersten Zeiten des Christenthums ab bis auf unsere Zeit über diesen Gegenstand geschrieben haben, zu Rathe ziehen. Manche von ihnen sehen in der formellen sittlichen Bosheit etwas Positives, welches dann nach den einen physischer nach den andern rein moralischer Natur ist. Dagegen gibt es andere, welche behaupten, die moralische Bosheit des sittlich schlechten Actes sei etwas rein Negatives, dem dann die einen privativen Charakter beilegen, während andere diesen privativen Charakter leugnen. Endlich fehlt es auch an solchen nicht, welche behaupten, das formell Böse habe zu gleicher Zeit einen negativen und einen positiven Charakter[1]).

[1]) Lessius bespricht (De perfectionibus divinis 13, 26 n. 168) blos jene Ansichten, welche die sittliche Bosheit in einer Privation als solcher suchen. Und doch führt er fünf mehr oder minder von einander verschiedene Auffassungen an. Er selbst vermehrt ihre Zahl um eine sechste (n. 180). Er schreibt hierüber: Primus modus est eorum, qui dicunt malitiam peccati commissionis — de hoc enim hic agitur — consistere in privatione rectitudinis debitae *inesse ipsi actui*, qui peccatum dicitur; verbi gratia, malitiam furti consistere in eo, quod iste actus accipiendi alienum careat rectitudine justitiae; malitiam fornicationis in eo, quod careat rectitudine temperantiae seu castitatis. Unde bonitatem, in cujus privatione seu absentia consistit malitia, ponunt in honestate virtutis oppositae, subjectum autem hujus privationis statuunt ipsum actum. Secundus modus est eorum, qui privationem illius bonitatis ponunt non immediate in ipso actu peccati, sed *in voluntate* volente operari circa tale objectum, ut ideo furtum sit malum, quia privat hominem bonitate justitiae. Der zweite Modus unterscheidet sich also vom ersten durch den unmittelbaren Träger der gedachten Privation. Tertius modus est eorum, qui non constituunt malitiam peccati in privatione honestatis oppositae sed in privatione conformitatis cum lege divina: et hanc privationem collocant in ipso actu peccati. Juxta hanc sententiam ideo furtum est malum, quia *caret conformitate cum lege divina*: „Non furaberis." Quartus modus est eorum, qui ponunt malitiam in *carentia perfectionis necessariae, ut actus sit conveniens subjecto*. Diese bestimmen also die Privation im Unterschied zu den drei ersten Meinungen mehr genereller und unbestimmter Weise. Der unmittelbare Träger der Privation ist aber in dieser Ansicht der Act. Denn ein Accidens, wie es der Willensact nun einmal ist, entbehrt die ihm zukommende und nothwendige Vollkommenheit, wenn es die ihm zukommende Function, zur Vervollkommnung der Substanz, in welcher es sich befindet, beizutragen, nicht verwirklichen kann. Quintus modus est eorum, qui rem verbis adhuc magis involvunt

Digitized by Google

Selbst über den unmittelbaren Träger oder das unmittelbare Subject der formellen Bosheit herrscht nicht geringe Meinungsverschiedenheit, größere als man auf den ersten Blick auch nur für möglich halten sollte. Beim sittlich Guten liegt ja die Sache im großen Ganzen so einfach. Da sind Alle einig, daß die sittliche Gutheit dem aus sich und in sich sittlich guten Acte immanent sei und mithin in ihm seinen unmittelbaren Träger habe. Aber wenn es sich um den sittlich schlechten Act (peccatum commissionis) handelt, so existieren drei grundverschiedene Ansichten über seinen unmittelbaren Träger. Die einen bezeichnen sogar den äußern Act, welcher wider das Gesetz oder wider die Ver-

et dicunt, formale peccati commissionis consistere in *sola exclusione perfectionis* actualis bonitatis, *quae opposito actui virtutis inesse deberet* ex vi praecepti negativi prohibentis actum pravum. Das heißt allerdings sich in dunkle Worte hüllen. Der Sinn scheint folgender zu sein. Wer immer böse handelt, der versetzt sich dadurch in die Unmöglichkeit, wenigstens für die Zeit, während welcher der betreffende böse Act dauert, einen Act zu setzen, der in der betreffenden Materie dem göttlichen Gebote entspricht. Kürzer und klarer referiert Suarez diese Ansicht (Disp. 7 s. 5 n. 7): Dicunt actum esse malum, quia repugnat actui virtutis — ex suppositione, quod homo velit agere in ea materia, modo debito et praescripto — et pro tunc reddit voluntatem incapacem ejus. Lessius selbst vertritt folgende Ansicht: Dico nono: Formalis malitia peccati non consistit in aliqua privatione proprie dicta, quae sit in ipso actu, nec in aliquo reali positivo sed in privatione quadam morali, nempe in recessu a regula rationis et in aversione a Deo. Damit wir nun auf diese Auffassung des P. Lessius nicht mehr zurückzukommen brauchen, bemerken wir folgendes. Daß jeder böse Act irgendwie eine Abweichung von der Sittenregel und von dem göttlichen Gesetze darstellt, unterliegt keinem Zweifel. Aber die formelle Bosheit der Begehungssünden, und von diesen handeln wir nur, muss nicht nur 1. den positiven Charakter dieser Sünden an ihnen hervortreten lassen, sondern auch 2. geeignet sein, zur positiven Unterlage für die Unterscheidung der verschiedenen Sündenarten (species) zu dienen. In dieser zweifachen Hinsicht scheint uns die Aufstellung des P. Lessius nicht zu genügen. Das ist mit Bezug auf das erste evident. Mit Bezug auf das zweite wird es schwer halten, in einem bloßen Abweichen von der Regel jemals etwas wie einen speciesartigen Typus zu entdecken. Sodann entspricht diese Auffassung auch der gewöhnlichen Anschauung der Menschen kaum. Nach dieser ist eine menschliche Handlung deshalb böse, weil sie auf ein hinreichend als verkehrt anerkanntes Object gerichtet ist. Und darin bewährt sich der gewöhnliche Menschenverstand, wie so oft, als recht philosophisch. Dazu aber stimmt die Auffassung des Lessius nicht. Ich wüßte auch nicht, daß diese Ansicht viele Anhänger gefunden hätte.

Digitized by Google

nunft verstößt, als den eigentlichen und unmittelbaren Träger der formellen Bosheit. Freilich geben die Vertreter dieser Ansicht zu, daß dem innern Acte die Bezeichnung sittlich böse ebenfalls zukomme; aber dieselbe kommt nach der Ansicht dieser Gelehrten dem innern Acte nur äußerlich und uneigentlich, nämlich als der bewirkenden Ursache des äußern formell und eigentlich sittlich bösen Actes zu; etwa so wie wir auch eine Speise gesund nennen, nicht als ob sie selbst im eigentlichen Sinne gesund wäre, sondern nur deshalb, weil sie dazu beiträgt, die Leibesgesundheit in uns zu erhalten oder zu fördern, oder falls diese Schaden genommen hat, dieselbe wieder herzustellen.

Und man glaube ja nicht, daß sich für diese Ansicht gar nichts sagen ließe. Im Gegentheil spricht wenigstens in vielen Fällen ein scheinbar nicht zu verachtender Grund für sie. Einmal ist die äußere That dasjenige, was gar oft zunächst als verboten erscheint zB. beim Diebstahl. Von dieser Thatsache geht diese Anschauung als von ihrer Grundlage aus. Denn wenn die äußere That das zunächst und um seiner selbst willen Verbotene ist, wie kann man sich dann weigern, in ihr den eigentlichen Träger der sittlichen Bosheit zu sehen, wofern in ihr nur auch jener Grad von Freiheit entdeckt werden kann, ohne welchen allerdings jegliche Sittlichkeit aufhört? Aber ein solcher Grad von Freiheit läßt sich in ihr leicht nachweisen. Denn zur Sündhaftigkeit einer menschlichen Handlung genügt im allgemeinen eine geringere Freiheits- und Willensbethätigung als zu deren sittlichen Gutheit. Das Gute muss positiv und um seiner selbst willen verlangt und gewollt werden, um dem Acte seine eigene Gutheit mitzutheilen. Das ist beim sittlich verkehrten Act nicht nothwendig. Damit eine Handlung sittlich verkehrt sei, genügt es vollkommen, sie überhaupt frei zu wollen. Das läßt sich aber auch von der äußern bösen That behaupten. Sie wird nämlich mit Freiheit gewollt. Und um so weniger können wir uns gegen diese Auffassung sträuben, als wir uns zu der Ansicht bekannten[1]), auch dem innern Willensacte komme die Bezeichnung frei nur durch äußere Denomination von der freien Potenz zu.

Indessen, wie verführerisch dieser Grund auch lauten mag, haltbar ist er nicht. Fürs erste ist er gewiss nicht allgemein giltig.

[1]) Vgl. diese Zeitschrift. 11 (1887) 268 ff.

Digitized by Google

Denn es gibt manche sittlich schlechte Handlungen, welche ihrer Natur nach nicht einmal nach äußerer Verwirklichung streben, sondern im Innern abgeschlossen sind, wie zB. der Neid und der Hass als solcher. Andere sittlich schlechte Acte zielen zwar an sich zur Verwirklichung nach außen, aber sie erreichen ihr Ziel nicht. Sind nun etwa diese unvollendeten Acte weniger oder blos uneigentlich sittlich böse? Im Gegentheil stehen sie sofort als sittlich böse Handlungen vor unserm Geiste, sobald sie von uns als frei gewollte erfaßt werden, wie sehr sie dann auch ihres Abschlusses in einer äußern bösen That entbehren mögen. Und so stehen auch alle jene innern Acte, welche sich in einer äußern bösen Handlung thatsächlich vollziehen, sofort als eigentlich böse vor unsern Augen; auch wenn wir ganz von ihrer äußern Verwirklichung absehen. In der That ist es sittlich an sich ganz gleichgiltig, ob solche Willensacte ihr Ziel, die äußere That, erreichen oder durch zufällige Umstände gehindert es verfehlen.

Der ganzen Anschauung liegt, wie es scheint, eine falsche Auffassung von der Art und Weise zu Grunde, wie sich der Wille in sittlichen Acten zu bethätigen hat, Und das war zum Theil der Grund, weshalb wir diese Ansicht angeführt haben. Obschon nämlich das Prädicat frei dem innern Willensacte nicht ohne äußere Denomination zukommt, so ist ihm doch ein anderes wesentliches Element des freien Willensactes, die lebendige Willensneigung (das voluntarium) zum betreffenden Objecte, wahrhaft und vollkommen innerlich, ja sie ist der Willensact selbst. Ist nun auch zuzugeben, daß nicht ganz dieselbe Willensbethätigung bei sittlich guten und bei sittlich bösen Handlungen nothwendig ist, ja ist dieses sogar als eine ganz unmögliche und absurde Forderung abzuweisen[1]), so ist es doch auf der andern Seite als eine ganz berechtigte Forderung anzuerkennen, daß man wenigstens im allgemeinen eine gewisse Uebereinstimmung zwischen sittlich guten und sittlich schlechten Handlungen zu wahren hat. Denn eine gewisse generische Uebereinstimmung kann man beiden Arten von Acten nicht absprechen. Doch von dieser Ansicht genug. Andere wollen den unmittelbaren Träger der eigentlichen sittlichen Bosheit im Willensvermögen erkennen. Daß der Wille wenigstens der mittelbare Träger der eigentlichen sittlichen Bosheit ist, unterliegt gar keiner weitern Controverse. Denn sogar für den Fall,

[1]) *Pseudo-Dionysius*, De div. Nom 4, 19 (Migne PG 1, 715).

Digitized by Google

daß der Willensact der unmittelbare Träger derselben wäre, wie er es denn in der That nach unserer Ueberzeugung ist, so ist doch offenbar der Wille ihr mittelbarer Träger.

Wie ist man aber zu der seltsamen Ansicht gekommen, nicht den sündhaften Act selbst, sondern den Willen zum unmittelbaren Träger der formellen Bosheit der sündhaften menschlichen Handlung zu machen? Man hatte sich einmal die Ansicht gebildet, es sei aus verschiedenen Gründen absolut nothwendig, die formelle Bosheit als eine Privation im strengen scholastischen Sinne aufzufassen, und da man sah, daß es rein unmöglich sei, eine solche Privation im sündhaften Acte nachzuweisen, so verfiel man auf den Gedanken, ihren Nachweis im Willen zu versuchen[1]). Und um ein paar Scheingründe ist ein genialer Mann nie verlegen. Suarez führt, wo er diese Ansicht erwähnt, zwei Gründe für dieselbe an. Der Wille, sagt er, ist schon in sich böse dadurch allein, daß er eine böse Handlung, ein böses Wollen von sich ausgehen läßt, also wird er es nicht erst durch die böse Handlung. Allein genauer besehen, geschieht ja eben dieses Ausgehenlassen des Actes vom Willen auf active Weise d. h. durch den bösen Act oder seine Setzung selbst. Wenn also durch dieses Ausgehenlassen des Actes der Wille formell böse wird, so wird er formell böse durch den Act, durch das Handeln, und zwar durch den Act insofern er vom Willen stammt und in ihm bleibt und durch gar nichts anderes. Dann folgt aber auch, daß die formelle Bosheit eher im Acte ist als im Willen.

Aber besteht denn die formelle Bosheit des sündhaften Actes nicht darin, daß sich der Mensch dem göttlichen Gesetze nicht conformiert? Da nun weiterhin die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetze im Willen ist, so wird denn doch wohl auch die Nichtübereinstimmung mit demselben zunächst im Willen zu suchen sein. Dieser zweite Grund ist noch unbedeutender als der erste. Denn wenn in der That von einer wahren und wirklichen Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Gesetze und der Sittenregel die Rede sein soll, so findet diese nur vermöge eines wirklichen mit dem göttlichen Gesetze und der Sittenregel übereinstimmenden Willensactes statt. Wenn aber das, so müssen wir einen analogen Schluß machen auf die Nichtübereinstimmung mit

[1]) Vgl. *Gregor. de Valent.* in 2 dist. 35 q. 1 art. 2; *Occam* Quodl. 3 q. 14; 4 q. 6; *Molina* p. 1 q. 5; u. A.

Digitized by Google

dem Sittengesetz, welche sich im bösen Acte findet. Auch sie wird sich in diesem und durch diesen wahren und wirklichen bösen Willensact vollziehen. Dies alles findet darin eine weitere Bestätigung, daß, wie wir zeigen werden, die dieser Ansicht zu Grunde liegende Behauptung, die formelle Bosheit der menschlichen Handlungen bestehe wesentlich in einer eigentlichen Privation, weder festgehalten zu werden braucht, noch auch festgehalten zu werden verdient. So bleibt also nur der sündhafte Act als unmittelbarer Träger der sittlichen Verkehrtheit übrig, und das ist in der That die Ansicht der größten und der meisten Theologen. Ohne Zweifel war dieses die Ansicht des hl. Thomas, wie sich klar an allen Stellen zeigt, wo er diesen Gegenstand behandelt[1]).

3. Nachdem wir als unmittelbaren Träger der formellen und eigentlichen sittlichen Bosheit den sündhaften Act bezeichnet haben, treten wir nunmehr an die Hauptfrage heran, was denn die sittliche Bosheit in sich sei. Wer die von uns oben (n. 1) hervorgehobenen Gesichtspunkte auch nur einiger Aufmerksamkeit gewürdigt hat, wird die Schwierigkeit und Dunkelheit dieser Frage nicht verkennen. Wir können aber dem dort Gesagten noch einen neuen Gesichtspunkt hinzufügen. Wenn sich auch die menschliche Willensthätigkeit jenen immanenten und allgemeinen Gesetzen nicht entziehen kann, welche jede Natur beherrschen und als unverbrüchliches Gesetz vom Urheber der Natur in jedes Wesen hineingelegt sind, so kann sie sich doch von jenen besondern Gesetzen entfernen, welche den Willen als freie Fähigkeit in ihrer Weise leiten sollen. Und eben das geschieht in der Sünde. Das Regellose muß aber seiner Natur nach wirr und dunkel sein. Wir sind deshalb weit von der Anmaßung entfernt, etwas sagen zu können, was dieser Materie die ihr eigenthümliche Dunkelheit vollständig benehmen wird; doch hoffen wir etwas Licht über diesen Gegenstand zu verbreiten.

Die erste Ansicht nun, welche sich uns in der vorliegenden Frage zur Erörterung darbietet, ist diejenige, welche sowohl von den jüngern Thomisten als auch von andern namhaften Theologen

---

[1]) Vgl. unter anderm I 2, 18 19 20; De Malo q. 2 a. 3; Contra Gentes III 6 10. Hier lesen wir folgendes: Relinquitur igitur, quod morale vitium *in solo actu voluntatis principaliter invenitur* et rationabiliter, cum ex hoc actus moralis dicatur, quia est voluntarius. In actu igitur voluntatis quaerenda est origo et radix peccati moralis.

Digitized by Google

häufig vertreten wird, und die man auch Scotus zuschreibt[1]). Dieser Meinung zufolge soll die formelle sittliche Bosheit der Begehungssünde eigentlich und an erster Stelle in einem positiven physischen Sein, in einer absoluten Realität als solcher bestehen, von welcher dann weiterhin einige Thomisten lehren, sie sei als physisch realer Modus des sittlich schlechten Actes aufzufassen[2]).

Als Urheber dieser Sentenz wird allgemein Cajetan genannt. In der That trägt er sie vor in seinem Commentar zur Summa des hl. Thomas[3]).

In demselben Commentar[4]) hatte Cajetan die Stellen angegeben, wo diese Ansicht nach seinem Dafürhalten ausdrücklich vom hl. Lehrer vorgetragen wird. Denn wie Cajetan bemerkt, würde er ohne die Autorität des Aquinaten niemals gewagt haben, diese Lehre aufzustellen. Sie erschien ihm mithin als sehr gewagt[5]).

---

[1]) Man verweist auf Quodlib. 18 a. 1 und dist. II 41 quaest. unica. Scotus theilt indessen in Wirklichkeit diese Ansicht nicht, wie das Suarez aaO. disp. 7 s. 3 n. 2 überzeugend nachgewiesen hat. Vgl. auch Mastrius aaO. [2]) S. *Salmantic.* De Vitiis et Peccatis disp. 6 dub. 4 n. 63 ss. — Tanner (Theol. Schol. tom. 2 disp. 2 q. 5 dub. 2 n. 18) weist nach, daß Cajetan unmöglich an einen solchen Modus gedacht haben kann. [3]) Cave in tractatu de vitiis et peccatis ne erres in principio, putans vitium et peccatum habere tantum rationem mali ratione privationis. Oportet namque dicere, quod *peccatum est actus malus* dupliciter: scilicet *contrarie* et *privative*.. Est autem inter has duas mali rationes tanta differentia, quod prima ut dictum fuit, *est res quaedam positiva et a Deo* etc.; quod secunda est nihil et non a Deo. Prima quoque est prior naturaliter secunda, et fundamentum ejus: eo quod omnis actus malus est actus contrarius alicui virtuti; et ad hujusmodi contrarietatem sequitur privatio debitae rectitudinis. Prima rursus spectat ad conversionem, secunda autem ad aversionem inventam in peccato: et utraque vocatur inordinatio; sed prima contrarie, secunda privative: quamvis usitato vocabulo, cum de peccato est disputatio, inordinatio, deformitas, malitia, ratio mali, et si quid est hujusmodi, privative sumantur.. Et hoc bene nota et fige menti, si vis authorem intelligere et si vis contradictores convincere, et naturas vitiorum oppone; et cum oportebit fateri vitia esse vere contrarias naturas positivas virtutibus in genere qualitatis; et cum contraria sint formaliter contraria, cogentur idem dicere de actibus eorum formaliter, ex quibus generantur et quos eliciunt. I 2 q. 71 a. 6. Cf. in eodem articulo „pro quanto". Cf. ibid. ad q. 79 a. 1. [4]) I 2 q. 18 a. 5. [5]) Die betreffenden Stellen finden sich in der theol. Summa I q. 48 a. 1 ad 2,

Digitized by Google

Was nun zunächst den Lehrgehalt dieser Stellen aus den zwei Summen angeht, so spricht der hl. Thomas an beiden dasselbe aus, und zwar folgende vier Punkte. 1. Gut und böse sind auf ethischem Gebiete constitutive Differenzen. 2. Diese Eigenschaft, auf ethischem Gebiete constitutive Differenz zu sein, kommt dem Guten durch sich selbst zu, dem Bösen aber nur insoferne als mit der Verfolgung eines Gutes oder eines Zweckes die Vernunftordnung verletzt wird. Deshalb ist 3. das Böse nicht an sich und blos als solches, sondern wegen des mit ihm verbundenen Guten eine constitutive Differenz für die moralischen Handlungen. Hierauf schließt der hl. Lehrer den Artikel der quaest. 48 mit folgenden Worten ab: Unde malum, inquantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti. Hieraus ergibt sich 4. daß jeder sündhafte Act der ihm zukommenden sittlichen Gutheit entbehrt. — Diese selbe Lehre ihrem ganzen Umfange nach trägt nun allerdings der englische Lehrer an gar vielen Stellen vor[1]); und wer könnte dieselbe im wesentlichen bezweifeln? Ist sie ja in der Hauptsache dem innersten Wesen der Dinge entnommen. Aber ich glaube, daß Cajetan in derselben etwas zu viel gesehen hat. Nach unserer Ueberzeugung lehrt der hl. Thomas an dieser wie an vielen anderen Stellen im wesentlichen nichts mehr und nichts weniger als folgendes: Soll ein sittlich verwerflicher Act zustande kommen, so muss dem Menschen ein Gut als bestimmtes Formalobject vorschweben, mit dessen Erstreben oder Wollen, wenigstens im Concreten, eine Verletzung der Vernunftregel oder der Vernunftordnung gegeben ist; und dieser Act, obschon direct auf etwas Gutes gerichtet, ist formell sittlich verwerflich oder böse, weil dieses Wollen von etwas Gutem im Concreten zugleich ein Wollen der Verletzung der Vernunftordnung oder des Gesetzes irgendwie einschließt; wenn dann auch schon seine constitutive Differenz primär und physisch im Streben nach dem betreffenden sogearteten Gute gefunden werden muss[2]). Würde

und in der philosophischen Summa Contra gent l. 3 c. 9. Vgl. auch I 2 q. 72 a. 1 § „Ad evidentiam" u. ff.

[1]) Vgl. zB. De malo q. 3 a. 2 ad 1. Ad primum igitur dicendum est, quod homo qui peccat licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum scilicet magis eligit deformitatem peccati incurrere quam ab actu cessare. Ferner Contr. gentes l. 3 c. 6. [2]) In moralibus

Digitized by Google

nun wohl der hl. Thomas die constitutive Differenz des sittlich bösen Actes in dem mit der Verletzung der Vernunftregel verbundenen Guten, und nicht vielmehr im formell Bösen als solchem gesucht haben, wenn er wirklich so absolut mit Cajetan der Ansicht gewesen wäre, dieses sei seiner Natur nach eine positive physische Realität *als solche*?

4. In der That hat diese Ansicht auch gar große Bedenken wider sich. Wenn die formelle Bosheit des sittlich verkehrten Actes wirklich eine positive physische Realität als solche ist, so ist schwer zu begreifen, wie Gott nicht als wahrer und eigentlicher Miturheber, als wahre und eigentliche Mitursache der Sünde als solcher dasteht. Wir sagen nicht blos: der sündigen That, insofern sie Sein und Act ist, sondern der Sünde selbst. Daß diese Unterscheidung der sündigen That als Sein und Act und formell als Sünde nicht an und für sich hohl sondern begründet sei, daß das eine nicht das andere nothwendig einschließe, gestehen wir gerne zu, und es geht schon daraus hervor, daß der hl. Thomas das erstere, nämlich die sündige That als Sein und Act sei von Gott verursacht, als Lehre der katholischen Kirche vorträgt, während er letzteres als eine blasphemische Häresie brandmarkt. Aber diese Unterscheidung scheint Cajetan nicht geltend machen zu können. Denn dieses positive physische Sein, welches nach ihm *als solches* die Sünde und die formelle Bosheit der Sünde selbst ausmacht, muss nothwendig von Gott mit hervorgebracht werden, es stammt nothwendig als solches von Gott. Und das sagt auch Cajetan selbst mit ausdrücklichen Worten. Denn weil es als solches, absolut in sich betrachtet, die Sünde und die formelle Bosheit der Sünde ist, wie kann man da noch in Abrede stellen, daß Gott, wie er der Urheber dieser Realität ist, so der Urheber der Sünde und ihrer formellen Bosheit selbst sei[1])?

Dieser Schwierigkeit suchen nun unter andern auch die Theologen von Salamanca durch folgende Bemerkung die Spitze abzubrechen. Damit überhaupt etwas unter die göttliche Allmacht falle, müsse es auf Gott als letztes Ziel bezogen werden können. Ein Gegenstand, welchem diese Beziehungsfähigkeit mangle, könne in-

ad positionem alicujus modi vel speciei vel formae sequitur privatio debiti modi aut speciei aut ordinis. Et ex eo quod positive in actu invenitur, recipit actus speciem; sed ex privatione sequente dicitur malus. De Malo q. 1 a. 4 ad 8. [1]) Vgl. I 2 q. 71 l. c.; ibid. q. 79 l. c.

Digitized by Google

soweit ihm diese abgeht, gar nicht Gegenstand der göttlichen Allmacht sein, könne von ihr unter diesem Gesichtspunkte gar nicht berührt und verursacht werden. Darum sei auch die formelle Bosheit des sündhaften Actes nicht Gegenstand der göttlichen Allmacht, noch werde sie von ihr als solche irgendwie berührt und verursacht, obschon die ganze Realität, die mit ihr identisch, ja die sie als solche selbst ist, von Gott unmittelbar verursacht wird. Denn die formelle Bosheit als solche kann allerdings auf Gott als letztes Ziel nicht bezogen werden[1]).

Uns scheint aber, daß aus dem ersten unbestreitbaren Obersatze: Damit überhaupt etwas unter die göttliche Allmacht falle, muss es auf Gott als letztes Ziel bezogen werden können, nur eine richtige Folgerung gezogen werden kann, daß nämlich die Ansicht des Cajetan in der Fassung, wie sie von ihm vorgelegt wird, falsch ist. Man vergeudet in der That Zeit und Kraft, wenn man meint, man könne glaubhaft machen, es ließen sich in einer einfachen absoluten Entität, welche als solche die formelle sittliche Bosheit ausmacht, absolute und entitative Momente unterscheiden, welche von der göttlichen Allmacht herrühren, und wieder andere rein physische absolute Momente, welche nicht von ihr verursacht werden. Durch ähnliche Unterscheidungen ließe sich ja auch leicht der Beweis erbringen, der Mensch, der sündigt, sei nicht der Urheber der Sünde als solcher. Aber, sagt man, die hinkende Bewegung ist doch auch nur eine einzige untheilbare Bewegung, und nichtsdestoweniger schreiben wir dieselbe mit Recht zwei Factoren zu. Der eine Factor bringt die hinkende Bewegung hervor gerade insofern sie Bewegung ist: dieser Factor ist die Bewegungskraft im lebendigen Körper; dem andern Factor aber verdankt sie das Hinkende, also Unvollkommene, und dieser Factor ist das verkümmerte Bein. Indessen wie sehr dieser Vergleich sonst in der uns beschäftigenden Materie verwendbar sein mag, hier paßt er nicht. Denn es läßt sich in Bezug auf jene physische Realität kein Subject denken, welches sie so modificierte, daß sie erst durch diese Modification zur formellen Bosheit würde. Im Gegentheil, so wie sie aus dem Willen hervorgeht, von ihm gesetzt wird, muss sie schon als solche die formelle Bosheit sein. Oder welches wäre hier das modificierende Subject? etwa der Wille?

[1]) Vgl. aaO. n. 88 u. 89.

Digitized by Google

Der ist aber an sich nicht verkehrt, sondern wird erst durch sie d. i. durch diese Entität verkehrt. Also das Beispiel von der hinkenden Bewegung hinkt gerade in demjenigen Punkte, auf welchen alles ankommt.

Was Cajetan selbst vorbringt, läuft wesentlich auf dasselbe hinaus. Er sucht nämlich diese Schwierigkeit (ad q. 79) dadurch zu heben, daß er behauptet, besagte absolute Realität stamme vom Willen als einem agens deficiens d. h. von einem solchen, welches nicht alles thut, was ihm unter den gegebenen Umständen zu thun obliegt, und so sei jene Entität nur insofern zugleich von Gott als sie vom Menschen als Handelnden stammt, nicht aber insofern sie vom Menschen als mangelhafter Ursache (a deficiente) herrührt. Aber ich muss gestehen, daß mir diese Unterscheidung in der Lehre des Cajetan unanwendbar vorkommt. Denn wenn einmal angenommen wird, daß es eine einfache physische Realität gebe, welche als solche rein absolut betrachtet die Sünde und die sittliche Bosheit ist, daß ferner diese Realität, wie das ja absolut nothwendig ist, von Gott mitverursacht wird, so wird sich die Folgerung wohl nicht vermeiden lassen, daß Gott Mitursache der Sünde als solcher und im eigentlichen Sinne des Wortes sei. Diese Schlußfolgerung ist allein schon imstande, uns gegen die Aufstellung Cajetans in der Form, die er ihr gegeben hat, oder wie sie wenigstens gewöhnlich verstanden wird, ablehnend zu verhalten.

Nun scheint aber auch noch obendrein der Hauptgrund, welcher für diese Ansicht angeführt wird, nicht ganz stichhaltig zu sein[1]). Er lässt sich in folgender Form wiedergeben. Der sittlich verwerfliche Act strebt als lebendige Willensrichtung einem Objecte zu, welches als sittlich böse und der Tugend entgegengesetzt vor unserm

---

[1]) Vgl. *Salmant.* n. 88; *Billuart*, De peccatis et legibus diss. I a. 3 § 1. Um zu zeigen, daß ihre Unterscheidung ein solides Fundament im hl. Thomas habe, führen die Thomisten folgende Stelle an: In actione deformitati conjuncta id, quod est actionis, facit Deus; et quod est deformitatis, non facit. Etsi enim in aliquo effectu plura *inseparabiliter* sint conjuncta, non oportet, ut quidquid est causa quantum ad unum, sit etiam causa quantum ad alterum. Ideo quod est de deformitate non Deum habet causam sed liberum arbitrium. Diese Lehre des hl. Thomas ist zweifellos, aber man beachte, daß inseparabiliter nicht so viel wie identice ist. Im Falle Cajetans aber handelt es sich um Identität.

Digitized by Google

Geistesauge steht. Eine so beschaffene lebendige Willensrichtung aber kann nichts anderes als die formelle Bosheit selbst sein. Denn einmal wird jede Willensrichtung specifisch bestimmt vom Terminus, auf welchen sie sich bezieht. Dieser ist aber hier sittlich schlecht und der entsprechenden Tugend gerade entgegengesetzt. Sodann kann auch eine Willensrichtung, die auf ein erkanntes sittlich schlechtes Object gerichtet ist und ihm zustrebt, nur als eine in sich innerlich verkehrte und von der rechten Vernunftordnung abweichende bezeichnet werden. Demselben Gedanken kann man eine etwas andere Wendung geben. Die formelle Bosheit kann nur als eine Form oder Formalität aufgefaßt werden, durch welche zunächst der Act, dann der ganze Wille sittlich schlecht wird. Als eine solche Form muss aber die vitale Willensrichtung auf objectiv Schlechtes als solches aus den eben angeführten Gründen gelten. Dieses ist das Hauptargument für diese Ansicht. Denn was sonst noch vorgebracht wird, ist in der That von geringerer Bedeutung[1]).

Dieser Grund würde in der That von der größten Bedeutung sein, wenn der Terminus, von welchem in demselben die Rede ist, das Formalobject des Actes wäre. Das ist aber nicht der Fall. Das Formalobject ist vielmehr das Vergnügen oder ein zeitlicher Vortheil oder sonst ein commodum naturae Sittlich verkehrt ist aber der betreffende Act nicht sowohl wegen des Wollens dieses Formalobjectes an sich, sondern er ist es, weil das Vergnügen, der Vortheil usw. in einem Gegenstande (Materialobjecte) gesucht und gewollt wird, welcher entweder an sich böse ist, oder wenn er das auch nicht ist, wenigstens böse ist wegen der concreten Umstände, unter welchen es verlangt und gewollt wird. Nun kann man ohne Zweifel mit Recht sagen: Zugegeben, daß in physischer Beziehung und rein entitativ blos das Formalobject specifisch bestimmend auf den Act einwirkt, nichtsdestoweniger wird doch auch das Materialobject durch den betreffenden Willensact eigentlich und wirklich gewollt. Empfängt deshalb auch der Act seine ganze specifische Färbung (physisch und entitativ) allein vom Formalobject, so wird doch seine mehr physisch individuelle und concrete Eigenthümlichkeit durch die Richtung auf das Materialobject mitbestimmt. Mithin ist aber auch diese physisch mehr in-

[1]) Vgl. *Billuart* § 2. *Salmant.* n. 64 ss.

Digitized by Google

viduelle und concrete Eigenthümlichkeit etwas Positives und Physisches im betreffenden Acte.

Hier wird in der That, wie wir glauben, der Kern der Frage berührt. Von diesem Gesichtspunkte aus wird die Lösung der ganzen Frage anzustreben sein. Jedoch, wenn wir auch dieses gerne zugestehen, so können wir dennoch keineswegs auch ferner zugeben, es folge aus dem Gesagten, daß die formelle Bosheit des sittlich schlechten Actes in einer positiven Realität *als solcher* liege. Allerdings muss die formelle sittliche Bosheit in irgend einem Wollen liegen. Denn nichts ist der Sünde und darum auch der formellen Bosheit wesentlicher als das voluntarium und zwar das voluntarium liberum. Durch Wollen allein kann ja eine intentionale Vereinigung des Willens mit dem objektiv Sündhaften stattfinden. Durch diese intentionale Vereinigung aber wird der Wille eigentlich sittlich schlecht. Abominabiles facti sunt sicut ea, quae dilexerunt. Indessen wie das Formalobject des sittlich schlechten Actes (vgl. Contr. gentes 3, 9) an sich niemals böse ist, so ist auch manchmal nicht einmal das Materialobject desselben an sich sittlich böse, sondern dieses wird es erst im Concreten, durch äußere Umstände positiver oder negativer Art. Das ganze physische Sein eines solchen Wollens ist in dergleichen Fällen an sich durchaus gut oder wenigstens nicht schlecht. Mithin ist das physische Sein eines solchen Actes nicht von solcher Beschaffenheit, daß man mit Recht sagen könnte, in ihm als solchem sei die formelle Bosheit des unsittlichen Actes irgendwie enthalten. Freilich insofern der Mensch das eine wollend *moralisch und interpretativ* dasjenige mitwill, was mit dem einen nothwendig verbunden ist, können und müssen wir allerdings sagen, dieses interpretative Wollen der sittlichen Unordnung sei das formal Böse in dergleichen Handlungen[1]).

Von andern Acten der Sünde lässt sich hinwiederum nicht leugnen, daß in ihnen und durch sie ein Materialobject physisch und eigentlich gewollt wird, welches in sich böse ist. In dieses physische Wollen oder in diese vitale Tendenz ist dann freilich, wie wir glauben, die formelle Bosheit solcher Acte zu verlegen. Jedoch sogar in diesen Fällen scheint uns die Behauptung Cajetans

[1]) Vgl. außer den angeführten Stellen: De Malo q. 3 a. 2 ad 1; Contr. gentes 3. 6.

Digitized by Google

nicht ganz richtig. Denn was ist denn eigentlich Wollen? Besteht es etwa in jener physischen Realität, durch welche wir wollen, rein an sich und als solcher? Ebensowenig als das Erkennen jene accidentelle Realität (das medium quo), durch welche wir erkennen, an sich ist. Die species expressa, oder wie man es nennen will, ist nur insofern Erkennen, als sie vom Lebensgrunde des erkennenden Wesens ausgeht und in ihm verbleibt; losgelöst aber und getrennt von dieser lebendigen Verbindung verliert sie die ihr eigenthümliche Energie, ist eher alles andere als Erkennen. So ist auch jenes Sein oder jene Realität, durch welche wir wollen, nicht an und für sich schon Wollen, sondern in ihrem lebendigen Zusammenhange mit dem wollenden Princip. Und obschon daher in den Fällen, von welchen wir jetzt reden, die moralische Bosheit der Acte in einem wahren und wirklichen und zwar freien Wollen liegt, so liegt sie dennoch nicht in einer physisch realen Entität als solcher, sondern nur insofern als diese mit dem wollenden Subjecte in vitaler Weise verbunden bleibt sowie sie von ihm in vitaler Weise ausgeht, insofern sie im Concreten eben Wollen und nicht ein bloßes physisches Sein ist. Wenn also auch Gott durch seine Mitwirkung das wahrhaft und wirklich mit hervorbringt, durch welches der Mensch will und durch welches der Mensch eventuell sündigt, so bringt er doch keineswegs die Sünde als solche hervor, weil diese keineswegs in dem allein besteht, durch welches wir wollen, sondern wesentlich in unserm menschlich freien Wollen als solchem. Dieses aber geht als solches und adäquat allein vom Menschen aus und kann nur von ihm ausgehen. Er bedient sich zwar dabei der stets bereiten Mitwirkung Gottes zur Hervorbringung dessen, wodurch er selbst will. Dieses Mittel des Wollens ist aber an sich betrachtet noch gar kein Wollen, sondern blos insofern es vom Menschen in wahrhaft vitaler Weise, mit wahrhaft vitaler Determination mit hervorgebracht wird.

Auf diese Art glauben wir die größte Schwierigkeit dieser Controverse überwinden zu können, nicht nur ohne zu künsteln, sondern auch im Anschlusse an die anerkannten Grundsätze der Theologie und Philosophie. Doch darauf werden wir unten noch des genauern eingehen müssen.

Was werden wir aber auf Cajetans eigenen Hauptbeweis erwidern? Zur Bekräftigung seiner Ansicht berief er sich, wie wir gehört haben, auf die positive Natur der bösen Habitus, welche

Digitized by Google

durch sittlich schlechte Handlungen erzeugt werden, und welche dann späterhin bei der Setzung ähnlicher schlechter Handlungen mitwirken[1]). Wir erwidern darauf mit Rücksicht auf das eben Gesagte kurz folgendes. Was zuerst jene Habitus angeht, die jenen sittlich schlechten Handlungen entsprechen, welche ihrem ganzen physischen Sein nach nicht schlecht sind, so sind sicher auch sie ihrem ganzen physischen Sein und Wesen nach nicht schlecht. Es sind an und für sich sittlich ganz indifferente Neigungen zum Vergnügen usw., obschon sie, ähnlich wie der angeborene Zunder der Begierlichkeit, aus der Sünde stammen und wegen ihres Absehens von der Vernunftordnung obendrein zu ihr in gewisser Weise hinführen. Die der zweiten Classe von sittlich bösen Handlungen entsprechenden Habitus haben allerdings eine ausgeprägtere Hinneigung zum Bösen, ja sie können an sich blos dem Bösen dienen. Aber da sie kein Wollen sind, so entsprechen auch sie den sittlich bösen Handlungen nicht ganz und gar; ja sie sind ihnen eben in demjenigen Punkte unähnlich, wodurch jene eigentlich und formell böse sind; sie sind kein Wollen des Bösen. Es läßt sich mithin kein adäquater Schluß von den sittlich bösen Handlungen auf die schlimmen Habitus, und umgekehrt von diesen auf jene in unserer Materie machen. Das ist es, was wir auf das Hauptargument Cajetans zu erwidern hätten.

Was dann endlich die Lehre selbst anlangt, so möchten wir noch ausdrücklich bemerken, was man aus dem Gesagten schon abnehmen kann, daß wir uns gegen dieselbe nicht schroff ablehnend verhalten; aber es scheint uns, daß Cajetans Behauptungen, wenigstens wie man sie gewöhnlich versteht, der nöthigen Mäßigung entbehren. Das wird unten des weitern zu erörtern und klarzustellen sein.

---

[1]) Vgl. S. 35 Anm 3.

Digitized by Google

Die älteſten polniſchen Bisthümer.

Von **Auguſtin Arndt** S. J.

I.

Bis zur Zeit Mieceslaus' I war Polen der Welt unbekannt geblieben, und erſt mit dieſem Herrſcher trat es in die Reihe der älteren europäiſchen Staatengebilde ein[1]). Im Jahre 963 traf Graf Wichman, der nahe Verwandte Kaiſer Ottos I, auf einen Stamm der Slaven, den man Licivavici d. h. Lechen[2]) nannte, beſiegte ihren König Mieszek (Mieſchek[3]) oder Mieceslaus und tödtete deſſen Bruder. Noch in demſelben Jahre, wenngleich einige Zeit nachher, machte auch Markgraf Gero einen Eroberungszug, beſiegte die Wenden zwiſchen Spree und Oder und rückte dann ſelbſt ſiegreich in Polen ein. Mieceslaus muſste ſich ihm unterwerfen und anheiſchig machen, für das geſammte Land auf dem linken Ufer der Oder bis zur Mündung der Warthe unterhalb Küſtrin Tribut zu zahlen[4]). Herzog Boleslaus von Böhmen

---

Vorbemerkung. Die letzte verdienſtliche Arbeit hat nach Leporowski, De primis episcopatibus in Polonia conditis, Herbipoli 1874, Prof. Malecki geliefert: Koscielne stosunki w pierwotnej Polsce (Przewodn. nauk. 1875). Der gegenwärtige Aufſatz ſchließt ſich im weſentlichen an die neuern Forſchungen Dr. Kentrzyńskis in den Monum. hist. Polon. und im Przegl. powsz. (1889, 3, 609 f. 4, 15 f.) an.

[1]) Damberger Synchron. Geſch. 5, 50. [2]) Damberger ſcheint an der Richtigkeit der Ueberſetzung zu zweifeln, indes hat Pertz vollkommen Recht. [3]) Bei Damberger Misca d. h. Mjesco. [4]) Vgl. *Naruszewicz* S. J., Historya narodu polsk. (Krakau 1859) 1, 46 62.

Digitized by Google

hatte bereits früher zum römischen Reiche in gleichem Verhältnisse gestanden und gerade durch dasselbe eine Macht und ein Ansehen erlangt, die Mieceslaus' Bewunderung erregten. Andererseits konnte der Herzog von Polen sich der Einsicht nicht verschließen, daß er vor den Angriffen Geros nur dann sicher war, wenn er das Christenthum in sein Land einführte. Deshalb[1]) ging er mit Böhmen ein Bündnis ein und erhielt, da er sich auch für seine Person dem Christenthum geneigt zeigte, die Hand der Herzogstochter Dobrawa (Donbrumka). Im Jahre 965 ward die Hochzeit gefeiert[2]) und noch vor Ablauf eines Jahres bekehrte sich Mieceslaus selbst zum Christenthum. So durfte er hoffen, nicht nur gleich Böhmen seinem Lande die nationale Selbständigkeit zu bewahren, sondern auch durch christliche Cultur und des Reiches Schutz und Freundschaft so zu erstarken, daß er allen benachbarten Slavenstämmen überlegen ward. Dem Beispiele des Fürsten folgte in der That bald das Volk, so daß das polnische Reich neben Böhmen zu einem Vorkämpfer und Hort des Christenthums berufen ward. Damit indes das Christenthum seine segensreichen Wirkungen äußern konnte, war es nothwendig, eine geordnete Hierarchie einzuführen und dem Volke Hirten zu geben, die es leiten konnten auf dem Wege des Heiles. Zu diesem Zwecke ward 968 in Posen der erste Bischof Jordan inthronisiert, der wie seine Geistlichen aus Deutschland[3]) stammte und dem Magdeburger Erzbischof als Metropoliten untergeben war. Im Jahre 973 nahm der Metropolit die erste Visitation der ihm untergebenen Diöcese vor, die das damalige ganze polnische Reich umfaßte[4]). Er hatte so Gelegenheit sich zu überzeugen, daß ein einziger Bischof nicht imstande war, die noch unvollkommene Bekehrung des Volkes zum gewünschten Ende zu führen und seinen Einfluss bis zu den äußersten Grenzen geltend zu machen. Auch Mieceslaus erkannte diese Nothwendigkeit klar, und so kam noch zur Zeit seiner Regierung die Begründung eines zweiten Bisthums zustande. Dies Bisthum war Krakau. Noch vor nicht allzu langer Zeit war man der Ansicht, die Landschaft und Stadt Krakau habe damals zum Herzogthum Böhmen gehört und sei mithin kirchlich

[1]) Damberger 5, 342. [2]) Chron. Sendziv. (Mon. Pol. 2, 872), Chron. Gnesn. (Mon. 3, 42). [3]) Nicht aus Böhmen, wie P. Damberger vermuthet. [4]) Monum. Pol. 5. 878

Digitized by Google

dem Prager bischöflichen Stuhle untergeben gewesen[1]). Der Grund dieser Meinung war der Vorgang des böhmischen Geschichtschreibers Cosmas, der sich auf eine nunmehr als unecht nachgewiesene Stiftungsurkunde des Prager Bisthums stützte, die wahrscheinlich erst um das Jahr 1086 angefertigt ist. Die Ansicht, Krakau habe damals noch nicht zu Polen gehört, hat keine ausreichende Begründung mehr, und widerspricht nicht allein dem einmüthigen Zeugnisse der ältesten polnischen Geschichtschreiber, sondern wird auch durch die Thatsache widerlegt, daß Wladimir, Fürst von Kiew, den Lechen Przemysl, Czerwien und andere Städte abnahm, welche die polnischen Fürsten doch nur unter der Voraussetzung hatten einnehmen können, daß die ganze Gegend um Krakau und Sandomir in ihrer Gewalt war. Hatte Großpolen in Posen seinen Bischofssitz, so war es ganz naturgemäß, der zweiten nicht weniger großen Hälfte des Reiches einen eigenen Bischof zu geben.

Aber war nicht nach polnischen Zeugnissen erst Boleslaus der Begründer des Krakauer Bisthums?[2]) In der That war dies bisher die ziemlich allgemeine Ansicht, indes widerspricht dieselbe ebenso dem Zeugnisse des Martin Gallus wie bekannten Thatsachen. Nach dem Zeugnisse des Gallus hat Boleslaus nur die bald weiter zu besprechende Stiftung der Bisthümer Breslau und Kolberg und des Erzbisthums Gnesen vollzogen; also kann ihm das Verdienst der Gründung des Krakauer Bisthums nicht zugesprochen werden. Darauf aber, daß Mieceslaus den Krakauer Stuhl (mit Genehmigung der Kirche) errichtet hat, und auf das Jahr 984 weisen bestimmte und sichere Thatsachen hin. Am Anfang des Jahres 984 verließ Herzog Heinrich von Bayern nach dem Tode Ottos II (7. Dec. 983) Utrecht, wo er bis dahin unter Aufsicht des Bischofs Poppo geweilt. Saxo nennt diesen Poppo in seinen Annalen Bischof von Utrecht, indes wohl nur infolge eines mißverstandenen Textes Thietmars[3]). Lappenberg stellte

---

[1]) Vgl. Palacky, Gesch. von Böhmen 221; Damberger 5, 54. Die polnischen Geschichtschreiber protestierten von jeher dagegen (zB. Dlugosz) oder beschränkten diese Behauptung bedeutend, vgl. Ostrowski, Gesch. und Rechte der polnischen Kirche 1, 51 (polnisch), und Naruszewicz zu den Jahren 993—994. [2]) Thietmar erwähnt zuerst um das Jahr 1000 die Krakauer Diöcese, vgl. Naruszewicz 1, 60. [3]) Bischof von Utrecht (Trajectum) war 977—991 Volkmar, während die Diöcese Lüttich, das bisweilen Trajectum ad Mosam (? vielmehr Maastricht) genannt wird,

Digitized by Google

deshalb in seinen Anmerkungen zu dem Texte Thietmars bereits die Vermuthung auf, daß von Poppo, Bischof von Krakau, die Rede sei, eine Vermuthung, die bis zur größten Wahrscheinlichkeit wächst, wenn man annimmt, daß Poppo von seiner Diöcese noch nicht Besitz ergriffen hatte und deshalb ohne Angabe einer solchen hier schlechthin Bischof genannt wird[1]). Frägt man aber weiter nach der Ursache seines Aufenthaltes in Deutschland, so ist diese nicht schwer zu finden: Er suchte Ordensleute und Priester, ohne welche er in der ihm überwiesenen Diöcese eine Wirksamkeit zu üben nicht imstande war.

Wenngleich nun aus der ältesten Zeit keine Nachrichten über die Begrenzung und Ausstattung dieser Diöcesen erhalten sind, so lassen sich doch die Grenzen annäherungsweise bestimmen, wenn wir den Umfang des damaligen polnischen Reiches und die dem Gnesener Erzbisthum zugewiesenen in den Territorien dieser beiden Diöcesen gelegenen Güter ins Auge fassen. Das Krakauer Bisthum mußte demnach vor allem die Landschaften und Städte Sandomir, Krakau und Lublin umfassen; außerdem gehörten (nach dem diplomatischen Codex von Großpolen) zu derselben die Kastellaneien Sieradz, Spicimir, Rozprza, Lenczyc und Wolborg, d. h. die späteren Wojewodschaften Sieradz und Lenczyc, so daß die Krakauer Diöcese also das nachmalige Kleinpolen mit Ausnahme der ruthenischen Wojewodschaften umfaßte.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Posener Diöcese Großpolen als ihr Gebiet zugewiesen erhielt, mit Ausnahme von Kujavien und Masovien. Vor allem also gehörte das damalige Posen in seinem ganzen Umfange zur Diöcese, ebenso nach der Ausstattungsbulle aus dem Jahre 1136 die Kastellaneien von Gnesen, Ostrowo, Lenka, Nakel, Lencze, Kalisch, Czezram und Ruda (Wielne).

972—1007 von Notker geleitet wurde. Außerdem aber gab es im ganzen deutschen Reiche damals keinen Bischof des Namens Poppo, denn Poppo von Würzburg starb kurze Zeit vor Otto II (MG SS. 3, 767 Anm.).

[1]) Kod. dypl. Wielkop. I n. 7. Die Chronik Sendziwojs setzt die Gründung zwischen 970 und 980: Tunc etiam ecclesia Cracoviensis fuit fundata. Thietmar (4, 28) erwähnt Poppo als Bischof von Krakau um 1000, was Dr. Kentrzynski glaubwürdig findet (Mon. Pol. 3, 334 Anmkg). Die Kataloge I II der Krakauer Bischöfe kennen ihn nicht, III IV V haben ihn der Ungar.-poln. Chronik entlehnt (Mon. Pol. 1, 500) Vgl. weiter unten.

Digitized by Google

Daß auch Kujavien und Maſovien dazu gehören mußten, geht daraus hervor, daß das Warſchauer, urſprünglich Czerskiſche Archidiakonat, das zu beiden Seiten der Weichſel ſeine Jurisdiction übte, noch bis zum Untergange Polens einen Theil der Gneſener Erzdiöceſe bildete, was ſich nur dadurch erklären läßt, daß man annimmt, daß dieſe Länderſtrecke bei der Errichtung des Kujaviſchen und Plozkiſchen Bisthums bei Poſen geblieben war. So lange das Breslauer Bisthum noch nicht errichtet war, dehnten ſich beide Diöceſen bis zur Oder, der damaligen Grenze Polens, aus. Im Nordweſten war die Grenze des Poſener Bisthums nicht ſtets genau abgegrenzt, ſondern wechſelte mit dem Schickſal des Staates, je nachdem die Fürſten im Kriege ſiegreich waren oder mächtige Nachbaren die Oberhand gewannen.

Das iſt alles, was unter der Herrſchaft Mieceslaus' für die Ausbreitung des Chriſtenthums geſchah, denn die Erzählung von der Errichtung der ſieben Diöceſen, die man lange Zeit nach Dlugosz wiederholt, gilt jetzt allgemein als Fabel ohne Begründung[1]). Auf Mieceslaus folgte ſein Sohn Boleslaus Chrobry. Hatte Mieceslaus vor allem dafür Sorge tragen wollen, in der chriſtlichen Republik eine geachtete Stelle einzunehmen und ſeinen Beſitz geſichert zu ſehen, ſo konnte Boleslaus' ſtolzer Sinn es nicht ertragen, ſich von einer fremden Macht abhängig zu ſehen und ſelbſt auf geiſtigem Gebiete einen Deutſchen als Obern, als Metropolitan ſeiner Kirche zu haben. Nichts konnte ihm alſo erwünſchter ſein, als eine Gelegenheit ſich von dieſen Feſſeln zu befreien. Zunächſt aber galt es, ſich im eigenen Lande zu befeſtigen und ſeiner Würde jenes Anſehen zu verſchaffen, das allein die Königskrone zu geben vermochte. Vom Papſt zurückgewieſen[2]) wandte er ſich an Otto III. Der Kaiſer hoffte in der That ihn feſter an das Reich feſſeln zu können, und zog, angeblich um die Reliquien des heiligen Adalbert zu verehren, nach Polen[3]).

---

[1]) *Pagi*, Critica in annales Baronii ad a. 965 XI; Heyne, Geſch. des Bisthums und Hochſtiftes Breslau 1, 91. [2]) Baronius ad a. 1000. [3]) Imperator Otto desiderio experiendi ea quae fama de Boleslao diffuderat, Poloniam ingreditur, quasi B. Martyri Adalberto votivam exhibiturus reverentiam (Kadlubek). Simulque gloriosi Boleslai cognoscendi fama (Gallus).

Digitized by Google

Zur Zeit Mieceslaus' hatte Schlesien nur bis zur Oder zu Polen gehört, während der jenseits dieses Flusses gelegene Theil mit Breslau einen Theil von Böhmen ausmachte. Im Jahre 990 indes nahm Mieceslaus Niemcy zwischen Breslau und Neisse und machte sich zum Herrn von ganz Oberschlesien[1]). Nach dem Berichte des Martin Gallus eroberte er auch Pommern, das im Jahre 1000 längst in seinen Händen war, während 997 Danzig die Nordgrenze des Reiches bildete. Entweder hatte Boleslaus dies noch zu Lebzeiten seines Vaters bewerkstelligt, oder doch bald am Anfange seiner Regierung einen Zug in jenes Land unternommen, denn im Jahre 994 finden wir ihn bereits in Beziehungen zu Erich, dem Könige von Schweden, mit dem er seine Schwester Kunilda vermählte, die bald verwitwet, dann mit Swen von Dänemark verheiratet 998 den heiligen Kanut gebar — Verbindungen, die den Besitz der Meeresküste voraussetzen lassen. Um in den neu eroberten Ländern seine Macht fest zu begründen, beschloss er sie auf das Christenthum aufzubauen und gründete deshalb das Bisthum Breslau für Schlesien und Kolberg für Pommern, wie Gallus und Thietmar berichten. Der erste Bischof von Breslau ist nur dem Namen nach bekannt: Johann[2]); Bischof von Kolberg wurde ein geborener Hesse, Reinbern, der mit großem Eifer das Christenthum ausbreitete. Ueber die Grenzen des Kolberger Bisthums ist nichts Genaueres bekannt, nur das scheint sicher, daß es die Weichsel als Ostgrenze hatte. Besser sind wir über die Umgrenzung der Breslauer Diöcese unterrichtet, wenigstens aus späteren Documenten. Das erste ist die Confirmationsbulle Papst Hadrians IV vom 23. April des Jahres 1154[3]). Nach dieser Bulle umfasste das Breslauer Bisthum achtzehn Kastellaneien: Riezen (zwischen Brieg und Ohlau am rechten Ufer der Oder), Teschen, Grätz ($1\frac{1}{2}$ M. von Troppau), Troppau — im heutigen Oesterreichisch-Schlesien. Im heutigen Preußisch-Schlesien: Ottmachau, Oppau, Wartha, Nimptsch, Gramolin, Grödițzberg ($\frac{7}{4}$ M. von Goldberg), Striegau, Schweidnitz, Lähn, Godzinitz, Sobolewsk, Glogau, Schirokau, Militsch. Das Breslauer Bisthum

[1]) Vgl. Przegl. powsz. 1889 III 616. [2]) Die Erzählung von dem Bisthum in Schmograu ist jetzt allgemein aufgegeben. Siehe weiter unten. [3]) Nicht 1155, wie Dr. Kentrzynski will. Die Bulle ist abgedruckt bei Heyne 1, 105.

Digitized by Google

umfaßte also das ganze heutige Schlesien mit Ausnahme der zu den Erzbisthümern Olmütz und Prag gehörigen Striche. Von Teschen (mit Ausschluss der Decanate Beuthen und Pleß, die zu Krakau gehörten) zog es sich an der böhmischen Grenze entlang bis nach Wlan am Bober, da, wo dieser sich in die Oder ergießt. Im Osten grenzte das Bisthum Breslau an die Diöcese Posen, die Oder entlang bis unterhalb Glogau, indes ward diese Grenze mit dem Anwachsen der Macht der schlesischen Piasten noch immer weiter vorgeschoben.

So hatte denn Boleslaus bereits in den ersten Jahren seiner Herrschaft vier große Diöcesen in seinem Reiche, die von dem Magdeburger Erzbisthum abhängig waren. Aus diesen Banden frei zu werden, um dann auch staatlich eine volle Selbständigkeit zu erringen, war Boleslaus' fest verfolgte Absicht. Ein Ereignis kam ihm zu Hilfe, das er geschickt seinen Plänen dienstbar zu machen wußte. Am 23. April 997 hatte der heilige Adalbert, Bischof von Prag und vertrauter Freund Kaiser Ottos, den Märtyrertod erlitten. Boleslaus hatte seinen heiligen Leib aus den Händen der Heiden losgekauft und ihn zuerst in das Kloster Trzemeszno und bald darauf (am 6. Nov.) in die von Mieszek erbaute Basilika zu Gnesen übertragen. Die Gefährten des Heiligen waren, man weiß nicht genau auf welche Weise, frei geworden und glücklich nach Polen zurückgekehrt. Einer derselben, der leibliche Bruder des heiligen Adalbert[1]), Radzim (Radzym) oder Gaudentius, gleich angesehen in Rom wie am kaiserlichen Hofe, sollte an eben diesem Orte Erzbischof werden und unter seiner kirchlichen Oberhoheit das ganze Gebiet des gewaltigen Reiches bewahren. Zunächst also galt es, sich mit dem heiligen Vater zu verständigen. Gaudentius ging selbst nach Rom und erhielt daselbst im Jahre 999 die Ernennung und die bischöfliche Weihe[2]). Da der Kaiser, wie bereits oben erwähnt, eine Pilgerfahrt zum Grabe des heiligen Adalbert unternehmen wollte, ward beschlossen,

---

[1]) Qui etiam carne et spiritu duplex germanus fuit. Vit. S. Adalb. (Monum. 1, 172). [2]) Er unterschrieb sich in einem Schriftstück vom 2. Dec. 999 bereits: Gaudentius archiepiscopus S. Adalberti. Vgl. Monum. 3, 385, und Korytkowski, Katalog der Gnesener Erzbisch. (poln.) Die in den Chroniken vor ihm genannten angeblich älteren Erzbischöfe sind Erzbischöfe von Mainz (Siehe ebd.).

Digitized by Google

daß die Gründung des Erzbisthums und die Inthroniſation des erſten Oberhirten während der Anweſenheit des Kaiſers ſtatthaben ſollte. Im Jahre 1000 empfing Herzog Boleslaus den Kaiſer, der durch die Lauſitz kam, an der Grenze der Milzener im Gau Tideſin bei Ilva (wahrſcheinlich Halbau, 2 Meilen ſüdlich von Sagan) und geleitete ihn über Poſen nach Gneſen. Kaum hatte Otto, der damals im achtzehnten Lebensjahre ſtand, die Stadt vom weitem erblickt, als er vom Pferde ſtieg und betend, vom Biſchof Unger von Poſen empfangen und geleitet, ſeinen Einzug in die Kirche hielt. Alles ging nach Wunſch. Nur der Biſchof von Poſen war wenig zufrieden, hatte doch zuvor dies ganze Land zu ſeinem Sprengel gehört, und deshalb verblieb er unter dem Magdeburger Erzbiſchofe, während Reinbern von Kolberg, Poppo von Krakau und Johannes von Breslau dem neuen Erzbiſchof unterſtellt wurden[1]). Zwar ſtellte Innocenz II noch einmal auf die Bitte des heiligen Norbert vorübergehend (durch eine Bulle aus dem Lateran vom 1. Juni 1133) die Diöceſen Lebus, Pomeſanien, Poſen, Gneſen und Krakau unter die Metropolitan-Jurisdiction des Erzbisthums Magdeburg, indes läſst ſich nicht ermitteln, ob die Magdeburger Erzbiſchöfe wirklich noch einmal dazu kamen, dieſe Gewalt in Ausübung zu bringen[2]). Die Stiftung des Erzbisthums Gneſen und die Unterordnung der übrigen polniſchen Biſthümer (mit Ausnahme des älteren Biſthums Poſen) unter dieſes Erzbisthum war für Polen von hoher Bedeutung. Denn dadurch, daß Boleslaus I im Einverſtändniſſe mit Kaiſer Otto III in den zum Theil von ihm neu eroberten Provinzen neue Biſthümer errichtete, ſanctionierte der Kaiſer dieſe Eroberungen für den polniſchen Regenten, und indem er dazu mitwirkte, daß dieſe Biſthümer in kirchlicher Organiſation dem neugeſtifteten Erzbisthum Gneſen unterworfen wurden, half er ſelbſt das Band löſen, welches die polniſche Kirche an Deutſchland knüpfte[3]). Die

---

[1]) Thietmar 4, 28. Die Worte Thietmars laſſen den Sinn nicht zu, den ihnen Heyne mit Berufung auf andere Chroniken unterlegt: Eidemque (Radymo) subjiciens Reinbernum Salsae Colbergiensis ecclesiae episcopum, Popponem Cracuaensem, Johannem Wratislaviensem, Ungero Poznaniensi relicto. Dieſe Worte ſetzen das Beſtehen der Biſthümer bereits voraus und geben nur die Neuordnung an. [2]) Vgl. Roepell Geſch. Polens 1 Beil. IV S. 637. [3]) Ueber Ottos und Boleslaus' An-

Digitized by Google

neue Diöceſe war aus Beſtandtheilen der Poſener und Krakauer Diöceſen gebildet, wie ſich aus einer Bulle Innocenz' II über die Ausſtattung der Diöceſe ergibt. Der Poſener Diöceſe waren die Kaſtellaneien Gneſen, Oſtrowo, Lenk, Nakel, Lenſchiz, Kaliſch, Czezram und Ruda (Rudka) entzogen, während Krakau die Kaſtellaneien Sieradz, Spicimir, Malogot, Rozprza, Leſchnitz, Wolborg, Jarnow und Skrzynsk hatte zum Opfer bringen müſſen, ſo daß die Diöceſe von ihrem Urſprung an die Wojewodſchaften Gneſen-Kaliſch, Lenſchiz (Lenczyc) und Sieradz und einen Theil der Sandomirer (das ſpätere Kurzelow'ſche Archidiakonat) umfaßte. Da dem Erzbiſchofe von Gneſen in der genannten Bulle in allen ihm untergebenen Diöceſen Tafelgüter zugewieſen waren, hatte er ohne jede Beſchwernis die Möglichkeit, in den ihm unterſtellten Sprengeln ſeines Amtes zu walten[1]).

Die Abhängigkeit Poſens vom Erzbiſchofe von Magdeburg hatte Boleslaus aus Rückſicht auf den Kaiſer wohl oder übel zugeben müſſen, ſo wenig auch dieſelbe ſeinen weitausſchauenden Plänen entſprach. Hatte er unter Otto III ein Bündnis mit dem Reiche als förderlich angeſehen[2]), ſo benützte er, als Heinrich II fern war, die Gelegenheit, das als Lehen dem Kaiſer untergebene Böhmen zu erobern. Mußte er auch zeitweilig im Frieden von Poſen 1005 dieſe und andere Eroberungen wieder herausgeben, ſo gewann er doch im zweiten Feldzuge 1007 die ganze Lauſitz zurück. Der Erzbiſchof von Magdeburg Tagino kämpfte gegen ihn[3]). Dies war ihm ein erwünſchter Anlaſs Biſchof Unger von Poſen zu zwingen, ſich unter die Jurisdiction des Erzbiſchofs von Gneſen zu begeben. Mit Heinrich ſtand Boleslaus im Kriege; es war alſo für ihn im Augenblicke mit keiner neuen Gefahr verbunden, die kaiſerliche Autorität zu verachten; konnte er aber bei dieſem Schritte das Anſehen des Oberhauptes der Kirche gleichfalls ungeſtraft mit Füßen treten? Der heilige Stuhl verhängte über ihn die Excommunication, über ſein Reich das Interdict, Strafen, welche Gaudentius, der Erzbiſchof von Poſen ſelbſt ver-

---

theil an der Stiftung ſiehe auch Korytkowski, Leben der Erzbiſchöfe von Gneſen, Einleitg (Poln.).

[1]) Vgl. Przegl. powsz. 1889, 3, 621. [2]) Vgl. Naruſzewicz S. J. I ad a. 1000 n. 38 f. Damberger 5, 530. [3]) Thietmar 6, 24.

Digitized by Google

kündete[1]). Es wird Boleslaus zwar noch die Stiftung anderer Diöcesen zugeschrieben, jedoch mit Unrecht, wie wir weiter unten sehen werden.

II.

Fragen wir nach den ersten Bischöfen dieser neuen Kirchen und ihrer Thätigkeit, so geben uns die älteren Geschichtschreiber zwar die Namen derselben, ohne indes über ihr Wirken allzu glaubwürdige Nachrichten darzubieten. Der erste Posener Bischof war Jordan, der von 968—984 diese Diöcese regierte[2]). Sein Nachfolger war Unger, der am 9. Juni 1012 starb. Ihm folgt Roman, bis 1030[3]).

Der erste Krakauer Bischof war Poppo, ein Deutscher, der um das Jahr 984 das Bisthum in Besitz nahm und noch um 1000 am Leben war. Ihm folgte, unbekannt wann, Lambert, der bis 1030 regierte und den die Sage nach Rom gehen läßt, um für Mieszek die Königskrone zu erbitten. Auf Lambert folgte Rachelin. Bis vor kurzem war die Geschichte des Krakauer Bisthums nur aus spätern Quellen bekannt, indem man dieselbe besonders aus Dlugosz schöpfte, der seine Angaben selbst wiederum erst aus zweiter und dritter Hand hatte. Es ist nun dem Herausgeber der ersten Bände der Monumenta Poloniae gelungen, fünf Verzeichnisse der Bischöfe Krakaus zu entdecken, von denen drei zu einer andern Familie gehören als die übrigen zwei. Das erste findet sich von Arndt in den Mon. Germ. hist. SS. 19 p. 608 bereits abgedruckt. Das zweite, aus der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts, besitzt die kais. Bibliothek von Petersburg[4]); das dritte aus derselben Zeit befindet sich gleichfalls in der Hauptstadt Rußlands, während das vierte Eigenthum des Fürsten Czartoryski ist, und das fünfte der Ossolinski'schen Bibliothek in Lemberg angehört. Das erste Verzeichnis ist unzweifel-

---

[1]) Gallus 1, 10. Gallus gibt zwar die Ursache nicht an; indes ist es glaublich diese, da aus der ganzen Regierungszeit Boleslaus' über keine andere irgendwie gegen die Kirche feindliche Stellung berichtet wird. [2]) Nach Thietmar 6, 43 starb er (etwa) im Jahre 983, nach der Gnesener Urkunde (Mon. Pol. 3, 42) im Jahre 984. [3]) Vgl. Przegl. powsz. 1889, 3, 663 Anmkg. [4]) Abgedruckt nach einer Photographie in Mon. Pol. 3, 801.

Digitized by Google

haft das älteste, da es gegen 1266 auf Grund älterer Documente zusammengestellt ward, während das zweite etwas vor 1347 verfasst ist. Diese beiden Kataloge kommen denn für unsere Frage vorzüglich in Betracht. Katalog I: Haec sunt nomina Pontificum Cracoviensium: Prohorius. Proculphus. Poppo. Gompo. Rachelinus. Aaron archiepiscopus quintus etc. Katalog II: Prothorius 969 ordinatur, 16 annis vixit. Proculphus 986 ordinatur, 27 annis vixit. Poppo 1014 ordinatur et 8 annis vixit. Goppo 1023 ordinatur et 8 annis vixit. Rachelinus 1032 ordinatur et 13 annis vixit. Aaron(1046 ordinatur) archiepiscopus[1]) 12 annis vixit etc. Was die Kataloge von Prohor und Proculph sagen, ist nach dem Herausgeber Dr. Kentrzynski eine reine Fabel, während Gompo oder Goppo nicht Nachfolger des Poppo ist, sondern er selbst, dessen Namen man nur verdreht hat. Außer der Aehnlichkeit des Namens zeugt dafür, daß jeder von ihnen nach Katalog II—V eine genau gleiche Anzahl von Jahren regierte (nach II je 8 Jahre, nach III IV je 9 Jahre), nichts zu sagen von der innern gegenseitigen Abhängigkeit der letzten Kataloge.

Von den Breslauer Bischöfen sind uns aus der ältesten Zeit nur wenige Nachrichten erhalten. Der erste Bischof hieß Johannes, über dessen Lebensumstände nichts bekannt ist. In den Verzeichnissen, die uns erhalten sind, beginnt die Reihenfolge der Bischöfe erst mit der Zeit nach den Stürmen (Hieronymus 1051 bis 1062), wenngleich Heyne u. A. der Ueberzeugung sind, daß das Bisthum älteren Ursprungs ist. Dlugosz kennt den Bischof Johannes nicht, sondern gibt an der Spitze seines Kataloges eine Anzahl Namen, die in keiner Weise vor der Geschichte bestehen[2]).

Das Kolberger Bisthum hatte nur einen einzigen Bischof, da die Pommern das polnische Joch abschüttelten und den von Polen eingesetzten Bischof Reinbern vertrieben. Es hatte dies Ereignis wahrscheinlich um 1004 statt, da Thietmar um diese Zeit einen Caplan des Bischofs Reinbern erwähnt, der in Prag bei Boleslaus weilte, wahrscheinlich als Begleiter Reinberns selbst, welcher bald darauf (1008) mit der Tochter Boleslaus' nach Kiew zog, wo diese den Sohn Wladimirs Swientopelk heiraten sollte.

[1]) Ueber die Sage vom Erzbisthum Krakau siehe weiter unten.
[2]) Vgl. Heyne 1, 73.

Digitized by Google

In Kiew starb Reinbern im Gefängnisse, politischer Umtriebe verdächtig.

Der erste Erzbischof von Gnesen war Radsim (Radzym), nach Dr. Kentrzynski der Verfasser des ersten Lebens des heiligen Adalbert[1]). Er starb nach Thietmar und Dlugosz am 14. Oct. 1006, nach Dr. Kentrzynski erst 1007. Sein Nachfolger war ein Italiener Hippolyt, der bis 1027 regierte und nach welchem Bossuta den erzbischöflichen Stuhl bestieg.

Mit vielen Mühen und vielem Blutvergießen hatten Mieszek I und Boleslaus ihr Reich errichtet, das unter Mieszek II trotz aller seiner Bemühungen dem Untergange nahe kam. Nicht allein die politische Selbständigkeit, selbst das Christenthum kam in Frage. Etiam a fide catholica deviantes, erzählt Gallus, quod sine voce lacrimabili dicere non valemus, adversus episcopos et sacerdotes Dei seditionem inceperunt eorumque quosdam gladio quasi dignius peremerunt, quosdam vero quasi morte dignos viliori lapidibus obruerunt[2]). „Die alten Götter mochten in der Stille noch von vielen verehrt werden, das Christenthum nur durch Boleslaus' kräftige Herrschaft durchgeführt und aufrecht erhalten sein. Jetzt, als diese Gewalt verschwunden war und kein Fürst sich der Kirche annahm, traten die Anhänger des Heidenthums frei hervor und fanden bei der Nation, wie es scheint, weit verbreiteten Anklang. Die Last des Zehnten und anderer kirchlicher Abgaben, die Strenge, mit welcher Fürst und Geistlichkeit die Haltung der den Sitten des Volkes fremden christlichen Gebote zu erzwingen gesucht hatten, reizten zur Abwerfung auch dieses Druckes. Die Kirche konnte sich bei dem allgemeinen Umsturze der ganzen gesellschaftlichen Ordnung gegen diesen Angriff allein nicht halten[3])." Die grenzenlose Verwirrung und die schreckliche Lage des polnischen Reiches in einem völlig anarchischen Zustande benützte Herzog Bretislaus I von Böhmen. Wie ein brausender Strom, der seine Ufer durchbrechend in reißender Schnelle fruchtbare Felder und hoffnungsvolle Saaten vernichtet, fielen die Böhmen in Schlesien und Polen ein, um das doppelt zu vergelten, was Boleslaus Chrobry in Böhmen und Mähren

---

[1]) Dasselbe wird sonst dem Mönche Kanaparius zu Rom zugeschrieben. [2]) Vgl. Nestors Chronik, Jahr 6528. [3]) Roepell, Gesch. Polens 1, 7 (Hamburg 1840 I. Bd).

Digitized by Google

verübt hatte. Schlesien traf zuerst die Zerstörung. Breslau wurde erobert und in Brand gesteckt, Schlesien von Riezen bis Glogau fürchterlich verheert. Nach Breslau fiel Krakau. Von da zogen die verheerenden Eroberer nach Gnesen, von wo sie nicht allein die Gebeine des heiligen Adalbert, sondern auch sämmtliche Kirchenschätze mit sich fortführten und mit Beute beladen nach Böhmen zurückkehrten. In jener verhängnisvollen Zeit ist wahrscheinlich der Sitz des schlesischen Bisthums einige Zeit nach Schmograu bei Namslau und nach Riezen bei Brieg verlegt worden[1]). Der schreckliche Zustand schrankenloser Anarchie, welcher Polen in seinen Grundfesten erschütterte und jede gesetzliche Ordnung vernichtete, dauerte über sechs Jahre. Müde dieser trostlosen Lage schickten endlich die zu Gnesen tagenden Landstände 1039 Gesandte nach Deutschland zu dem seit seinem 17. Jahre dort weilenden Kasimir und seiner Mutter Richenza, um dem ersteren die Regierung anzutragen. Die allgemeine Stimme hatte sich derart zu seinen Gunsten ausgesprochen, daß er sich begnügen konnte, ein Gefolge von fünf- bis sechshundert deutschen Mannen mit sich zu nehmen. Kasimirs Bestreben war mehr darauf gerichtet, sein aus allen Fugen gerissenes Reich zu befestigen und christlich zu ordnen als die Grenzen desselben zu erweitern. Eher sich selbst als Kasimir hat Voigt beschimpft, sagt mit Recht P. Damberger, wenn er den gottseligen Fürsten „einen beschränkten Geist“ schmäht, „der an mönchischen Gottesdienst und klösterliche Uebungen gewöhnt sich mehr als im Waffenwerk in frommen Stiftungen von Klöstern, in Beschenkungen der Kirchen und in anderen Werken bußfertiger Frömmigkeit und Mildthätigkeit zu gefallen schien.“ Der Wiederhersteller eines Reiches ein beschränkter Kopf!

Das Krakauer Bisthum hatte gewaltigen Schaden erlitten und der Mangel an Geistlichen war so drückend geworden, daß Abt Aaron von Tyniez zugleich die Amtspflichten eines Bischofs von Krakau versehen musste[2]). Erst mit Aaron beginnen die Auf-

---

[1]) Heyne 1, 115. [2]) Wie Dr. Kentrzynski in den Mon. hist. Pol. 3, 323 f. nachgewiesen, war Aaron nie Erzbischof. Die ältesten Kataloge kennen ihn in der That nur als Bischof. Im zwölften Jahrhundert weiß man noch nichts von dem Erzbisthum, und dieser Irrthum entstand erst im dreizehnten Jahrhundert, wie es scheint aus einer angeblichen Bulle Benedicts IX sich herleitend, die Vincentius in sein Leben des hl. Stanislaus aufnahm, die indes nach ihrer ganzen Anlage sich klar als eine Fälschung

Digitized by Google

zeichnungen über die Krakauer Bischöfe zuverlässig zu werden. Wahrscheinlich waren Jahre vergangen zwischen seinem Amtsantritt und dem Heimgange seines Vorgängers, und in den Stürmen der Zeit waren alle kirchlichen Documente verloren gegangen und vernichtet worden. Hieraus erklärt es sich, daß wir inbezug auf seine Vorgänger nur auf Vermuthungen und Schlüsse angewiesen sind. Auf Aaron, der 1059 starb, folgte Zula oder Lambert (1061—1071), nach welchem der heilige Stanislaus (1072—1079) die Diöcese leitete. Sein Nachfolger Lambert (1083—1101) übertrug aus der bisherigen Kathedrale (minor) auf dem Felsen (na skalce) den Leib seines heiligen Vorgängers am 27. September 1088 in die neue auf dem Wawel von Ladislaus Hermann erbaute Kathedrale vom Titel des heiligen Wenceslaus.

Auch in Breslau war das Bisthum von Kasimir gleichsam neu gestiftet und dem Bischof Hieronymus übertragen worden. Schon im Jahre 1050 baute Kasimir eine ziemlich geräumige, wenn auch hölzerne Domkirche in Breslau, indes erst 1054 ward Schlesien nach einem zwei Jahre zuvor auf Kaiser Heinrichs III Verlangen geschlossenen Vertrag gänzlich geräumt. Von diesem Zeitraume an sind die Namen der Breslauer Bischöfe sämmtlich wohlbekannt. Auch hier begann das nationale Element nach Hieronymus' Tode sich geltend zu machen.

Die Aufgabe des Posener Bisthums war es, den christlichen Glauben von der Oder bis zu den Grenzen Lithauens und Preußens zu tragen. Wie furchtbar auch hier die Wuth der Zerstörung tobte, geht daraus hervor, daß von den bereits zahlreichen Klöstern[1]) keines sich zu retten vermochte. Der von Dlugosz genannte Bischof Benedict (1034—1048) ist nach Dr. Kentrzynski wohl um ein und ein halbes Jahrhundert später anzusetzen. Mit Posen theilte, wie bereits gesagt, Gnesen gleiches Loos. Erst in

---

erweist. Vielleicht sollte dieselbe wie Dr. K. vermuthet, zur Erlangung der erzbischöflichen Würde für Ivo dienen, der bei Papst Gregor IX 1229 um dieselbe nachsuchte, indes vor Erledigung der Angelegenheit starb. — Außerdem existiert in der Capitelsbibliothek zu Krakau ein Manuscript aus dem neunten Jahrhundert, in welches eine dem Aaron gleichzeitige Hand des eilften Jahrhunderts eingeschrieben hat: Aron EP. S. (Polkowski Katal. Renkopis.)

[1]) Vgl. über diese Przegl. powsz. 1889, 3, 625 f.

Digitized by Google

den nächsten Jahren nach 1060 ward die Kathedrale wieder aufgebaut, da wir in einem Jahrbuche die Consecration unter dem Jahre 1064 aufgezeichnet finden, und gewiss ward dieser Neubau in sehr bescheidener Weise bewerkstelligt, da bereits Fürst Ladislaus Hermann am Ende des zwölften Jahrhunderts der Consecration einer neuen Basilika daselbst beiwohnte. Wann der Erzbischof Bossuta, der 1027 den Stuhl von Gnesen bestiegen, starb, ist nicht bekannt, wahrscheinlich indes ist es, daß sein Tod in die Zeit der erzählten Wirren traf[1]). Als erster Erzbischof nach der Herstellung geordneter Verhältnisse erscheint Stephan, der von Benedict IX (1033—1044) bestätigt wurde und nach Dlugosz 1058, nach Korytkowski 1059, nach Kentrzynski 1068 oder 1078 starb. Ihm folgte[2]) Bogumil bis 1092. Auf Bogumil folgt Martinus.

Beim Tode Kasimirs 1058 feierte das Christenthum bereits sein hundertjähriges Bestehen in Polen. Aber welche Veränderungen waren über die noch so junge Kirche bereits gekommen! Im Jahre 1000 zählte das Erzbisthum Gnesen noch drei Suffraganbischöfe, zu denen bald als vierter polnischer Bischof der von Posen hinzukam; im Jahre 1058 bestanden nur noch die Bisthümer von Krakau, Breslau und Posen unter dem Metropoliten von Gnesen; ein Bisthum war eingegangen, das von Kolberg. Zu Mieceslaus' und Boleslaus' Zeiten hatte Gnesen wenigstens drei, Posen vier, Krakau zwei, Breslau wenigstens ein Kloster besessen. Hatten sich auch drei Klöster noch in das eilfte Jahrhundert hinübergerettet und erweckte auch Kasimir ein viertes zu neuem Leben, so gründete er dennoch selbst keines[3]). Das gesammte Jahrhundert sah überhaupt nur zwei Klosterstiftungen, 1062 in Mogilno und gegen 1070 in Lublinitz. So war also die polnische Kirche nicht fortgeschritten, sondern zurückgegangen.

---

[1]) Dlugosz, Damalewicz u. A. geben das Jahr 1038 an. [2]) So berichtet der Katalog von Heiligenkreuz, der am Anfang des zwölften Jahrhunderts geschrieben ist. Siehe Dr. Kentrzynski im Przegl. powsz. Der von Korytkowski nach anderen Katalogen angeführte Peter soll nie existiert haben, da der Todestag, welchen Dlugosz angibt, der des Erzbischofs Peter ist, der gegen 1180 den Stuhl von Gnesen bestieg. [3]) Daß er Leubus nicht gegründet, siehe bei Heyne 1, 127.

Digitized by Google

III.

Die geringe Zahl der Bisthümer und ihre Verhältnisse blieben nicht lange in Rom unbekannt. Bereits im Jahre 1075 wandte sich Papst Gregor VII an Boleslaus den Kühnen mit dem Vorwurfe, „daß der Metropolit keinen festen Sitz habe, und daß die Bischöfe also für ihre Ordination sich einen Consecrator suchen müßten, auch im übrigen gegen die Regeln und Decrete der heiligen Väter frei seien, ohne einen Obern über sich. Dazu komme, daß es so wenige Bischöfe gebe, von denen jeder eine unverhältnismäßig große und bevölkerte Diöcese zu revidieren habe, und infolge dessen ein durchgreifendes Wirken ganz unmöglich sei. Um alles dies zu regeln, werde der Papst Legaten nach Polen senden, die entweder selbst die nöthigen Besserungen einführen oder aber geeignete Vorschläge dem heiligen Stuhle vorlegen sollen“ [1]). Wohl war die alte Kathedrale von Gnesen im Jahre 1039 zerstört, indes bereits im J. 1064 eine neue Basilika an deren Stelle erbaut worden; aber, entweder war noch keine Wohnung für den Erzbischof gebaut oder, was nach dem päpstlichen Schreiben richtiger erscheint, der Stuhl war damals nicht besetzt [2]). Der zweite Uebelstand, welchen Gregor VII erwähnt, war in der That unleidlich. Die polnischen Diöcesen hatten eine ungeheuere Ausdehnung; so umfaßte zB. die Posener Diöcese die gesammten Länder von der Oder bis zu den Grenzen Polens an der Narew und Nury, und stieß im Westen an die jenseits der Oder wohnenden Slaven, im Norden an die Pommern und Preußen, im Osten an die Jadschwingen. Da das Posener Bisthum zudem durch die Gnesener Erzdiöcese in zwei Hälften zertheilt war, so war der Sitz des Bischofs im westlichen Theile so weit von dem im Norden und Osten von Heiden umschlossenen und seiner Hilfe ganz besonders bedürftigen östlichen Theile entfernt, daß er dort so gut wie keinen persönlichen Einfluß zu üben vermochte.

Die Legaten rechtfertigten das Vertrauen, das Gregor VII in sie gesetzt, in vollem Maße. Auf ihre Veranlassung ward das Bisthum Płozk gegründet, welches den zwischen Weichsel, Narew,

[1]) *Migne* PL 148, 423. [2]) Nach Korytkowski wäre damal Peter I Bischof gewesen, über dessen fragliche Existenz oben das Nöthige gesagt ist.

Digitized by Google

Bug und Nury bis zur Ostgrenze und zu der wechselnden Nordgrenze des Reiches gelegenen Länderraum umfassen sollte, zu dem noch der (später Chelmer Landschaft genannte) nördlich von der Drewenz gelegene Strich hinzukam[1]). Daß Boleslaus es war, der diese Diöcese gründete, geht daraus hervor, daß sie um das Jahr 1000 noch nicht existierte, also der Wunsch Gregors VII, neue Diöcesen errichtet zu sehen, mit Hinblick auf die bereits genannten entstand. Zwar hat Dlugosz auch für Plozk eine ganze Reihe von italienischen Bischöfen, die er vom Papste dorthin seit 966 entsenden läßt, indes vergißt er, daß in Polen die Capitel den Bischof wählten, worauf der Metropolit ihn bestätigte[2]). Zudem rühmen alle polnischen Geschichtschreiber dem Boleslaus nach, daß er der erste war, der eine einheimische Geistlichkeit schuf und besonders die Bischofsstühle zum ersten Mal mit Polen besetzen ließ. Nun gibt Dlugosz selbst als ersten polnischen Bischof den vom Plozker Capitel erwählten Stephan an; dieser also war der erste, über den der polnische Geschichtschreiber in seinen Quellen eine Nachricht fand, während er die übrigen selbst reconstruierte. Die erste uns erhaltene Nachricht über das Bisthum Plozk stammt aus dem Jahre 1102, in welchem Ladislaus Hermann in der Kathedrale beigesetzt ward. Wenn nun das Plozker Bisthum schon mehr als ein Jahrhundert bestanden hätte, so wäre es unbegreiflich, daß die Jahrbücher und Chroniken, die über andere Bisthümer so viel zu berichten wissen, den Namen auch nicht eines einzigen Bischofes von Plozk angeben. Da ferner nach Dlugosz' Angabe alle Bischöfe (von dem sagenhaften Angelot an) in der Plozker Kathedrale beigesetzt wurden, in der auch Ladislaus Hermann und Boleslaus Schiefmund an ihrer Seite die letzte Ruhestätte fanden, wie kommt es, daß, als Bischof Noskowski im sechzehnten Jahrhundert das Presbyterium umbaute, er dort nur die Gebeine der genannten Fürsten, sowie der Bischöfe Stephan, Philipp, Simon, Alexander und Werner fand? also diejenigen, die, wie man nach der ganzen Anlage der Dlugosz'schen Erzählung schließen

[1]) Die Ausstattung der Diöcese findet sich in einem noch erhaltenen Manuscripte der Plozker Kathedralbibliothek (Mon. Pol. 5, 419 ff.). Die nachfolgenden Gründe sind gleichfalls daraus entnommen. [2]) Siehe Bulinski, Historya kosciola polskiego 1, 205, und Theiner, Monum. eccl. pol. 1, 438 502 u. a.

Digitized by Google

kann, in der That Bischöfe waren, während von den angeblichen Vorgängeru sich keine Spur vorfand. — Eine letzte Handhabe, die Zeit der Gründung zu bestimmen, bietet der Titel dux, den Boleslaus in der Ausstattungsurkunde sich beilegt. Aus diesem folgt, daß die Errichtung vor der Königskrönung Boleslaus' des Kühnen statt hatte, mithin aller Wahrscheinlichkeit nach um das Jahr 1075.

Durch die Bildung des Plozker Bisthums war die Posener Diöcese in drei Theile getheilt, welche im Westen die spätere Wojewodschaft Posen, zwischen der Weichsel und dem Erzbisthum Gnesen die Wojewodschaften Inowraclaw und Brest-Kujavien, dazu endlich das Tscherskische oder Warschauer Archidiakonat an beiden Ufern der Weichsel umfaßte. Die Plozker Diöcese war den Umständen gemäß viel kleiner, am kleinsten indes war das jüngste der rein polnischen Bisthümer Wlozlaw. Dieselben Gründe, welche die Stiftung des Bisthums Plozk veranlaßten, verlangten gebieterisch die Neuerrichtung einer Diöcese in Kujavien, da dieses Land mit Posen ohne Verbindung war, von seinem Bischofe und dessen Sitz durch die Diöcese Gnesen getrennt. Vielleicht wäre es am einfachsten gewesen, diese Provinz zum Bisthum Plozk zu schlagen; geschah dies aber nicht, so waren gewiss politische Gründe im Spiele, die dies widerriethen. Die Erfahrung, welche man in Polen mit dem Bisthum Kolberg gemacht, hatte gezeigt, wie gefährlich es war, den Sitz einer Diöcese mitten in ein noch halb heidnisches Land zu verlegen, wo ein jeder Sturm nicht allein die Früchte der apostolischen Arbeiten vernichtete, sondern selbst die Grundlagen stürzte, ohne die an eine Aufnahme derselben nicht zu denken war. Es schien also sicherer, den Sitz des Bisthums in einem Lande zu haben, dessen Verhältnisse geordnet und sicher waren, so daß die Stürme wohl einige Aeste brechen konnten, aber doch den Baum nicht zu entwurzeln vermochten. Es war dies derselbe Gedanke, der im dreizehnten Jahrhundert Konrad von Masovien veranlaßte, den Sitz des preußischen Bisthums in die Chelmer Landschaft zu verlegen.

Das neue Bisthum, welches die Aufgabe hatte, die Danziger Uferlande zu bekehren, erhielt die Landschaften Inowraclaw und Kujavien am linken Ufer der Weichsel, die einen freien Verkehr mit Danzig und anderen von den Polen besetzt gehaltenen Seestädten Pommerellens ermöglichten. Der Sitz des Bisthums war

Digitized by Google

urſprünglich Kruszwitz, von wo er dann nach Wloclawek an der Weichſel übertragen ward. Wann dieſes Bisthum errichtet wurde, darüber gibt die großpolniſche Chronik die nachſtehende Auskunft: „Herzog Boleslaus gründete die Kathedralkirche von Plozk, ſein Nachfolger die Kirche von Kujavien, welche nach Wladislaw genannt wird.“ Da Boleslaus der Kühne die Diöceſe Plozk gründete, und Ladislaus Hermann ſein Nachfolger war, ſo iſt alſo der letztere als Begründer des Kujaviſchen Bisthums anzuſehen. Als die Diöceſe gegründet wurde, waren keine Güter mehr zu vergeben, denn die vormals disponiblen gehörten bereits den Biſchöfen von Poſen und von Plozk, ſowie dem Erzbiſchof von Gneſen; deshalb erhielt das Kujaviſche Bisthum als Quelle ſeiner Einkünfte die Anweiſung auf einen Geldzehnten. Seine Errichtung muſs alſo in einer Zeit ſtattgefunden haben, wo die Landesmünze bereits allgemein im Umlauf war. Nach den beſten polniſchen Numismatikern nun ſchlugen Mieſzko I und Boleslaus I zwar auch Münzen, indes in überaus geringer Zahl, und der erſte, der das Münzweſen hob und im ganzen Lande einführte, war Boleslaus der Kühne. Jedenfalls brauchte er auch viel Zeit zu dieſer neuen Einrichtung, da in der Ausſtattungsurkunde des Bisthums Plozk von geſchlagenem Gelde noch keine Rede iſt. Die Erwähnung des Geldes läſst ſich alſo leichter auf die Zeit Ladislaus Hermanns als auf die Regierung Boleslaus' des Kühnen beziehen, wenn man die Langſamkeit der ökonomiſchen Entwicklung in damaliger Zeit im Auge behält. Die Bulle Papſt Eugens III vom Jahre 1148, welche die Grenzen des Wloclawſchen Bisthums neu regelte, die bereits 1124 vom Legaten Aegidius feſtgeſtellt waren, bezieht ſich alſo demgemäß wahrſcheinlich auf die Eingliederung des Archidiakonates Kamien in Pommern.

Indes noch ein anderer Umſtand weiſt auf die Zeit Ladislaus Hermanns hin. In der Ausſtattungsbulle des Jahres 1148 werden keine neuen Güter von den älteren geſchieden, ſcheinen alſo nicht hinzugetreten zu ſein, ſo daß wir in den Angaben der Bulle die urſprüngliche Ausſtattung zu ſuchen haben. Ohne in die Einzelheiten derſelben einzugehen, genügt es zu bemerken, daß dieſelbe überaus reich ausgefallen war[1]). Aus dem Katalog der

[1]) Ladislaus Hermann erhält dafür auch den Ehrentitel „Kreatur der Geiſtlichkeit“ bei K. A. Menzel, Geſch. Schleſiens (Bresl. 1801) und bei Hoffmann, Geſch. von Schleſien (Schweidnitz 1828).

Digitized by Google

Krakauer Biſchöfe erfahren wir nun, daß Judith, Königin von Polen, Gemahlin Ladislaus Hermanns und Mutter Boleslaus' des Schiefmündigen, Biſthümer und Klöſter mit reichen Gütern ausſtattete. Von ihr alſo erhielt wohl das Biſthum die Kaſtellanei Lagów als Ausſtattung, woraus folgt, daß die Stiftung der Diöceſe vor dem 25. December 1085, dem Todestage Judiths ſtatt hatte. Der erſte Biſchof dieſer Diöceſe war Franko, den Dlugoſz und die Kataloge zwar noch nicht erwähnen, der aber bereits bei Gallus und im liber confraternitatis des Kloſters von Lublin genannt wird. Gallus nennt ihn episcopus Poloniensis, ein Beiwort, das er auch dem Biſchofe Paul gibt, von dem es feſtſteht, daß er die Kujaviſche Diöceſe leitete, und wiederholt dieſes Beiwort bei dem Nachfolger Swidger um 1137. Während alſo das Plozker Biſthum unmittelbar nach dem Schreiben Gregors VII angelegt ward, erfolgte die Abtrennung des Kujaviſchen erſt eine Reihe von Jahren ſpäter unter Ladislaus Hermann, indes wohl infolge der Anregung Gregors.

Auch das Biſthum Lebus wird vielfach Boleslaus Chrobry zugeſchrieben, obwohl ebenſo die deutſchen wie die polniſchen Quellen ein ſtrenges Stillſchweigen darüber beobachten und die erſte Erwähnung desſelben aus dem Jahre 1133 ſtammt, in welchem Biſchof Bernhard die Kirche der Norbertinerinnen in Strzelno einweihte. Die Stiftung des Lebuſer Biſthums, ebenſo wie die des Biſthums von Kamien in Pommern, ſind zweifellos Stiftungen Boleslaus' des Schiefmündigen, die dazu dienen ſollten, ſeine kriegeriſchen Eroberungen zu chriſtianiſieren und ihre Zugehörigkeit zu Polen ſicher zu ſtellen.

Die Entwicklung der polniſchen Kirche war, wie wir ſahen, zur Zeit Mieszeks I und Boleslaus Chrobrys eine große. Die Kataſtrophe nach dem Tode Mieceslaus' II bedrohte ſie in ihrer Exiſtenz, Kaſimir der Wiederherſteller erweckte ſie zu neuem Leben und ſeine Nachfolger legten neue Biſthümer in Plozk und Kujavien, in Lebus und Kamien an. Es folgte das zwölfte und dreizehnte Jahrhundert, in denen große Magnaten, mit den Königen wetteifernd, überall Klöſter und Kirchen anlegten und die Kirche in Polen zu hoher Machtentfaltung führten.

Digitized by Google

Zur Controverse über den Glaubensact.

Von **Anton Straub** S. J.

I.

Ein angeblicher Fehler des Suarez und Lugo.

Eine neuere Abhandlung über den Glaubensact gipfelte in den Worten: „Suarez war zu seiner Lehre gekommen, weil er den Satz aufstellte: Fürwahrhalten ist Einsicht, und jede wahre Einsicht ist Fürwahrhalten . . Diesen Satz hat auch Lugo ruhig hingenommen und ihn zur Voraussetzung seiner ganzen Untersuchung gemacht. Da liegt der Fehler“ [1]). Liegt hier wirklich der Fehler? Genauer gesprochen: Waren die genannten Vertreter der zwei verbreitetsten Glaubenstheorien in der Meinung befangen, Einsicht und Fürwahrhalten seien vollkommen identisch? und bildete thatsächlich dieser verhängnisvolle Grundsatz, sei es offen oder versteckt, den eigentlichen Ausgangspunkt zweier mißlungenen Analysen des Glaubensactes? Diese Fragen haben nicht blos historisches Interesse. Es leuchtet von selbst ein, wieviel von ihrer zutreffenden Beantwortung für die richtige Würdigung und Lösung des immer noch schwebenden Problems abhängen muss.

Beginnen wir mit Suarez. Die Leugnung jeglichen Unterschiedes zwischen Fürwahrhalten und Einsicht soll in seinen philosophischen Werken, d. i. in der Metaphysik [2]) und Psychologie [3]),

[1]) S. diese Zeitschrift 10 (1886) 50. [2]) Metaph. disp. 8 s. 4 n. 5. [3]) De anima l. 3 c. 6 n. 4.

Digitized by Google

zu finden sein. Dort soll er nicht nur lehren, jede wahre Einsicht falle mit dem Acte des Fürwahrhaltens zusammen; er soll auch umgekehrt behaupten, jedes Fürwahrhalten sei ein und dasselbe mit der Einsicht von der Wahrheit eines Satzes.

Diese Aufstellung klingt so befremdlich, daß man sie nur mit Widerstreben dem doctor eximius zuschreiben möchte. Das darf uns jedoch nicht hindern, auf eine unparteiische Prüfung der angezogenen Stellen einzugehen. In seiner Metaphysik trägt Suarez die bekannte Lehre vor, nach welcher die Erkenntniswahrheit (veritas cognitionis) in einem beschränkten Sinne zwar auch der conceptio oder apprehensio simplex, d. i. der einfachen begrifflichen Auffassung einer Sache, aber voll und eigentlich doch nur der compositio und divisio, d. i. jenem Acte zukommt, wodurch die Identität oder Verschiedenheit eines Subjects und Prädicats erkannt wird[1]). Daran schließt sich die weitere Frage, ob die nämliche Wahrheit erst mit dem Urtheil eintrete[2]). Zweifel konnte namentlich der Hinblick auf die intellectuelle Vergegenwärtigung eines ganzen Satzes erwecken, insofern sie dem Urtheile vorausgeht; denn diese scheint, wie der Satz selbst, entweder wahr oder falsch zu sein. Trotzdem entscheidet sich Suarez für eine bejahende Antwort, und er begründet sie auf folgende Weise. Wahrheit des Erkennens kann vor dem Urtheile schon deshalb nicht bestehen, weil es vor dem Urtheile überhaupt keine eigentliche Erkenntnis gibt. Zögert nämlich der Verstand mit der Zustimmung zu einem Satze, dessen Sinn er erfaßt hat, so hat dies lediglich darin seinen Grund, daß er nicht weiß, ob in Wirklichkeit zwischen Subject und Prädicat jenes Verhältnis obwalte, welches dem Geiste vorschwebt. So mag man einigermaßen erkennen, was der Ausdruck „die Zahl der Sterne" und das Wort „gerade" bedeute, und was die Zusammensetzung zu der Aussage „die Zahl der Sterne ist eine gerade" heißen will: ob die Sternenzahl thatsächlich eine gerade sei, bleibt dabei immer noch unbekannt, und ebendarum kommt es zu keinem Urtheil. So oft hingegen der Verstand die wirkliche oder doch die vermeintliche Beziehung des Subjects zum Prädicate erkennt und dergestalt beide mit einander verbindet, fällt er auch das Urtheil, daß etwas sich so oder

[1]) Metaph. disp. 8 s. 3. [2]) An veritas cognitionis seu intellectus in eo non sit, donec judicet. Ib. s. 4.

Digitized by Google

anders verhalte. Denn einer Erkenntnis, die das alles umfaßt, fehlt nichts, was zu einem Urtheile nothwendig ist. Daraus zieht Suarez den Schluss: Das Urtheil ist nichts anderes als die Erkenntnis, daß irgend ein Prädicat einem Subjecte zukomme[1]).

Gerade auf diese Schlussworte stützt sich nun die Behauptung, nach Suarez sei jedes Urtheil oder Fürwahrhalten, also auch das freie, ganz dasselbe, wie die Einsicht in die Wahrheit des betreffenden Satzes. Allein ist es wohl erlaubt, das Wort cognitio ohne weiteres mit „Einsicht" zu übersetzen? Keineswegs. Wer dies thut, scheint zu vergessen, was man doch unter Berufung auf den hl. Thomas unbedenklich zugibt[2]), daß nämlich jeder Act, der von einem Erkenntnisvermögen ausgeht und sich auf einen Erkenntnisgegenstand bezieht, mit dem allgemeinen Ausdruck „Erkenntnis", cognitio, bezeichnet werden könne — gleichviel, ob dieser Act nun Einsicht sei oder irgend eine andere Verstandesthätigkeit. Von einem solchen Rechte durfte wohl auch Suarez Gebrauch machen, ohne fürchten zu müssen, man möchte ihm den generellen Terminus mit einem specifischen vertauschen. Mehrere Gründe sprechen für die Annahme, daß er in der That die Worte cognitio und cognoscere in einem weiteren Sinne angewendet habe.

---

[1]) Respondetur, veritatem cognitionis proprie esse in judicio, et quemlibet actum intellectus tantundem hujus veritatis participare, quantum de judicio participat. Nam, si attente res spectetur, intellectus nihil vere cognoscit, donec judicet; ergo nec potest esse verus, vel falsus in cognoscendo, donec judicet; ergo veritas cognitionis esse non potest nisi in judicio. Antecedens manifestum est in cognitione compositiva. Quando enim intellectus apprehendit compositionem, et suspendit assensum, ideo est, quia ignorat, an revera illa extrema ita conjuncta sint in re, sicut per compositionem apprehenduntur. Ut in dicto exemplo de apprehensione hujus compositionis: *astra sunt paria*, quamvis intellectus cognoscat aliquo modo quid sint astra, et quis sit numerus par, ignorat tamen omnino, an illa duo in re conjuncta sint, et ideo, licet compositionem apprehendat, non judicat. E contrario vero fieri non potest, ut intellectus componat praedicatum cum subjecto, actu cognoscendo eorum conjunctionem, quam in re habent, vel habere existimantur, quin judicet, ita esse vel non esse. Quia, si totum hoc cognoscit, nihil est, quod judicium addere possit. Igitur judicium compositionis in cognitione illa consistit, qua cognoscitur praedicatum convenire subjecto. AaO. n. 5. Aehnlich redet Suarez disp. 23 s. 7 n. 9. [2]) Diese Ztschr. aaO. S. 62.

Digitized by Google

Setzen wir einmal den Fall, Suarez habe jedes Urtheil sich als ein Einsehen vorgestellt; wie wird man dann noch genügend erklären, warum diese Ueberzeugung nicht in der Wahl von Ausdrücken sich offenbarte, welche der philosophische Sprachgebrauch speciell für Einsichtsacte ausgeprägt hat? Wenigstens in einer längeren Auseinandersetzung würde man Worte wie videre, intueri, perspicere, percipere und dgl. nicht missen können[1]). Nun aber vermeidet Suarez Ausdrücke dieser Art mit einer auffallenden Beharrlichkeit. Wie wir ihn das Urtheil mit wiederholter und ausschließlicher Beiziehung des Wortes „Erkennen" als eine cognitio, qua cognoscitur praedicatum convenire subjecto, definieren hörten, so geht er auch sonst von dieser Benennung nicht ab, es sei denn, um dafür als synonym die Ausdrücke componere, affirmare, negare, assentire, dissentire und die entsprechenden Substantive, wie assensus, compositio, divisio einzusetzen[2]) — lauter Redeweisen, welche an sich ebensowenig wie cognoscere die specielle Bedeutung von Einsicht haben, ja sogar ihrer Natur nach eher auf eine von der Einsicht verschiedene Verstandesoperation hinweisen.

Zu dieser ersten, der Terminologie entlehnten Erwägung gesellt sich eine sachliche. Suarez will beweisen, daß es vor Bildung des Urtheils kein eigentliches Erkennen gebe, und er leistet dies durch die Folgerung: Vor der Erkenntnis des thatsächlichen Verhältnisses eines Prädicats zum Subjecte gibt es in Wahrheit keine Kenntnis, sondern vielmehr Unkenntnis; jede Erkenntnis des gedachten Verhältnisses ist aber ein Fürwahrhalten oder Urtheil, wie denn auch umgekehrt das Urtheil in einem derartigen Erkennen besteht. Nun wohl, die Richtigkeit dieser Ausführung des Suarez wird allerdings davon abhängen, daß auch jede Einsicht in die factische Identität eines Subjects und Prädicats ohne weiteres ein Urtheil sei; denn Einsicht ist jedenfalls eine Art von

[1]) Wir verzichten auf die Beizählung des Wortes apprehendere, obgleich es von Neueren wohl auch im Sinne von Einsicht in die wirkliche Zugehörigkeit eines Prädicats zu einem Subjecte angewendet wird. Von Suarez darf man das schlechthin nicht erwarten, indem er ja gerade bei vorliegender Untersuchung die notitia apprehensiva als reine begriffliche Auffassung der notitia judicativa gegenüberstellt. [2]) Vgl. disp. 8 s. 4 n. 5 8; s. 6 n. 1—3; s. 8 n. 5 7 8 14; disp. 9 s. 1 n. 17; s. 2 n. 7.

Digitized by Google

Erkennen. Aber daß umgekehrt jedes Urtheil oder Fürwahrhalten nicht blos in einem Erkenntnisacte, sondern in einem Acte der einsehenden Erkenntnis aufgehe, das wird weder, wie wir zeigten, dem Wortlaute nach von Suarez ausgesprochen, noch auch wird es zur Erreichung des von ihm angestrebten Zieles gefordert. Oder bliebe es für seine Lehre, wie für sein Beweisverfahren nicht ganz gleichgiltig, ob außer der gedachten Einsicht noch eine andere Art von Erkenntnis der Beziehungen zwischen Subject und Prädicat angenommen werden müsse oder nicht? Gewiss, man braucht nur einzuräumen, daß auch diese zweite, von der Einsicht verschiedene Species des Erkennens ein Urtheil sei, und Suarez hat alles, worauf er ausgeht. Jenes Zugeständnis durfte übrigens als unabweislich und selbstverständlich vorausgesetzt werden. Es lag somit für Suarez gar keine Veranlassung vor, am citierten Orte auf die Frage nach der Wirklichkeit einer doppelten Art von Urtheil näher einzugehen.

Indessen redet Suarez an der gleichen Stelle von einem factischen oder vermeintlichen Zusammenhang des Subjects und Prädicats, von einer conjunctio, quam in re habent vel habere *existimantur*, und damit deutet er bereits genugsam eine Unterscheidung an, die er späterhin entwickelt. Von der Erörterung der Wahrheit zur Besprechung des Irrthums übergehend, forscht er nämlich nach dem Ursprung dieses letzteren[1]). Zunächst identificiert er abermals die Erkenntnis mit dem Urtheil. Hierauf unterscheidet er die Urtheile in wahre und falsche, und bezeichnet dann als die allgemeine Ursache jedes falschen Urtheils den freien Willen des Menschen. Wie könnte es auch anders sein? So oft keine Nöthigung des Verstandes zu einem Urtheil seitens des Objectes vorliegt, kann diese Seelenkraft, da sie selbst der Freiheit entbehrt, nur durch Einfluss des Willens zum Urtheilen bestimmt werden; objectiv genöthigt wird nun aber der Verstand einzig durch die Evidenz des erkannten Gegenstandes, und die Evidenz hinwieder kann kein falsches Urtheil erzeugen, da dasselbe entweder unmittelbar auf das Object sich gründet, welches man so erkennt, wie es an sich ist, oder doch auf Principien sich zurückführen lässt, deren Wahrheit von selbst einleuchtet. Das unfreie Urtheil ist somit nothwendig wahr und seiner Natur nach gewissermaßen

[1]) Disp. 9 s. 2.

Digitized by Google

unveränderlich; nur das freie Urtheil oder „jede nicht evidente Erkenntnis“ ist an und für sich der Gefahr des Irrthums ausgesetzt und kann durch Einwirkung des Willens, mag es wahr oder falsch sein, in ein anderes Urtheil umgewandelt werden[1]). Wenn man nun, wie es billig ist, die frühere Stelle mit der gegenwärtigen vergleicht und die eine durch die andere ergänzt, so ist die Gesammtanschauung des Suarez bezüglich unseres Gegenstandes folgende: Jede Erkenntnis, daß etwas so oder anders sich verhalte, ist ein Urtheil oder Fürwahrhalten, und jedes Urtheil ist eine solche Erkenntnis. Diese Erkenntnis kann aber auf zweifache Art zustande kommen, entweder rein durch die Wirksamkeit des Objects oder aber durch den Einfluss des Willens. Infolge dessen sind auch die Eigenschaften dieser beiden Erkenntnisweisen verschieden. Die erstere Erkenntnis ist unfrei, ihrer Natur nach unveränderlich, nothwendig wahr, evident; d. h. wie sie durch die objective Evidenz erzeugt wird, so ist sie auch von subjectiver Evidenz begleitet. Die zweite hingegen ist frei, an und für sich wandelbar, möglicher Weise falsch, nicht evident. Wie nun, läge in dieser Darstellung nicht ganz unverhüllt die Lehre: Die erstgenannte Thätigkeit ist eine der objectiven Evidenz entsprechende Einsicht, eine visio oder, wenn es erlaubt ist, so zu sprechen, eine videntia, die zweite aber ist es nicht und kann es auch nicht sein? Gleichwohl fällt auch sie unter den Begriff der Erkenntnis; unanfechtbar ist eben der Grundsatz, welchen Suarez selbst, alsbald nach der oben betrachteten Stelle, ausspricht, daß nämlich kein Act eines Erkenntnisvermögens sich denken lasse, wodurch nicht etwas erkannt würde[2]). Mit Unrecht wird sonach wider Suarez der Vorwurf erhoben, als gebe er in seiner Metaphysik jedes Fürwahrhalten, auch das freie, einfachhin für Einsicht aus.

Sollte es in der Psychologie anders lauten? Auch dort[3]) ist nichts zu entdecken als die uns schon bekannte Lehre: Das Urtheil ist ein Act, durch welchen der Verstand die Zugehörigkeit eines Prädicats zu einem gewissen Subject erkennt. Ein Erkennen müsse das Urtheil ja wohl sein, so versichert uns hier

[1]) AaO. n. 4 5 6 10. [2]) Disp. 8 s. 4 n. 6. Mit specieller Bezugnahme auf die apprehensio heißt es dort: Cum . . apprehensio sit actus potentiae cognoscitivae, necessario debet per illam aliquid cognosci. [3]) De anima l. 3 c. 6 n. 4.

Digitized by Google

wiederum Suarez, weil es der Act einer Erkenntniskraft sei. Dieses Erkennen wird im Contexte näherhin als ein Anschluss des geistigen Vermögens an den erkannten Gegenstand, als eine Zustimmung zu einem Satze, als ein intellectueller Ausspruch in umschreibender Weise dargestellt. Daß es in jedem Falle Einsicht sei, wird nirgendwo behauptet.

Vielleicht ist man versucht, uns einzuwenden: Nach ausdrücklicher Erklärung des Suarez gibt es eine apprehensio, welche sich vom judicium schlechthin nicht sachlich, sondern nur begrifflich unterscheidet. Ferner soll jener Act, wodurch der Zusammenhang von Subject und Prädicat erkannt wird, die Erkenntnis des Subjects und Prädicats in sich begreifen[1]). Ist nun aber jegliche apprehensio und die Erkenntnis eines Subjects oder Prädicats nicht vielmehr Einsicht, als ein von der Einsicht verschiedener Verstandesact? Endlich stellt Suarez das Urtheil geradezu als ein videre oder als Einsicht in das Verhältnis des Prädicates zum Subjecte hin[2]).

Solche Bedenken wären jedoch als unbegründet zurückzuweisen. Allerdings sagt Suarez, jeder Act des Fürwahrhaltens schließe die begriffliche Auffassung, die apprehensio, mentalis rei formatio, vitalis conceptio[3]) des Subjects und Prädicats als wesentliches Element in sich. Deshalb habe man sich das Fürwahrhalten nicht als einen einfachen Act zu denken, der etwa zu jenem zusammengesetzten Act hinzutrete, wodurch der Geist den Sinn eines Satzes ohne Abgabe eines Urtheils sich blos vergegenwärtige. Selbst für den Fall, daß eine derartige Vorstellung des Stoffes dem Fürwahrhalten vorausgehe, so bringe doch das Urtheil, d. i. die Erkenntnis der Identität oder Verschiedenheit von Subject und Prädicat, eine erneute intellectuelle Auffassung des erkannten Objects nothwendig mit sich, und sei darum, gleich dieser, eine zusammengesetzte Thätigkeit. Die Erörterung, ob und inwieweit diese Ansicht des Suarez berechtigt sei, liegt außerhalb der Grenzen dieser Untersuchung; jedenfalls haben wir die erwähnte Zusammensetzung nicht auf den Act des Urtheils, nach seiner subjectiven Seite hin betrachtet, sondern auf die Materie dieses Actes zu beziehen. Was uns gegenwärtig interessiert, ist nur die Frage: Erscheint die Behauptung, in jedem Fürwahrhalten

[1]) AaO. und n. 5. [2]) Ebd. [3]) Vgl. ebd. n. 1.

Digitized by Google

sei die geistige Erfassung des für wahr gehaltenen Gegenstandes wie ein inneres Moment begriffen, als gleichbedeutend mit der Aufstellung, jegliches Fürwahrhalten eines Satzes sei Einsicht in die Wahrheit dieses nämlichen Satzes? Oder ergibt sich doch diese zweite Meinung aus der ersten mit so augenfälliger Consequenz, daß man aus dem Anschluss an die erstere sofort auf die Billigung der letzteren schließen muss? Die Antwort könnte höchstens dann bejahend lauten, wenn die intellectuelle Auffassung des Sinnes eines Satzes offenbar blos mit der Einsicht in seine Richtigkeit, nicht aber mit einem von der Einsicht verschiedenen Anschluss an seine Wahrheit sich identificieren ließe. Das ist aber mindestens nicht über allen Zweifel erhaben. Daraus also, daß nach Suarez jedes Fürwahrhalten nicht blos die Bejahung einer Wahrheit, sondern zugleich ihre geistige Erfassung ist, lässt sich nicht folgern, daß ihm jedes Fürwahrhalten nichts anderes als Einsicht sei.

Allein warum nennt er das Urtheilen ein videre? Wir entgegnen: Nach obiger Auseinandersetzung hält Suarez ja freilich alle eigentliche Einsicht für ein Urtheil, und zwar bildet diese Einsicht jedenfalls die an sich vollkommenere Species des Urtheils. Daß nun aber einmal im Vorübergehen, wo es sich nicht um die Definition des Urtheils, sondern einzig um die Bekräftigung eines vorgelegten Beweises handelt[1]), anstatt eines generellen Ausdrucks die Bezeichnung der vorzüglicheren Species gebraucht oder nur diese nach Erwähnung des allgemeinen judicare beispielsweise angeführt werde, das ist fürwahr nichts Neues. Es darf dies um so weniger befremden, als Suarez an fraglicher Stelle den Act des judicare in Gegensatz zum apprehendere bringt; zur schärferen Hervorhebung dieses Gegensatzes eignet sich eben die Umschreibung des judicare durch das Wort videre mehr als durch das unbestimmte cognoscere, da nach der Terminologie des Suarez auch das apprehendere eine Art von cognitio ist[2]).

---

[1]) Der in Rede stehende Passus hat folgenden Wortlaut: Intellectus cognoscere nequit connexionem extremorum, nisi cognoscendo extrema eodem actu; sed extrema nequit cognoscere simplici actu: neque ipsam connexionem. Et confirmatur, quia non possumus apprehendere simplici actu propositionem, ut de negativis clarius elucet: ergo nec de illa judicare, neque videre conformitatem vel difformitatem praedicati ad subjectum nisi actu complexo. [2]) Vgl. zB. Metaph. disp. 8 s. 4 n. 6

Digitized by Google

Wir werden uns sogar durch dieses ἅπαξ λεγόμενον in der seitherigen Auffassung der Lehre des Suarez bestärkt fühlen; es liefert nämlich den Beweis, daß auch nach diesem Theologen jenes Wort zur Bezeichnung der Einsicht in die Wahrheit eines Satzes sehr wohl sich eigne: und ein so ausnehmend significanter Ausdruck sollte uns bei Suarez nicht häufiger begegnen, wenn er wirklich dem Grundsatz gehuldigt hätte, Einsicht und Fürwahrhalten seien schlechthin dasselbe?[1]).

Um es kurz zu sagen, Suarez beschränkt sich in seiner Philosophie auf die Lehre, jede eigentliche Erkenntnis, cognitio, des menschlichen Geistes, d. i. jede Erkenntnis, daß etwas so oder anders sich verhalte, sei ein Urtheil oder Fürwahrhalten, und umgekehrt sei das Fürwahrhalten eine solche Erkenntnis der Zugehörigkeit eines gewissen Prädicats zu einem gewissen Subjecte. Der erste Theil dieser Aufstellung berechtigt zu dem Schlusse, nach Suarez falle die Einsicht in die Wahrheit eines Satzes, d. i. das, was die Neueren apprehensio comparativa oder perceptio convenientiae aut discrepantiae idearum oder perspicientia nexus inter subjectum et praedicatum zu nennen pflegen, mit einem Fürwahrhalten des nämlichen Satzes zusammen; denn diese Einsicht ist zweifelsohne eine Art und zwar die an sich vollkommenere Art der Erkenntnis, daß dieses oder jenes Prädicat einem bestimmten Subjecte beizulegen sei. Da nun ferner ein unfreies Fürwahrhalten ohne die fragliche Einsicht nach Suarez nicht denkbar ist, so mag man mit Recht behaupten, er kenne keinen Unterschied zwischen Einsicht und unfreiem Fürwahrhalten. Dieselbe Folgerung läßt sich auch aus dem zweiten der von Suarez aufgestellten Sätze ziehen, wenigstens in Anbetracht des Umstandes, daß derselbe Theologe die mit einem beliebigen Urtheil verbundene Erkenntnis als eine der Art und Zahl nach einzige sich zu denken scheint[2]). Beim unfreien Urtheil bliebe sohin eine zur Einsicht

---

[1]) Man wird wohl nicht geltend machen wollen, daß Suarez (de anima aaO.) das Urtheil auch für ein intelligere erklärt. Aus dem ganzen Zusammenhang ist nur allzu evident, daß dies in einem weiteren Sinne geschieht, weshalb denn auch sofort das intelligere mit cognoscere als synonym vertauscht wird. [2]) Was sollte sonst das Wörtchen illa in der oben (S. 66 Anm. 1) angeführten Definition des Urtheils: Iudicium compositionis in cognitione illa consistit, qua cognoscitur praedicatum convenire subjecto?

Digitized by Google

hinzutretende Verstandesoperation ausgeschlossen. Dagegen fragen wir: In welchem der beiden Principien wäre der Satz enthalten, auch das freie Fürwahrhalten sei mit der erwähnten Einsicht identisch? Gewiss ist er es nicht im ersten. Aber auch nicht im zweiten, es sei denn, daß man annehme, nach Suarez gebe es keine andere Art von cognitio als die perspicientia nexus inter subjectum et praedicatum. Allein wo und wie hätte Suarez dies gelehrt?

Nur eines kann und wird der vorurtheilslose Kritiker unumwunden zugestehen. So unüberwindlich die Scheu des Suarez vor allen Redewendungen sein mag, welche die vollständige Identität von Urtheil und Einsicht ausdrücken könnten, und so unzweideutig einige zerstreute Aussprüche auf einen Unterschied von Einsicht und Fürwahrhalten hinweisen: die planmäßig durchgeführte Scheidung einer doppelten Art von Fürwahrhalten, d. i. von freiem und unfreiem Urtheil, sowie eine einlässliche Besprechung ihres beiderseitigen Wesens und sorgfältige Abwägung ihrer Eigenschaften sucht man bei ihm vergebens; und doch wäre gerade in der Philosophie der rechte Ort hiefür gewesen — ein unverkennbares Anzeichen, daß man zur Zeit des doctor eximius noch nicht bis zu jener Klarheit der Begriffe vorgedrungen war, welche ihm eine lichtvolle Behandlung dieses Stoffes ermöglicht hätte. Er hat nicht geirrt, wenigstens nicht in der behaupteten Weise, aber etwas Wahres zu sagen unterlassen. Die Psychologie der nachfolgenden Scholastik hätte somit in dieser Beziehung einen Fortschritt zu verzeichnen.

Wir haben nun dem unglücklichen Einflusse nachzuforschen, welchen die philosophischen Anschauungen des Suarez auf seine Lehre vom Glauben geübt haben sollen. Die Gefahr konnte offenbar nicht daraus erwachsen, daß Suarez einen Unterschied zwischen Einsicht und unfreiem Fürwahrhalten formell oder doch virtuell leugnet. Nach kirchlicher Lehre, welcher auch Suarez mit standhafter Treue anhängt, ist ja der Glaube nicht ein unfreies, sondern ein freies Fürwahrhalten. Man mag sohin jene philosophische Meinung durch philosophische Gründe, und meines Erachtens mit Erfolg, bekämpfen; zu einem Irrthum bezüglich des Glaubensproblems konnte sie keinen Anlass bieten. Demgemäß machen wir die Wahrnehmung, wie man auch heute noch, trotz alles Eifers für eine unverfälschte Glaubensanalyse, der erwähnten Ansicht vor

Digitized by Google

der entgegengesetzten den Vorzug gibt[1]). Das Gift könnte also nur insofern in den metaphysischen Grundsätzen des Suarez verborgen sein, als er darin nicht blos über Einsicht oder unfreies Fürwahrhalten sich äußert, sondern das Fürwahrhalten schlechthin und damit auch das freie zum Gegenstand einer Aussage macht. Und in der That, um bei Suarez die unannehmbare Lehre herauszufinden, daß von uns etwas Göttliches unmittelbar und nicht aus geschöpflichen Mitteln erkannt werde, bedient man sich nachstehender Schlussfolgerung: Suarez sagt uns in seiner Abhandlung vom Glauben, der Satz, Gott ist allwissend und allwahrhaftig, müsse im Glauben um seiner selbst willen für wahr gehalten werden. Nun aber belehrt uns derselbe Suarez in seiner Psychologie und Metaphysik, jedes Fürwahrhalten sei ein und dasselbe mit der Einsicht von der Wahrheit eines Satzes. Was will mithin Suarez anders, als wir sollten schon in diesem Leben eine unmittelbare Einsicht von Gottes Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit uns aneignen?[2]) An der Consequenz dieses Syllogismus ist nichts auszusetzen; allein der Untersatz scheint uns falsch zu sein. Zu seiner Erhärtung beruft man sich auf die oben geprüften Stellen — wie wir uns überzeugten, ohne genügenden Grund. Suarez lehrt blos, das Fürwahrhalten bestehe im Erkennen der Identität eines Subjects und Prädicats. Freilich versäumt er es, die Natur dieser Erkenntnis mit gebührender Schärfe darzulegen, und so weist seine philosophische Untersuchung eine Lücke auf, nicht aber den positiven Irrthum, jedwedes Fürwahrhalten sei Einsicht. Wenn man also meint, nur mit Hilfe dieses irrigen Satzes die Lehre des Suarez vom Glaubensacte hinlänglich erfassen zu können, so begibt man sich ebendadurch auf einen mehr als schwankenden Interpretationsboden.

Indessen, geben wir einmal zu, Suarez habe in seinen philosophischen Werken den fraglichen Satz vorgetragen; hätte man darum schon ein Recht zur zuversichtlichen Behauptung, der wahre Sinn seiner Lehre vom Glauben müsse aus seinen metaphysischen Principien erhoben werden? Keineswegs. Wie oft mag ein Verfasser zahlreicher Foliobände von einer anderswo geäußerten Meinung späterhin wenigstens äquivalent und unbewusst zurückgetreten sein! Ich meinestheils gestehe, daß ich Suarez gelesen und wieder

[1]) Diese Ztschr. aaO. 50 ff. [2]) Ebd. S. 44.

Digitized by Google

gelesen habe, ohne den behaupteten Zusammenhang zwischen seiner Glaubensanalyse und seiner Metaphysik wahrzunehmen. Läge wirklich in der Philosophie der Schlüssel, ohne welchen seine Lehre vom Glaubensacte unverständlich bliebe, so würde er doch wohl, seiner sonstigen Gewohnheit folgend, im Tractat vom Glauben ausdrücklich darauf verwiesen haben. Statt dessen nicht einmal die leiseste Andeutung. Oder will man eine solche im bloßen Gebrauch des Wortes cognoscere erblicken, jenes nämlichen, von welchem Suarez in der Metaphysik spreche? Aber wer wird an einen so viel umfassenden und ebendarum in seiner Anwendung so wechselvollen Terminus im Ernst sich anklammern?

Es ist auch gar nicht nothwendig, den Sinn, in welchem Suarez den Glauben eine Erkenntnis nennt, aus seiner Metaphysik zu ermitteln. Gerade im Tractat de fide wird jener Begriff hinlänglich abgegrenzt, wenigstens nach seiner negativen Seite hin, d. i. insofern die Idee der Einsicht durchaus ausgeschlossen wird. In einem richtigen, wenn auch etwas unbestimmten und nicht zum Gegenstand der Reflexion gemachten Gefühle vermeidet Suarez alle Ausdrücke, wonach der Glaubensact als eine Art von Einsicht erscheinen könnte. Der Glaube ist ihm judicium, assensus, adhaesio[1]). Er ist auch cognitio, aber eine cognitio eigener Art, wie der Beisatz fidei, per fidem zu verstehen gibt[2]). Diese Glaubenserkenntnis ist nämlich ihrem innersten Wesen nach dunkel und nicht evident[3]); sie unterscheidet sich von jedem evidenten Erkenntnisact[4]), möge dieser nun Anschauung (visio intuitiva) oder abstractes Erkennen (evidens cognitio abstractiva[5]), übernatürlichen oder natürlichen Charakters[6]) sein. Der gedachte Unterschied besteht somit nicht etwa blos in einem mehr oder minder hohen Grade von Klarheit; er ist vielmehr ein specifischer[7]). Daher

---

[1]) Vgl. z. B. de fide disp. 6 sect. 1 n. 5; sect. 5 n. 7 13. [2]) Z. B. disp. 3 s. 6 n. 4 5 6 7. [3]) Actus fidei obscurus est et inevidens. Aa. O. disp. 6 s. 5 n. 5; disp. 3 s. 8 n. 18 usw. [4]) Disp. 6 s. 1 n. 5. [5]) Vgl. disp. 3 s. 9 n. 1—3. [6]) Vgl. disp. 3 s. 8 n. 2 3 7 13 19 20. [7]) Disp. 4 s. 6 n. 5. Hier heißt es: Negamus omne lumen intellectuale facere evidentiam objecti sub aliqua ratione, sive specifica, sive generali, quia per lumen spirituale intelligimus omnem habitum intellectus, qui praebere potest cognitionem alicujus rei; at vero non omnis habitus intellectus est clarus vel evidens, et ideo aliqui habitus sunt in intellectu, qui nullum ob-

Digitized by Google

der durchgängige Gegensatz zwischen cognitio per fidem und cognitio per evidentiam, zwischen assensus fidei und assensus evidens[1]). Dieser letztere erstreckt sich eben auf evidente oder eingesehene Wahrheiten (est de rebus visis seu evidentibus[2]), während der Glaubensassens nicht evident ist, d. h. nicht eingesehene Dinge zum Gegenstande hat (fides est inevidens seu de non visis[3]), und ebendarum nur durch freiwillige Gefangennahme des Verstandes bewirkt wird[4]). Zwar bezeichnet der Apostel auch den Glauben als ein videre: allein das Wort videmus ist hier in einem allgemeineren Sinne genommen anstatt des Wortes cognoscimus.[5])

Ich frage: Was kann nun dies alles anders heißen als: Der Glaube ist zwar ein Fürwahrhalten, ein Erkenntnisact, nicht aber Einsicht?

Allein hat denn nicht Suarez zur Rechtfertigung seiner Glaubenstheorie sich selbst die Frage vorgelegt, wie von uns etwas Göttliches unmittelbar erkannt, d. i. eingesehen werden könne, und hat er nicht diese Frage dahin beantwortet, das sei eben das große Geheimnis?[6]) Eine solche Anschuldigung scheint mir dem wahren Sachverhalt zu widerstreiten. Suarez vertheidigt an fraglicher Stelle den Satz, der Glaube könne sich nicht auf die veritas prima stützen, insofern sie evident erkannt werde, sondern insofern sie durch denselben Glauben geglaubt werde[7]). Bei dieser Gelegenheit läßt er auch den Vertreter einer gegentheiligen Ansicht zu Wort kommen, der zufolge dem eigentlichen Glauben eine blos natürliche Erkenntnis der veritas prima vorauszugehen braucht. Dessen Beweisführung ist folgende: Wie hätte man sich denn irgend eine übernatürliche Erkenntnis zu denken, der nicht ein

---

jectum evidenter ostendere possunt, ut manifeste constat in habitu opinionis, et in habitu fidei humanae. Idem ergo est in lumine fidei divinae; nam, licet in certitudine excedat, in obscuritate aequalis est; neque est simile quod afferebatur de lumine remisso; nam illud est ejusdem speciei cum lumine intenso, et ex vi suae speciei est clarum; et ideo non est mirum quod possit clare ostendere objectum, saltem sub generica ratione; lumen autem fidei differt specie a lumine claro, et ex vi suae speciei claritatem non confert.

[1]) ZB. disp. 3 s. 6. [2]) AaO. n. 3. [3]) Disp. 6 s. 5 n. 5. [4]) Disp. 3 s. 8 n. 11. [5]) Verbum *videmus* (1 Cor. 13, 12) generaliter sumptum est pro verbo *cognoscimus*. Disp. 3 s. 7 n. 3; vgl. s. 8 n. 13. [6]) Diese Ztschr. aaO. 45. [7]) Disp. 3 s. 6 n. 4.

Digitized by Google

natürliches Erkennen der veritas prima zur Grundlage diente? etwa als eine vom Glauben verschiedene Erkenntnisweise? Aber der Glaube ist ja die erste und in der Regel auch die einzige übernatürliche Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheiten. Demnach als Glauben? Aber Glauben kann solch ein selbständiges Erkennen nicht sein. Denn erstens setzt der Glaube die Erkenntnis des Objects voraus, auf welches er sich stützt; sich selbst aber kann er doch nicht voraussetzen. Zweitens heischt jedes vermittelte Erkennen und somit auch der Glaube, daß zuvor das Mittel durch eine andere Erkenntnisweise erkannt werde. Drittens müsste man sonst den Glaubensact folgendermaßen analysieren: Ich glaube, daß Gott dreieinig ist, weil er es sagt; auf seine Aussage hin glaube ich aber deshalb, weil er wahrhaftig ist; und diese Wahrhaftigkeit glaube ich wiederum, weil auch sie mir von ihm bezeugt wird — ein ganz unerträgliches Verfahren, ein circulus vitiosus. Und wer wird denn jemanden schon darum Glauben schenken, weil er seine Wahrhaftigkeit versichert? Ueberdies würde in einem derartigen Glauben Gottes Wahrhaftigkeit aus sich und ohne alle Vermittelung erkannt, was doch über die Natur eines dunkeln und abstracten Erkennens hinauszugehen scheint. Man thut sonach besser daran, in der Glaubensanalyse bei der prima veritas stehen zu bleiben, inwiefern sie durch das natürliche Erkenntnislicht evident erkannt wird[1]).

Soweit lässt Suarez seinen Gegner reden. Wie man sieht, werden alle seine Einwände füglich auf folgende zwei Sätze zurückgeführt: Einmal ist Glauben nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge hienieden die einzige übernatürliche Erkenntnis. Zweitens muss der Glaube als ein vermitteltes Erkennen nothwendig auf einen anders gearteten Erkenntnisact sich stützen. Wo aber hätte Suarez seinem Widersacher die Frage in den Mund gelegt, wie eine göttliche Eigenschaft durch unmittelbare Einsicht von uns erkannt werde? Anscheinend am ehesten noch dort, wo er ihn die Beschwerde erheben lässt, zufolge der Theorie des Suarez werde Gottes Wahrhaftigkeit aus sich selbst erkannt[2]). Indessen, Erkennen ist noch nicht soviel wie Einsicht. Noch mehr; gerade

[1]) AaO. n. 2. [2]) Die betreffende Stelle lautet: Fides cognosceret Deum esse veracem per se, et sine alio medio, quod videtur excedere virtutem cognitionis obscurae et abstractivae.

Digitized by Google

die bezeichnete Stelle dürfte einen neuen Beleg dafür bieten, wie fern dem Suarez der Gedanke an eine Identität von Glauben und Einsicht liege. Als das ihm und seinem Gegner gemeinsame Princip erscheint nämlich die Annahme, der Glaube sei nicht Anschauung, noch auch evidentes abstractes Erkennen, sondern eine Art von dunkler Erkenntnis; davon als von etwas allgemein Feststehendem geht eben der Gegner zur Folgerung über, die göttliche Wahrhaftigkeit könne nicht, wie doch nach der Theorie des Suarez angenommen werden müsse, unmittelbar und aus sich selbst erkannt werden. Eine dunkle Erkenntnis, d. h. eine solche, die des zum Sehen erforderlichen Lichtes entbehrt — ist das etwa Einsicht?

Hören wir nun noch, was Suarez auf die gegnerischen Einreden antwortet; es wäre ja immerhin denkbar, daß wenigstens in die Erwiderung mancherlei Wendungen einflössen, welche die ihm zur Last gelegte Ansicht durchblicken ließen. An der Behauptung, daß der Glaube für gewöhnlich als die einzige übernatürliche Erkenntnisweise dieses Lebens zu gelten habe, geht Suarez stillschweigend vorüber. Er läßt sie also auf sich beruhen, oder vielmehr, er ist damit einverstanden; sie stimmt ja auch vortrefflich zur Lehre, die er meines Erachtens einzig hier vertreten will, es müsse auch das Formalobject des Glaubens im eigentlichen Sinne geglaubt werden. Dagegen wendet er seine ganze Aufmerksamkeit der Zurückweisung des Satzes zu, der Glaube bedürfe einer specifisch verschiedenen Erkenntnis zu seinem Ruhepunkte, und könne somit in einer Reihe von Erkenntnisacten unmöglich der erste sein. Allerdings, so entgegnet Suarez, bestehe der Glaube nicht in einem klaren Einblick in sein Object; trotzdem aber nehme er dasselbe gläubig an, um sich darauf allein zu stützen, und zwar kraft der ihm eigenen Energie und ohne Beihilfe eines anderen Erkenntnislichtes. Ebendarum sei der Glaubensact so geheimnisvoll und durchaus übernatürlich und nicht mit anderen Erkenntnisarten zu vergleichen. Uebrigens erscheine der ganze Vorgang nicht der Vernunft entgegen, sondern ihr in hohem Grade entsprechend. Denn da im Offenbarungsacte Gott nicht nur das, was er ausdrücklich sage, sondern (in actu exercito) auch sich selbst als prima veritas bezeuge, so könne im entsprechenden Glaubensacte der Mensch nicht nur das Materialobject oder die ausgesprochenen Wahrheiten, sondern auch das Formalobject, d. i.

Digitized by Google

die veritas prima, glauben[1]). Wodurch kam also Suarez in die unangenehme Lage, vor den feindlichen Angriffen hinter die Schutzwehr eines magnum mysterium sich zu flüchten? Nach dem ganzen Zusammenhang und nach eigenem Geständnis durch die Lehre, die Annahme des Formalobjects im Glaubensacte könne und müsse eigentlicher Glaube sein, nicht aber durch die Meinung, jene Annahme müsse Einsicht sein. Demgemäß wiederholt sich die frühere Wahrnehmung ungefähr auch hier: Suarez hat für das Festhalten des Formalobjects im Glaubensacte entweder das indifferente Wort cognoscere, oder, im merklichen Gegensatz zum videre clare, nur solche Ausdrücke, die an sich auf einen von Einsicht verschiedenen Act hindeuten, wie accipere, in illo (objecto) per se niti, credere[2]).

Wir können somit nicht rückhaltslos dem Urtheile beipflichten: „In der Lehre von Suarez sind zwei Sätze enthalten, die der ganzen Auffassung ihr eigenthümliches Gepräge verleihen, nämlich: 1. Weil das Formalobject unmittelbar für wahr gehalten werden muss, darum muss es auch unmittelbar erkannt (d. i. eingesehen) werden. 2. Diese Erkenntnis kann keine natürliche Einsicht, sondern muss Glaube im eigentlichen Sinne des Wortes sein“[3]). Wie wenig der erste Theil dieser Behauptung mit der objectiven Wahrheit übereinstimme, dürfte aus obiger Untersuchung klar geworden sein. Richtig ist nur der zweite Theil; auf welchem Wege aber Suarez zu diesem letzteren Satz gekommen, soll zu seiner Zeit gezeigt werden.

Hatte Suarez den Satz, Fürwahrhalten sei Einsicht, gar nicht aufgestellt, so konnte Cardinal Lugo ihn auch nicht ruhig hinnehmen. Damit ließe sich indessen die Thatsache vereinigen, daß Lugo jenes Princip anderswoher oder aus sich selbst geschöpft und es so dennoch, wie man behauptet, zur Voraussetzung seiner ganzen Untersuchung gemacht hätte. Jenes vorgebliche Fundamentalprincip

---

[1]) AaO. n. 8. Vgl. s. 12 n. 12. [2]) AaO. wird gesagt: Ad rationem respondetur, concedendo imprimis hoc esse magnum fidei mysterium, quod licet non videat clare objectum, neque res creditas, nihilominus non accipiat objectum suum, ut in illo per se nitatur, tanquam cognitum per aliud lumen, sed sua virtute et efficacia credat illud. [3]) Diese Ztschr. aaO. 46.

Digitized by Google

wird aber von Lugo nirgends ausgesprochen. Zudem wird Lugo nicht müde zu versichern, der Glaube sei ein Anschluss des Verstandes, eine Zustimmung (adhaesio intellectualis, assensus), welche nicht durch Evidenz hervorgerufen, sondern vom Willen frei befohlen werde; nur so könne dieser Anschluss mit einer alles übersteigenden Entschiedenheit erfolgen: und derselbe Lugo sollte zugleich den Grundsatz billigen, jedes Fürwahrhalten, auch des Glaubens, sei eins mit Einsicht? Ein in sich freier und dazu noch über alles entschiedener Act der Einsicht — das ist doch wohl ein Widerspruch und zwar nicht etwa ein verhüllter, sondern ein ganz augenfälliger Widerspruch. Und dem scharfblickenden Lugo sollte dies entgangen sein? Man wird darauf bestehen, die einmal nicht zu verdeckende Schwäche von Lugos Theorie liege eben in dem Umstande, daß sie innerlich widerstreitende Sätze in Einklang zu bringen trachte.

Was lehrt nun aber Lugo in Wirklichkeit? Eine eigens angestellte Untersuchung über das Verhältnis von Fürwahrhalten und Einsicht dürfen wir in seinem Tractat de virtute fidei divinae nicht erwarten. Diese Aufgabe fällt der Philosophie anheim. Lugo wird ihrer wohl in seinem, leider niemals veröffentlichten und nunmehr verschollenen liber de anima sich entledigt haben, auf welches er zu wiederholten Malen hinweist. Das hindert jedoch nicht, daß seine Ansicht über den fraglichen Lehrpunkt bei gegebener Gelegenheit auch anderswo sich wiederspiegele. Und Lugo hat gesprochen und zwar in durchaus unzweideutiger Weise. Im nämlichen classischen Werke de fide, wo er das gläubige Fürwahrhalten mit Einsicht identificieren soll, sehen wir ihn einen vollen Abschnitt der Behandlung der Frage widmen, ob zum heilsamen Willensentschluss zu glauben, die bloße Auffassung der Glaubwürdigkeit ohne ein hinzutretendes Urtheil hinreiche[1]). Nach einem Ueberblick über die verschiedenartigen Meinungen der Theologen tritt Lugo, mit Berufung auf sein philosophisches System, zunächst für die These ein, im allgemeinen sei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß der Wille nach bloßer Auffassung eines Gegenstandes (ex sola apprehensione) und ohne vorgängiges

[1]) Disp. 11 s. 3. Der Titel lautet: Utrum simplex apprehensio de credibilitate sine alio judicio sufficiat ad piam voluntatem credendi.

Digitized by Google

Urtheil zum Handeln und zwar selbst zum wirksamen und freien Acte übergehe. Nur habe man dies richtig zu verstehen. Denn, so fügt Lugo weiterhin erklärend bei, nicht jede apprehensio simplex kann zu Liebe oder Hass bewegen, sondern nur diejenige, welche an und für sich imstande ist, ein zustimmendes oder ablehnendes Urtheil hervorzurufen. Es vermögen eben nicht alle reinen Auffassungsacte dies zu leisten, wie denn zB. die bloße Vorstellung von einer geraden Sternenzahl nicht genügt, um daraufhin zu urtheilen, die Zahl der Sterne sei gerade. Man unterscheide also, so mahnt Lugo, mehrere Arten von apprehensio simplex, welche sämmtlich vor dem Urtheil statthaben. Zu den einfachen Begriffen vom Subject und Prädicat (apprehensiones simplices incomplexae) gesellt sich noch die intellectuelle Auffassung des ganzen Satzes (apprehensio complexa). Denn wir bejahen oder verneinen nichts im Urtheil, was wir nicht zuvor aufgefasst hätten; da wir also die Identität des Prädicats mit dem Subjecte bejahen oder verneinen, so fassen wir auch jene nämliche Identität auf, um darüber ein Urtheil zu fällen. Eben deshalb unterscheiden sich die erste und die zweite Verstandesthätigkeit, d. i. apprehensio und judicium, nicht hinsichtlich des Objectes, sondern einzig durch die verschiedene Art und Weise, wie sie das Object ergreifen. Denn mittelst der ersteren hören wir gleichsam das betreffende Object, während wir durch das Urtheil einen Ausspruch thun und dem durch die Auffassung vorgelegten Object entweder unsere Bestätigung ertheilen oder aber ihm widersprechen[1]).

Allein, so entwickelt Lugo seinen Gedanken weiter, nicht einmal jede apprehensio complexa reicht zur Erzeugung eines Urtheils hin. So können wir ja sehr wohl diesen ganzen Satz hören: „Die Sternenzahl ist gerade", und können alles, was damit ausgesprochen wird und sohin auch die Identität zwischen Prädicat und Subject uns vergegenwärtigen, und können demungeachtet mit unserer Zustimmung zögern. Aehnlich hören wir auch Irrthümer und Häresien vorbringen und zugleich begreifen wir, was damit gesagt sein soll, ohne darum beizupflichten, ja sogar häufig ohne alle Möglichkeit, uns ihnen hinzugeben. Es gibt jedoch außerdem noch eine besondere Species von apprehensio, wodurch das Object auf solche Weise vorgelegt wird, daß ebenda-

[1]) AaO. n. 35—39.

Digitized by Google

mit der Anstoß zur Hervorbringung eines Urtheils gegeben ist. Der Unterschied dieser Auffassungsart von der früher genannten liegt nicht nur in der Weise, wie sie das Object ergreift, sondern vielmehr auch im Objecte selbst. Denn die apprehensio simplex, mit der wir uns vorstellen, die Zahl der Sterne sei eine gerade, macht zwar Subject und Prädicat sammt ihrer Identität dem Geiste gegenwärtig, aber Subject und Prädicat erscheinen nicht so beschaffen, daß sie die erwähnte Identität dem Geiste kundthun. Sie enthalten eben in sich kein Merkmal, auf welches hin der Verstand jener Identität zustimmen könnte. Jene apprehensio simplex dagegen, wodurch wir uns denken: „Das Ganze ist größer als sein Theil", stellt Subject und Prädicat mit Eigenschaften dar, die zugleich das Fundament für ihre Identität ersichtlich machen. Es weist somit diese zweite apprehensio seitens des Objectes mehr auf als jene erste, und darum reicht diese und nicht jene zur Erzeugung eines zustimmenden Urtheils aus. Lediglich diese zweite Art von apprehensio wollen somit alle jene verstanden wissen, die da behaupten, nach bloßer Auffassung eines Gutes könne der Wille zur Liebe oder zum Hasse des vorgelegten Gegenstandes übergehen. Ist nämlich auch diese apprehensio formell kein Urtheil, so ist sie es doch virtuell, inwiefern sie das Object so vorlegt, daß aus ihr die Zustimmung und das formelle Urtheil entstehen kann[1]).

Auf diese Erörterung der Frage im allgemeinen, sowie auf die Lösung einiger Schwierigkeiten läßt Lugo, in Rücksicht auf den Fragepunkt, der ihn hier speciell beschäftigt, einen zweiten Hauptsatz folgen, des Inhalts: Obgleich kein Widerspruch darin liegt, daß natürliche Willensacte aus einer bloßen apprehensio simplex hervorgehen, so ist doch eine solche Thatsache in Bezug auf übernatürliche Acte nicht anzunehmen. Dies begründend fährt Lugo fort: Was erstens die Willensacte anlangt, welche unmittelbar vom Glauben geregelt werden, so scheint ihnen sicherlich ein Urtheil vorausgehen zu müssen. Denn es hat ihnen ein Glaubensact vorzuleuchten. Dieser aber kann nicht eine bloße apprehensio simplex sein, in welcher ja die Gewissheit und Festigkeit des Glaubens nicht so enthalten ist, wie die Evidenz eines evidenten Urtheils virtuell in der

[1]) AaO. n. 40.

Digitized by Google

apprehensio sich findet, die diesem Urtheile vorangeht. Der Glaubensassens erfolgt nämlich mit einer alles übersteigenden Festigkeit des Anschlusses auf Befehl des Willens. Eine solche Entschiedenheit kann nun aber der vorangehenden apprehensio nicht zukommen. Der Grund ist klar; durch eine apprehensio hängt eben der Verstand überhaupt nicht dem Objecte an, und der Wille gebietet sonach, nicht einen Anschluss oder eine Entschiedenheit in der apprehensio, und kann sie auch nicht gebieten, sondern ausschließlich in der Zustimmung, worin der Verstand dieses oder jenes Urtheil von seiner Seite abgiebt[1]).

Was sodann den heilsamen Entschluss betrifft, wodurch sich der Wille zum Glauben entschließt, so scheint auch er nach Ansicht des Cardinals nicht aus einer bloßen apprehensio der Glaubwürdigkeit hervorgehen zu können. Es muss vielmehr dieser Wille vom evidenten Glaubwürdigkeitsurtheil ausgehen. Wohl gibt es vor diesem Urtheil eine apprehensio mit der virtuellen Evidenz der genannten Glaubwürdigkeit, und diese apprehensio könnte nach dem oben Gesagten auch ohne Urtheil den Willen bewegen. Allein in Wirklichkeit erscheint es als unmöglich, daß auf jene apprehensio nicht ein evidentes Urtheil folge. Eine apprehensio, der die Fähigkeit zukommt, ein evidentes Urtheil zu erzeugen, ist nämlich eine unfreie Ursache, die sofort wirkt und ein derartiges Urtheil hervorbringt. Daß aber der Wille trotz einer solchen apprehensio den Verstand von der Zustimmung oder dem Glaubwürdigkeitsurtheil abhalte, das ist nach Lugos Erachten ein Fall, der in Wirklichkeit nicht vorkommt und vielleicht nicht einmal vorkommen kann. Thatsächlich nimmt sonach

[1]) AaO. n. 43 heißt es wörtlich also: Loquendo de actibus voluntatis, qui diriguntur a fide immediate, certum videtur, quod praerequiratur judicium; requiritur enim actus fidei, qui quidem non potest esse sola simplex apprehensio, in qua non continetur certitudo et firmitas fidei eo modo, quo evidentia judicii evidentis continetur virtualiter in apprehensione, quae illud praecedit. Cum enim viderimus supra, assensum fidei elici firmissimum firmitate adhaesionis ex imperio voluntatis talem assensum ita firmum imperantis, consequens est, ut apprehensio praecedens non possit participare talem firmitatem, cum per apprehensiones intellectus non adhaereat objecto, nec voluntas imperet, aut imperare possit adhaesionem aut firmitatem in apprehensione, sed solum in assensu, in quo intellectus taliter vel taliter sententiam de suo profert.

Digitized by Google

der in Rede stehende Willensact nicht von der bloßen apprehensio simplex, sondern von einem formellen Urtheil seinen Ausgang[1]).

Dasselbe scheint endlich von allen übernatürlichen Willensacten zu gelten. Denn, so folgert Lugo, jedes übernatürliche Wollen setzt eine entsprechende übernatürliche Erkenntnis, cognitio, voraus. Nun wird aber eine ihrem Wesen nach übernatürliche apprehensio zum übernatürlichen Handeln weder erfordert, noch factisch von Gott gegeben. Es muss somit dem übernatürlichen Wollen stets ein übernatürliches Urtheil vorausgehen. Sollte es indessen wirklich eine übernatürliche apprehensio geben, die zur Erzeugung eines übernatürlichen Urtheils genügte und doch dieses Urtheil nicht hervorbrächte, so könnte nach Lugo aus dieser apprehensio ebensogut ein übernatürlicher Willensact entspringen, wie nach einer natürlichen apprehensio ein natürlicher Willensact erfolgen könnte[2]).

Warum nun aber diese Unterscheidung zwischen übernatürlichen und natürlichen Acten? Ist denn nicht auch jene natürliche apprehensio, welche ein bestimmtes Urtheil hervorzurufen vermag, gleich der übernatürlichen, eine unfreie Ursache und führt somit ebenso regelmäßig das Urtheil herbei? Auf diesen Einwurf antwortet Lugo: Freilich wird es kaum je geschehen, daß der Verstand bei der apprehensio stehen bleibt und nicht zum Urtheil fortschreitet. Indessen erscheint es nicht ganz unmöglich. Denn durch den Einfluss des Willens kann der Verstand vielleicht daran gehindert werden, seine Zustimmung zu leisten und ein Urtheil zu fällen. Leichter noch könnte der fragliche Fall eintreten, wenn dem Verstande sowohl für als wider einen gewissen Satz Wahrscheinlichkeitsgründe vorschweben; dann wird nämlich der Intellect aus sich allein und ohne ein ihn bestimmendes Gebot des Willens keiner von beiden Seiten beitreten[3]).

Soweit Cardinal Lugo. Die Stelle ist für die Erschließung seiner Ansicht über das Verhältnis des Urtheils zum Einsehen von entscheidender Wichtigkeit. Es darf uns nicht gereuen, zunächst den ganzen Gedankengang des Cardinals verfolgt zu haben.

---

[1]) A.a.O. n. 44. [2]) Ebd. n. 45. [3]) Ebd. n. 46.

Digitized by Google

Man wird daraufhin um so leichter die Richtigkeit der folgenden Bemerkungen anerkennen:

1. Es steht fest, daß Lugo, so energisch wie nur einer, den Unterschied von Glauben und Einsicht hervorhebt. Er unterscheidet ja den Glauben ausdrücklich von der apprehensio und zwar von jeder Art von apprehensio. Was man aber alles unter dem Worte apprehensio sich zu denken habe, darüber läßt Lugo uns nicht im Zweifel. Als apprehensio des Verstandes bezeichnet er, wie wir sahen, zunächst die bloße geistige Vorstellung eines Subjects oder auch Prädicats (apprehensiones simplices incomplexae de extremis). Eine apprehensio ist ihm ferner die Erfassung des Sinnes eines ganzen Satzes, sollte sie auch nicht geeignet sein, die Zustimmung des Verstandes herbeizuführen (apprehensio, qua concipitur etiam identitas inter extrema); so die Vergegenwärtigung des als Beispiel so beliebten Satzes: „Die Zahl der Sterne ist eine gerade". Da diese zweite Art der apprehensio einen ganzen Satz zum Gegenstande hat, ist sie eine complexa; insofern sie aber noch kein Urtheil bildet, ist auch sie eine apprehensio simplex, d. i. nichts weiter als eine apprehensio. Als apprehensio simplex gilt dem Cardinal endlich auch jene besondere Auffassung eines ganzen Satzes, welche aus sich zur Erzeugung eines zustimmenden Urtheils hinreicht und welche eben deshalb ein virtuelles Urtheil genannt zu werden verdient (apprehensio simplex complexa proponens extrema manifestantia suam identitatem). Beispiel ist die Auffassung des Satzes: „Das Ganze ist größer als sein Theil". Von allen diesen Species der apprehensio ist mithin nach Lugos Ansicht der Glaubensact wesentlich verschieden, und da der Unterschied von der ersten und zweiten Classe sich von selbst versteht, so betont Lugo namentlich die Verschiedenheit von der letzten. Nun denn, diese letztgenannte Art von apprehensio ist genau dasselbe, was man heutzutage apprehensio comparativa oder besser perspicientia nexus inter subjectum et praedicatum, d. i. Einsicht in die Wahrheit eines Satzes nennt.

Was wäre sie auch sonst? Entweder erkennt durch sie der Verstand die Identität oder Verschiedenheit eines bestimmten Subjects und Prädicats als thatsächlich existierend, oder er erkennt sie nicht: Im ersten Falle haben wir die besagte Einsicht. Im letzteren hätten wir allerdings keine Einsicht; aber dieser Fall bleibt aus-

Digitized by Google

geschlossen. Die besondere dritte Art der apprehensio, von der wir reden, würde sich eben von der zweiten Classe nicht mehr unterscheiden; denn so innig die objective Verknüpfung von Subject und Prädicat auch sein möge, subjectiv kämen wir über eine bloße intellectuelle Vergegenwärtigung des Objectes nicht hinaus; wir ständen somit außerhalb unserer Hypothese. Und in der That, nach Lugo kommt die dritte Art der apprehensio mit der zweiten darin überein, daß sie eine Vorstellung des ganzen Satzes, d. i. des Subjectes, Prädicates sammt der Copula mit sich bringt; dagegen ist es der eigenthümliche Vorzug der dritten Classe, daß sie auf solche Subjecte und Prädicate (extrema) sich bezieht, die den Grund ihrer Identität oder Verschiedenheit in sich tragen und dem Geiste kundthun: Wie nun, eine so beschaffene Auffassung sollte dennoch von Einsicht verschieden sein? es sollte möglich sein, daß jemand zB. begriffe, was das Ganze sei, was es heiße: „größer als der Theil", er sollte dazu noch die durch das Wörtchen „ist" ausgedrückte Beziehung des einen zum andern sich vergegenwärtigen, ohne sofort und ebendamit einzusehen, daß das Ganze wirklich größer ist als sein Theil? oder es sollte doch Lugo diese in die Augen springende Wahrheit übersehen haben? Außerdem beschreibt uns Lugo die fragliche apprehensio als ein virtuelles Urtheil, welches imstande sei, je nach Umständen die Stelle eines formellen Urtheils zu vertreten und den Willen aus sich und ohne die Dazwischenkunft eines anderen Verstandesactes zur Thätigkeit anzuregen. Wie aber könnte sie dies leisten, wäre sie nicht Einsicht? Damit eine Zweckursache ihre Wirksamkeit entfalten könne, genügt es ja doch nicht, daß sie, wenn auch in actu primo proximo, erkennbar sei, sie muss thatsächlich erkannt sein; und ferner ist es nicht genug, daß man erkenne, was die Aussage zu bedeuten habe: „Dieses Ding ist für mich gut oder convenient"; soll die Gutheit des Dinges auf den Willen wirken, so muss vielmehr das Prädicat „gut" als diesem Subjecte wirklich angehörend erkannt, es muss ein Einblick in die Wahrheit jener Aussage gewonnen sein. Daß Lugo dieses gewusst und berücksichtigt hat, beweist uns schon der Umstand, daß er nicht der zweiten, sondern nur der dritten Species von apprehensio die in Rede stehende Anregung des Strebevermögens zuerkennt. Diese dritte Art ist mithin auch nach Lugo Einsicht in die Wahrheit eines Satzes. Darum und nur darum konnte er

Digitized by Google

auch diese apprehensio simplex mit Fug ein virtuelles Urtheil nennen.

Indessen, was brauchen wir noch Schlüsse? Lugo selbst bezeichnet jene dritte Art der apprehensio, welche noch kein Urtheil sei, aber ein Urtheil aus sich zu erzeugen vermöge, als ein Wissen oder als eine Einsicht in die Wahrheit eines Satzes, beispielsweise des Satzes, daß diese oder jene Sentenz der Moralisten probabel sei[1]). Aehnlich spricht Lugo von einer virtuellen Evidenz jener Species der apprehensio, welche dem evidenten Urtheile vorauszugehen habe[2]).

Will man etwa einwenden, Lugo verstehe unter der fraglichen apprehensio nichts anderes, als eine Art einfacher Erkenntnis dieses oder jenes Gegenstandes, d. i. eine Erkenntnis, welche bis zur klaren Auseinanderhaltung der Begriffe sich noch nicht entwickelt habe? So hätten wir denn nach diesem Einspruche an der beschriebenen cognitio simplex ein Mittelding zwischen der reinen Vorstellung von einer Wahrheit und der gegenüberstehenden cognitio compositiva, daß ein deutlich und für sich aufgefaßtes Prädicat zu einem ebenso getrennt erfaßten Subject gehöre, und es wäre sehr wohl möglich, daß Lugo gerade mit dieser letzten, vollkommenen Art von Einsicht, d. i. der cognitio compositiva, das formelle Fürwahrhalten sich identisch dächte. In der That begegnet uns in der Metaphysik seines großen Vorgängers, des Suarez, eine Stelle, wo er vom virtuellen und for-

---

[1]) AaO. n. 41 verficht Lugo, bei Beantwortung einer Einrede, die Meinung, daß der Wille auf die bloße apprehensio der Möglichkeit eines Objectes hin, und ungeachtet eines entgegengesetzten Urtheiles, handeln könne, vorausgesetzt jedoch, daß jene apprehensio an sich geeignet sei, ein Urtheil zu erzeugen. Zu diesem Zwecke bemerkt er: Quamvis .. intellectus judicet probabiliter, esse objectum impossibile, proponit tamen simul per apprehensionem probabilem esse possibile, quam apprehensionem sequi potest voluntas contra judicium proprium, et sententiam probabilem ipsius intellectus. Exemplum habemus in re morali: contingi enim saepe doctorem theologum privata sententia judicare contractum aliquem usurarium; quia tamen *scit* probabilem esse aliorum sententiam id negantium, contractum illum exercet. Tunc autem simul habet judicium et assensum, quod contractus sit usurarius, nec ab ea sententia discedit, ut contractum exerceat: sed tamen licite agit, quia non sequitur propriam sententiam, sed sententiam aliorum, quos *videt* probabiliter contrarium dicere. [2]) AaO. n. 43 44.

Digitized by Google

mellen Urtheil im eben beschriebenen Sinne zu reden scheint. Er stellt dort eine Untersuchung darüber an, welche Art von intellectueller Erkenntnis zur Wirksamkeit einer Zweckursache erfordert werde, ob nämlich eine apprehensio genüge, oder ob ein Urtheil voranzugehen habe. Er ist im allgemeinen der Ansicht, es sei ein Urtheil über die Güte oder Zuträglichkeit des betreffenden Objectes nothwendig. Gleichwohl läßt er die Frage offen, ob ein menschlicher Willensact nicht doch bisweilen auf Grund einer Objectserkenntnis erfolgen könne, welche in einem einfachen Acte bestehe. Dieser würde zwar nicht nach Art einer formellen compositio und divisio besagen, daß etwas so oder nicht so ist, aber er wäre doch auch keine bloße apprehensio, sondern schlösse vielmehr ein virtuelles Urtheil und die Erkenntnis in sich, ein gewisser Gegenstand sei gut und begehrenswert. Eine solche Erkenntnis bezeichnet Suarez jedoch als unvollkommen und dem sinnlichen Urtheil einigermaßen ähnlich. Er spielt damit auf die zuvor von ihm erwähnte Lehre des hl. Thomas an, dergemäß das Schaf vor dem Wolfe zufolge einer Art von Urtheil flieht, wodurch es ihn als seinen Feind erachtet. Dieses Urtheil, so bemerkt dazu Suarez, entstehe indes im Thiere keineswegs durch Schlussfolgerung, noch durch Zusammensetzung der Begriffe, noch auch durch formelle Erkenntnis jenes Grundes, um dessentwillen etwas convenient ist, sondern durch einfache und von der Natur selbst eingegebene Schätzung der Nützlichkeit oder Schädlichkeit einer Sache. Es sei also eingeräumt, daß Suarez eine Art von apprehensio mit einem gewissen virtuellen oder unvollkommenen Urtheil (judicium virtuale, imperfectum, implicitum) und andererseits die völlig entwickelte Einsicht in die Zusammengehörigkeit eines Subjects und Prädicats mit dem (unfreien) formellen, vollkommenen und eigentlichen Urtheil (judicium formale, perfectum, proprium) identificiere[1]).

[1]) Metaph. disp. 23 s. 7 n. 9 10. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob hier Suarez sogar das unfreie formelle Urtheil vom Acte der Einsicht unterscheide. Nach genauerer Prüfung dünkt uns jedoch der richtige Sinn der Stelle der zu sein, welchen wir in obigem Text zum Ausdruck bringen. Bei dieser Erklärung bleibt auch der Einklang mit der früher dargelegten Auffassungsweise des doctor eximius gewahrt. Man vgl. disp. 8 s. 4 n. 6 ff.; ferner den Tractat de voluntario et involuntario disp. 6 s. 5 n. 4.

Digitized by Google

Nicht so Lugo. Er mag ein virtuelles Urtheil des Verstandes im Sinne des Suarez anerkennen, wie er denn ja auch, gleich ihm, aus dem sinnlichen Urtheil für seine These Vergleichungspunkte nimmt, oder Schlüsse zieht[1]). Sicherlich aber versteht er an unserer Stelle unter dem virtuellen Urtheil des Geistes nicht blos eine unvollkommene, sondern die vollkommene, d. i. die formell vollendete Einsicht in die Identität eines Subjects und Prädicats. Diese Wahrnehmung wird sich jedem mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängen, der sich die Mühe nimmt, die Darlegung des Cardinals mit einiger Aufmerksamkeit zu verfolgen. Ihr gemäß ist jenes virtuelle Urtheil nicht eine apprehensio *incomplexa* de extremis, sondern eine Species der apprehensio *complexa de tota propositione objectiva*, welche sich von der gewöhnlichen apprehensio complexa nicht in der distincten Vorstellung von Subject und Prädicat sammt ihrer Identität, sondern nur dadurch unterscheidet, daß zudem diese Identität bei Vergleichung des Subjects mit dem Prädicate als thatsächlich bestehend einleuchtet. Auch die vollkommenste Einsicht ist mithin nach Lugo ein virtuelles, nicht aber schon formelles Urtheil.

2. Nicht damit zufrieden, auch die mit Einsicht identische Art der apprehensio einfachhin vom Glaubensact zu unterscheiden, legt Lugo überdies die Berechtigung der erwähnten Unterscheidung dar. Er leitet sie daraus ab, daß Glauben ein Anschluss (adhaesio) und zwar, durch Vermittelung des Willens, ein möglichst entschiedener Anschluss sei, was sich von keiner apprehensio behaupten lasse. Denn einmal hänge der Verstand nicht durch die apprehensio, wie immer sie geartet sei, dem Objecte an; dann aber könne der Wille zwar bewirken, daß der Verstand entschieden zustimme, aber wahrlich nicht, daß er mit Entschiedenheit etwas einsehe[2]). Man sieht, Lugo bringt wider die Verwechslung von Glauben und Einsicht ungefähr dieselben schneidigen Argumente vor, mit denen man, nach Unterschiebung jener Begriffsverwirrung, ihn ad absurdum führen wollte[3]).

3. Wegen offenbarer Gleichheit oder Aehnlichkeit der Gründe ist die Unterscheidung des Fürwahrhaltens von der Einsicht nicht auf das übernatürlich gläubige Fürwahrhalten zu beschränken; es muss vielmehr, im Sinne Lugos, wenigstens auf jedes mehr oder

[1]) AaO. n. 35 39 40. [2]) Siehe den Originaltext S. 83 Anm.
[3]) Diese Ztschr. aaO. 61 62.

Digitized by Google

minder feste freie Fürwahrhalten ausgedehnt werden. Uebrigens deutet dies Lugo selbst zum Schlusse seiner Ausführung genügend an[1]).

4. Lugo geht in der Unterscheidung von Einsicht und Fürwahrhalten sogar noch weiter als manche Theologen oder Philosophen der Folgezeit — seinen jüngsten Gegner keineswegs ausgenommen. Denn diese lassen wenigstens das evidente und unfreie Urtheil für identisch mit Einsicht gelten[2]), während Lugo auch von diesem Zugeständnis nichts wissen will. Nach ihm ist jene dritte, mit der Einsicht zusammenfallende Species von apprehensio ebensowenig wie die andern das formelle Urtheil selbst, sondern sie geht dem Urtheile voraus. Unter Urtheil versteht hier aber Lugo gerade das evidente und unfreie Fürwahrhalten. Darauf deutet schon die Wahl des Beispieles: „Das Ganze ist größer als sein Theil." Ferner erhellt dies aus dem allgemeinen Grundsatze, den er aufstellt, daß die (subjective, als Attribut des Urtheils gefaßte) Evidenz des evidenten Urtheils virtuell in der apprehensio sich finde, die ihm vorangehe. Dazu stimmt die specielle Behauptung, vor dem evidenten Glaubwürdigkeitsurtheil gebe es eine apprehensio mit der virtuellen Evidenz jener Glaubwürdigkeit. Ueberdies erklärt Lugo ausdrücklich und oft genug, die genannte apprehensio verhalte sich zum evidenten Urtheil, wie das Erzeugende zum Erzeugten, wie eine Ursache, und zwar wie eine nothwendig wirkende Ursache, zur Wirkung. Deshalb ist die dritte Art der apprehensio constant nichts mehr und nichts weniger als ein judicium virtuale, ihre Wirkung aber ist das judicium formale.

Der Unterschied auch des unfreien Urtheils von der Einsicht ist also nach der Idee Lugos ein reeller. Er ist so reell, daß Lugo ganz ernstlich die Frage in Erwägung zieht, ob nicht zuweilen die Einsicht sogar getrennt vom Urtheil vorkommen und (als Application der Zweckursache) eine bewegende Kraft dem Willen gegenüber äußern könne.

Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß der Entwickelungsproceß des unfreien Urtheils stets in der gleichen Weise sich vollziehe, daß sohin, nach folgerichtigem und gewiss von Lugo selbst anerkanntem Schluss aus seinen Grundsätzen, der menschliche Verstand nur mittelst einer reell verschiedenen Einsicht zum eigent-

[1]) AaO. n. 46. [2]) Vgl. diese Ztschr. aaO. 50 51.

Digitized by Google

lichen Urtheil fortschreite. Eine solche Gleichförmigkeit ist eben die Signatur aller naturnothwendigen Vorgänge.

5. Den Unterschied zwischen der Einsicht und dem formellen und darum eigentlichen Urtheil, sei es frei oder unfrei, betrachtet Lugo als einen specifischen und wesentlichen. Jedes formelle Urtheil ist ihm eine adhaesio; dagegen hörten wir ihn bezüglich der apprehensio ohne alle Beschränkung das Princip aufstellen: Per apprehensiones intellectus non adhaeret objecto. Noch mehr. Lugo zeichnet die genannte Wesensdifferenz in so ausdrucksvollen Zügen, daß er in diesem Punkte von den jetzigen Vertretern dieser Unterscheidung kaum übertroffen wird. Es ist bekanntlich nichts Leichtes, die Verschiedenheit des Urtheils, zumal des nothwendigen, von der Einsicht, auch nach Erweis der Wirklichkeit dieses Unterschiedes, dem Geiste einigermaßen vorstellig zu machen. Zu dem Ende bemerken die Neueren, das Urtheil sei eine innerliche Zustimmung zu dem, was man vermöge der apprehensio bereits eingesehen habe, es sei ein innerliches Wort, wodurch der Geist die erkannte objective Identität oder Verschiedenheit der Ideen gleichsam anerkenne, bestätige und zu sich selbst sage: Ja, so ist es, oder aber nein, so ist es nicht. Die apprehensio sei eine Einsichtnahme in den Sachverhalt; das judicium dagegen erscheine als eine Art richterlicher Sentenz, wodurch der Verstand dem Subjecte ein Prädicat zuspreche, welches er als ihm gebührend durch die apprehensio wahrgenommen habe. Erst mit dem Jaworte des innerlichen Urtheils, welches der Intellect auf Grund der gewonnenen Einsicht spreche, gelange die Thätigkeit des menschlichen Verstandes zu ihrem naturgemäßen Abschlusse. Allerdings sei auch die apprehensio ein Act und insofern sei beim Einsehen der Verstand activ, aber bezüglich der Identität oder Verschiedenheit, welche er einsehe, nehme er eine passive Stellung ein, indem er sie nach Art eines Zuschauers betrachte; deshalb drücke die apprehensio jene Identität oder Verschiedenheit als etwas schon Gesetztes oder in facto esse Befindliches oder nach Art einer ständigen Relation im Geiste aus, wie etwa ein Maler. Anders verhalte es sich beim Urtheil. Indem der Intellect ein Urtheil fälle, bringe er die besagte Identität oder Verschiedenheit in der idealen Ordnung wieder hervor oder drücke sie als von ihm selbst gesetzt in sich aus, nach Art eines Actes oder in fieri, ähnlich wie ein Schauspieler eine Scene darstelle. Im

Digitized by Google

Gegensatz zu dem mehr passiven Einleuchten sei somit das Urtheil ein intellectuelles Annehmen, Festhalten, Behaupten. Daher komme es auch, daß der Verstand, solange er blos einsehe und somit mehr receptiv sich verhalte, niemals irre, während das Urtheil bisweilen der Gefahr des Irrthums unterworfen sei.

Nichts von dem vermissen wir bei Lugo. Ueberdies erweist sich seine Darstellung in hohem Grade anschaulich, besonders dadurch, daß mehrere Classen von apprehensio unterschieden und ihre Eigenthümlichkeiten in wahrhaft graphischer Weise hervorgehoben werden. Eine Classe ist diejenige, welche ein Urtheil nicht ermöglicht; diese vergleicht Lugo mit dem bloßen Anhören eines Berichtes, von dessen Wahrheit der Hörende sich nicht zu überzeugen vermag[1]). Eine andere Art der apprehensio ist dem Cardinal nicht das einfache Hören eines Berichtes, sondern ein Sehen, wodurch also jemand in eigener Person die Wahrnehmung macht, daß etwas so oder so sich verhalte[2]). Gleichwohl ist auch diese zweite apprehensio noch kein eigentliches Urtheil. Dieses kommt nämlich erst dadurch zu Stande, daß der Intellect, aus der früheren Passivität oder aus der Rolle eines einfachen Zuschauers heraustretend, auch von seiner Seite etwas thut, indem er taliter vel taliter sententiam *de suo* profert[3]). Näherhin beschreibt Lugo das Urtheil, sogar das unfreie, als eine auf die apprehensio, bezw. die Einsicht, folgende Zustimmung, einen Assens oder auch Dissens, als eine innerliche Bejahung oder Verneinung, als eine Art bestätigender Unterschrift (subscribere), als einen richterlichen Ausspruch, als ein intellectuelles Umfassen (amplecti), als einen Anschluss (adhaerere) an die vorgestellte oder auch eingesehene Wahrheit. So begreift man, wie Lugo sagen konnte, die operatio secunda, d. i. das Urtheil, unterscheide sich von der operatio prima, d. i. der vorhergehenden apprehensio, nicht seitens des Objectes, sondern nur durch die verschiedene Art

---

[1]) AaO. n. 39 40. [2]) Ebd. n. 41 43 44. Schade, daß die hier von Lugo nur im Vorübergehen, zur Erläuterung einer anderen Frage, beigezogene und darum nicht systematisch neben einander gestellte Charakterisierung zweier Arten der apprehensio eines ganzen Satzes in neueren Handbüchern der Philosophie theoretisch oder praktisch nicht immer nach Gebühr beachtet wird — mit nicht geringem Verlust sowohl an Klarheit der Begriffe als an Schärfe der Beweisführung. [3]) Siehe die oben (S. 83 Anm.) angeführte Stelle.

Digitized by Google

und Weise, das Object zu erfassen[1]). Auf den wesenhaften Unterschied von Einsicht und Urtheil gründet sich auch die unverkennbare Billigung der Lehre, daß zwar das Urtheil, nicht aber eine apprehensio falsch sein könne[2]).

6. Dabei redet Lugo mit einer solchen Unbefangenheit, daß man ihm wohl anmerkt, er betrachte die Unterscheidung von Einsicht und Führwahrhalten als etwas Selbstverständliches und besorge in diesem Punkte keinen Widerspruch. Und in der That, Ripalda, welchen Lugo mehrmals anführt, spricht sich über das Verhältnis der apprehensio zum Urtheil in der gleichen Weise aus und bezeichnet diese Erkenntnistheorie als nahezu allgemein[3]).

---

[1]) Wir können uns nicht versagen, eine vielumfassende Stelle wörtlich beizusetzen. AaO. n. 39 schreibt der Cardinal mit der seinem Stile eigenen Leichtigkeit: Ad . . judicium praecedunt non solum apprehensiones simplices incomplexae de extremis, hoc est, de subjecto, et de praedicato. sed etiam apprehensio complexa de tota propositione objectiva; nihil enim affirmamus per assensum, aut negamus per dissensum, quod non fuerit apprehensum; quare cum affirmemus, vel negemus identitatem praedicati cum subjecto, illam etiam eandem identitatem apprehendimus, ut judicium de illa feramus, nec differunt prima, et secunda operatio ex parte objecti, sed solum penes diversum modum tendendi, quatenus per apprehensiones quasi audimus objecta, per judicium vero sententiam proferimus, subscribimus, vel dissentimus objecto per apprehensionem proposito, quae omnia explicui in philosophia. [2]) AaO. n. 38. [3]) De ente supernaturali, tom. 1 disp. 62 sect. 1 n. 9 ss. lehrt dieser berühmte Theologe: Etiam convenientia objecti apprehensionis objectum est; non solum enim extrema, sed etiam unio ipsorum extremorum ante judicium apprehenditur, ut libro de anima docui, et fere omnibus commune est . . Notare tamen est, duplex esse genus apprehensionis intellectualis. Alterum earum apprehensionum, quae objectum proponunt probabile per judicium, quia simul cum objecto proponunt rationem aliquam objectivam, propter quam illi assentiri possit intellectus, ut cum proponunt sanctum hominem variis virtutum officiis deditum, miraculis clarum, a viris pietate et doctrina plenis veneratum, quae apprehensiones suasivae sunt assensus et virtualiter judicativae. Alterum earum quae objectum simpliciter concipiunt nullam proponentes rationem, propter quam intellectus in assensum perduci possit, ut cum proponitur paritas stellarum, Turca dormiens aut quid simile . . Ultro fatemur, plures esse apprehensiones adeo simplices. quae animum in affectum non moveant, nempe eas quae alicujus assensus principia suadentia non sunt . . Cum apprehensio proponit bonum ut conveniens subjecto sub motivo, sub quo talis convenientia asseribilis seu probabilis est per judicium, quam-

Digitized by Google

7. Im Lichte der oben erklärten Stelle erhalten viele andere, an sich etwa noch zweideutige Aussprüche Lugos einen ganz bestimmten Sinn. So oft nämlich Lugo vom Glaubensact oder von der Erkenntnis des Glaubensmotives als einem judicium schlechthin redet, so oft er den Glauben als adhaesio, assensus, assensus ex imperio voluntatis firmissimus aufführt, so oft er das gläubige Fürwahrhalten als einen Act hinstellt, der erst auf die apprehensio hin erfolge, ebenso oft müssen wir auch nach den Regeln einer gesunden Hermeneutik annehmen, er wolle durch derartige Redeweisen die gläubige Zustimmung als eine von der Einsicht wesentlich verschiedene Verstandesoperation kennzeichnen. Wenn aber dies, so zieht sich die fragliche Unterscheidung in moralisch ununterbrochener Reihenfolge durch seinen ganzen Tractat de fide hindurch. Denn Ausdrücke, wie wir sie angegeben, oder ähnliche, finden sich daselbst von allem Anfang an in reichster Fülle eingestreut.

8. Endlich fühlen wir uns im Hinblick auf Lugo in der obigen Beurtheilung der Lehre des Suarez nicht wenig bestärkt. Wer die Geradheit kennt, mit welcher die Alten wissenschaftliche Streitfragen zu erledigen pflegten und mit welcher speciell Lugo in seiner Untersuchung über den Act des theologischen Glaubens abweichenden Ansichten entgegentritt, der wird keinen Augenblick daran zweifeln, daß der Cardinal einen von ihm erkannten groben Irrthum über die Natur des Glaubens nicht ungeahndet gelassen hätte. Wäre also Suarez der Meinung gewesen, das gläubige Fürwahrhalten sei eins mit Einsicht, so würde Lugo, für seine Person vom Gegentheil überzeugt, auf das Verkehrte dieser Vermengung aufmerksam gemacht haben — trotz oder vielmehr wegen der hervorragenden Bedeutung jenes Mannes. Von einem solchen Tadel enthält nun aber das Werk des Cardinals nicht eine Spur. Mithin hat Lugo die behauptete Identificierung in der Lehre seines großen Vorgängers nicht gefunden.

Es bleibe also dabei: Weder Suarez, noch Lugo waren dem Grundsatze zugethan, jedes Fürwahrhalten sei mit Einsehen identisch. Diesen Nachweis glaubten wir der Wahrheit schuldig zu sein.

---

vis re ipsa non asseratur, neque probetur per judicium, poterit voluntas in amorem moveri.

Digitized by Google

Grundlos wäre somit auch die Klage, jene beiden Theologen hätten sich durch Zusammenwerfen von Urtheil und Einsicht die Möglichkeit einer Erklärung des Glaubensactes von vornherein abgeschnitten. Ferner legt sich die dringende Vermuthung nahe, man dürfte sich doch wohl täuschen mit der Annahme, daß die Lösung des Glaubensproblems aus der Unterscheidung von Einsicht und Urtheil fast wie von selbst erfolge. Oder sollte wirklich nur die praktische Vernachlässigung einer in der Theorie so gewöhnlichen Unterscheidung das eigentliche Hindernis für eine befriedigende Glaubensanalyse gebildet haben? Wir werden sehen.

Digitized by Google

Recensionen.

Die altchristliche Architektur in systematischer Darstellung, Form, Einrichtung und Ausschmückung der altchristlichen Kirchen, Baptisterien und Sepulcral-Bauten. Von Dr. Heinrich Holtzinger, Privatdocent der mittelalterlichen und neueren Kunstgeschichte an der Universität Tübingen. Mit 188 Illustrationen. Stuttgart, Verlag von Ebner und Seubert (Paul Neff), 1889. 289 S. 8°.

Von den beiden Titeln der vorliegenden Schrift ist der zweite derjenige, der ihrem Inhalte eigentlich entspricht. Die in dem ersten Titel angekündigte systematische Darstellung der altchristlichen Architektur wird in dem Buche insoferne wenigstens noch vermisst, als die Systematik nothwendig eine organische Geschichte der altchristlichen Baukunst mit Gruppierung und der Darstellung ihrer Hauptmonumente in sich begreift und von einer liturgischen und ästhetischen Würdigung begleitet sein muss. Der Verfasser will dieses zur Aufgabe einer anderen Schrift machen; er bezeichnet sie als zweiten Theil, ohne daß die vorliegende als erster betitelt wäre, und bezieht sich öfter auf dieselbe in einer Weise, daß das Urtheil über manche Ausführungen, die er in vorliegender Schrift nur unvollkommen bringt, sich etwas schwierig gestaltet. Es ist der Anfang eines knappen, fleißig und mit Liebe gearbeiteten Handbuches, was wir vor uns haben. Vorerst sollen die Form der altchristlichen religiösen Bauten und die Elemente ihrer Einrichtung und Ausschmückung in einer compendiösen Behandlung vorgeführt werden, die der Verfasser in der Vorrede kurz als „archäologische" bezeichnet. Er darf sicher sein, hiemit dem Interesse der Kunstfreunde und der Theologen in gleichem Maße entgegenzukommen; für die Zusammenfassung der reichen Resultate

Digitized by Google

der neueren Archäologie in Beziehung auf die christliche Architektur ist bisher noch sehr wenig geschehen.

Zur Orientierung auf diesem Felde leistet denn auch die Arbeit Holtzingers ersprießliche Dienste. Wiewohl der Verfasser offenbar mehr Kunstforscher als eigentlicher Archäologe ist, läßt er doch in der geschickt angelegten Uebersicht die archäologischen Momente seines Gegenstandes, wenn wir einige Ausnahmen abrechnen, präcis hervortreten. Die Sprache ist abgerundet und verständlich, sie vermeidet gewisse complicierte Ausdrucksweisen, welche für Nichtfachmänner die Lectüre von derlei Werken öfter ungenießbar machen. Die vielen eingestreuten Abbildungen von kirchlichen Monumenten, durch den bekannten Verlag mit seltener Sauberkeit hergestellt, führen mit anziehender und frischer Anschaulichkeit als sichere Quellen in das Studium des gebotenen Inhaltes ein. Mit weitem Ausblicke zieht der Verfasser nicht blos die bekannteren Bauwerke Europas, sondern auch neuerforschte in Asien und Nordafrica in Betracht; was er namentlich aus Centralsyrien über die dort ausnahmsweise gut erhaltenen Kirchen im Anschlusse an Vogué beibringt, verleiht dem Buche einen neuen Wert. Ueberhaupt kommt die große Zahl und Allseitigkeit der wenn auch nur kurz berücksichtigten monumentalen Zeugen der Vergangenheit dem Gehalte seiner Urtheile sehr zustatten. Auch die bisherige Literatur des Gegenstandes ist in einer alle billigen Anforderungen befriedigenden Weise herangezogen.

Es haben dem Verfasser in archäologischer Hinsicht einen gut vorbereiteten Stoff an die Hand gegeben vor allem die Arbeiten von de Rossi, in denen er sich ausnehmend bewandert zeigt, dann Duchesnes Commentar zum Liber pontificalis, Rohault de Fleurys instructives historisches Bilderwerk zur Archäologie der Messe, die Realencyclopädie von Fr. X. Kraus und andere Werke katholischer Autoren. Wenn er auch einige Punkte selbständig ausgeführt hat, so liegt doch sein Verdienst mehr darin, mit Hilfe unserer Archäologen die reichen Beobachtungen ergänzt und systematisiert zu haben, welche sich in den großen und mehr allgemeinen Werken über kirchliche Baukunst von Hübsch, Dehio-Bezold, Essenwein u. A. oder in den Specialarbeiten von Texier, Salzenberg, Ricci usw. vorfinden.

Es erscheint fraglich, ob die Eintheilung zweckmäßig ist, wonach sämmtliche religiösen Erzeugnisse der altchristlichen Architektur zerfallen in 1. Kirchen im eigentlichen Sinn, 2. Baptisterien, 3. Sepulcral- und Memorialbauten. In dieser Ordnung handelt der Verfasser in drei aufeinanderfolgenden Büchern von den genannten Gattungen. Als Sepulcralbauten, nämlich als Cömeterial-

Digitized by Google

basiliken, führt er u. a. von römischen Kirchenbauten an: St. Peter, St. Paul, St. Laurentius und St. Agnes (S. 254), alle außerhalb der alten Stadtmauern über den betreffenden Heiligengräbern errichtet. Nun hat es zwar mit ihrer Bezeichnung als Cömeterialbasiliken unzweifelhaft seine Richtigkeit; aber sind es nicht auch Kirchen im eigentlichen Sinn, „zum Zwecke der gottesdienstlichen Versammlungen" (S. 2) errichtet, gehören sie also nicht auch zur ersten Gattung? Und gilt nicht das gleiche von den sogenannten Memorialbauten, die der Verfasser anführt: der Geburtskirche zu Bethlehem, der Himmelfahrtskirche bei Jerusalem und den Bauten bei der Säule des Styliten Simeon? In der That bespricht er fast alle diese Bauten schon im ersten Buche über die Kirchen im eigentlichen Sinne. Er bringt sie aber später wieder und führt sogar (warum, ist erst recht nicht ersichtlich) die Memorialbauten unter dem Abschnitte „die oberirdischen Sepulcralbauten" auf. Auch die Stellung der Baptisterien wird bei seiner Eintheilung eine missliche; denn nachdem am Ende des ersten Buches ganz gut über die Anbauten und Nebengebäude der „eigentlichen Kirchen" gehandelt ist und ihre verschiedenen mit dem Cultus zusammenhängenden Zwecke dargelegt sind, treten gleich dahinter die Baptisterien wie etwas ganz anderes in einem neuen zweiten Buche auf. Man sieht, daß eine *solche* Art ihrer Ausscheidung nicht genug motiviert ist, wenn nicht etwa die architektonische Form hier auf einmal als Eintheilungsgrund der kirchlichen Baulichkeiten gelten soll. In architektonischer Hinsicht freilich heben sich die Baptisterien der alten Zeit mit ihrer vorherrschenden Kreis- oder Polygonform von der durchweg basilicalen Anlage der Kirchen selbständig ab. Aber auch die dem ersten Buche vorbehaltenen Kirchen besitzen mehrfach die Kreis- oder Polygonform, und sodann ist ja ein architektonischer Eintheilungsgrund für den Verfasser nicht maßgebend; er will vielmehr gemäß seiner Aufgabe den archäologischen im Auge behalten.

Ein Archäologe, scheint uns, würde besser einen anderen Plan für die ganze Stoffvertheilung wählen. Er hätte zunächst die *Liturgie*, um derentwillen die kirchlichen Bauten da sind, in den Vordergrund zu stellen und ihre centrale Bedeutung viel nachdrücklicher zu betonen, als es der Verfasser, ein Laie in liturgischen Dingen[1]), gethan hat. Das heilige Messopfer, Christus immer

[1]) Man vgl. seine Angaben über den ältesten Gottesdienst und das „Herrnmahl" S. 83 84, über die vermeintlich ausschließliche Verbindung der eucharistischen Feier mit der „Verehrung der Märtyrer" S. 114. Den „adorierten Leichnam des Heiligen" S. 120 will H. offenbar nicht so wört-

Digitized by Google

in seiner Kirche gegenwärtig und für sie sich darbringend, die mit seinem Priester opfernde Gemeinde, bald vereinigt in den ersten Zeiten in der Halle irgend eines Palastes, den ein christlicher Besitzer geöffnet (Hausbasilica), bald in und vor der Cella, die sich über christlichen Gräbern an der Oberfläche des Bodens erhebt, bald in wenigen Vertretern und zur Zeit schwerer Verfolgung in irgend einem erweiterten Cubiculum der Katakomben sich um den Altar zusammendrängend, dann endlich in besseren Zeiten zahlreich um den Altar in der triumphierenden glänzend geschmückten Basilica versammelt, und die Basilica selbst umgeben von vielgestaltigen Annexen, zu denen in erster Linie die Baptisterien gehören — das wären die Hauptgesichtspunkte, welche die Eintheilung und den Gang der Beschreibung beherrschen müssten. Eine historische Zerlegung auch der beschreibenden Aufgabe würde damit unvermeidlich, und die Sepulcralanlagen zB., welche bei Holtzinger am Ende stehen, müssten mit Ausschluss der (nachconstantinischen) Cömeterialbasiliken an der Spitze mit vorausgehen.

Ganz methodisch schreitet dagegen der Verfasser in der Darstellung der Basilica, des Hauptobjectes seines Buches, voran. Er führt nach einem einleitenden Capitel über Lage und Orientierung der Kirchen durch den Peribolos, das Atrium und den Narthex zum Hauptbaue und erklärt das Langhaus nach Grundriss, Querschnitt und Einzelgliedern, sodann das Presbyterium nach seinen einzelnen Bestandtheilen. Er reiht daran in kurzen Zügen das Nothwendigste über centrale Kirchenanlagen. Hierauf erörtert er die immobilen Utensilien im Innern der Kirche (Altar, Schranken, Kathedra usw.), die Innendecoration, die künstliche Beleuchtung, das Aeußere, die Anbauten.

Die nachfolgenden Bemerkungen werden ihm auf diesem Gange folgen, um einzelne Punkte insbesondere hinsichtlich der alten Kirchen Roms zur Sprache zu bringen. Manche dieser Punkte dürften von allgemeinerer Bedeutung sein.

In dem Abschnitte Orientierung der Kirchen wird die Richtung derselben nach Osten unter den bekannten vielen Einschränkungen mit Recht als das allgemeine bezeichnet; aber bezüglich der Stellung des Altars, auf die es nach meiner Meinung eigentlich ankommt, wird nicht hervorgehoben, daß derselbe mit der

---

lich genommen haben wie die den Heiland „adorierenden Aeltesten der Apokalypse“ S. 189. Specifisch protestantisch klingende Aeußerungen sind übrigens im Buche eine große Seltenheit, und von der Polemik einer modernen archäologischen Schule des Protestantismus ist, zur Empfehlung des Verf. sei dies gesagt, absolut nichts wahrzunehmen.

Digitized by Google

Apsis in den ältesten Kirchen zu Rom durchweg nicht am östlichen, sondern am westlichen Ende des Baues sich befindet nach dem Muster der Peters- und der Laterankirche. Es ist hierbei die Thatsache von Bedeutung, daß auch bei dieser, später mehr und mehr verlassenen, westlichen Lage von Apsis und Altar der Celebrant ebensowohl nach Osten gewendet betete, wie in den „orientierten" Kirchen des Mittelalters; er stand ja, wie wir jetzt sagen würden, hinter dem Altar, und dessen Stufen waren seinem Sitze in der Mitte der Apsisrundung zugekehrt; er hatte beim heiligen Opfer somit die Richtung zum Volke und zum Eingang d. h. nach Osten. Erst später wurde die Stellung des Volkes das maßgebende und die Kirchen meist so angelegt, daß das Volk, indem es den Altar vor sich hatte, nach Osten blickte. Damit im Zusammenhang wurde auch der Altar umgekehrt, der Priester bestieg ihn von der Westseite und war beim Gebete ebenfalls gegen Osten gerichtet. Wie sehr man in den sog. Patriarchalkirchen Roms, auch wenn sie unregelmäßig lagen, an der Wendung des betenden Celebranten gegen Osten festhielt, zeigt eine Bemerkung des ersten römischen Ordo n. 21, welcher m. E. mit seinem älteren Bestandtheile über die päpstliche Stationsmesse (s. diese Zeitschrift 9 [1885] 414 ff.) für die Basilica St. Maria Maggiore bestimmt war. Die Stelle setzt nicht die Orientierung von St. Peter oder von der Laterankirche, sondern eine abweichende Richtung voraus, wie diejenige von St. Maria Maggiore thatsächlich war, wo der Celebrant von seinem Thron in der Apsis zugleich mit dem Altar nach Südosten schaute. Veniens ante altare, heißt es von ihm n. 21, dat orationem ad complendum directus ad orientem; nam in isto loco, quum *dominus vobiscum* dixerit, non se dirigit ad populum (vgl. n. 9). Nicht alle Stellen, welche Holtzinger über die Kirchenorientierung S. 6 ff. anführt, sind klar und entscheidend. Wenn es heißt, prospectus basilicae oder *πρόσωπον τοῦ νεώ* seien nach Osten, so kann man dieses an und für sich auf die Façade, also auf die oben bezeichnete älteste Sitte beziehen.

In der Kirche S. Gregorio zu Rom ist das alte Atrium nicht auf die Area und den Façadenporticus reduciert (S. 27); es findet sich ein Quadriporticus vor, wenn auch bedeutend erneuert. — Das schön gelegene, weithin sichtbare Obergeschoss der Vorhalle von S. Saba, welches Holtzinger als „offenbar nicht ursprünglich" bezeichnet (S. 28), ist allerdings so wenig ursprünglich, daß es nach hdss. Notizen erst um das Jahre 1660 erbaut wurde. — Zur Entstehung der Bezeichnung ardica für Vorhalle bei Agnellus ist zu bemerken, daß neben *νάρθηξ* auch die Form

Digitized by Google

ἄρθηξ vorkommt. Vgl. Ducange Glossarium graecitatis s. h. v. — Die monasteria, welche sowohl im römischen als im ravennatischen Liber pont. (Agnellus) mit den Basiliken und zwar oft mit den Atrien verbunden erscheinen, sind keine erweiterten architektonischen Formen von Capellen (S. 207) sondern eigentliche Klöster. Vgl. F. Wickhoff in „Mitth. des Institutes für österr. Gesch. 9 (1888) S. 34—45.

Die Emporen in den römischen Kirchen St. Lorenzo fuori und St. Agnese fuori fallen allerdings in das Ende des 6. und die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts. Wenn dagegen die ehemalige Empore von St. Cecilia wirklich der Zeit Paschals I angehört, was nicht bewiesen ist, dann fällt sie nicht in die nämliche Epoche (S. 36) sondern erst 817—824. Die Errichtung von Emporkirchen in den erstgenannten Basiliken erklärt sich aus dem Umstande, daß dort Frauenklöster waren. Anderwärts, zB. in Köln, zeigten unter den frühmittelalterlichen Kirchen ebenfalls diejenigen, zu welchen Frauenklöstern gehörten, Emporen und zwar durchgängig im westlichen Theile.

Unter den Beispielen cannelierter Säulen, welche nach S. 45 das Innere von Kirchen Roms schmücken, waren die beiden von St. Agnese fuori aus Pavonazzettomarmor mit den reichsten Cannelüren unter allen nicht zu übergehen. — Der Name des Papstes Siricius (mit zugehörigem Texte übrigens) stand nicht blos „ehemals" auf dem Capitell zu S. Paolo fuori, sondern befindet sich jetzt noch da. — Unter den Säuleninschriften waren auch diejenigen auf den Basen anzuführen, von welchen man jetzt noch sowohl zu S. Paolo (im Kreuzgange) als zu St. Pietro (de Rossi, Roma sott. III 548) solche aus der ältesten Zeit dieser Kirchen sieht. Der Verfasser übergeht die merkwürdige Anlage von Gräbern um die Säulen der alten Petersbasilica, von welcher diese Inschriften Zeugnis geben. Vgl. de Rossi, Inscriptt. urbis Romae christ. II 1, 432. — Die Säulen endlich, welche die alte Ikonostasis vor der Confession St. Peters bildeten, sind nicht in der Weise sichtbar gewesen, wie es der Durchschnitt der Kirche S. 31 Fig. 12 angibt; s. S. 136.

In den Inschriften an den S. 58 genannten Thüren, welche übrigens beide jetzt noch im Lateranbaptisterium zu lesen sind, nennt sich der betreffende Papst nicht Hilarius sondern Hilarus. Die dritte angeführte Inschrift besteht nicht mehr. — Der Darstellung S. 57 liegt die richtige Annahme zu Grunde, daß regiae (scil. portae) „Kirchenthüren" von regius „königlich" benannt seien. Das Wort ist Uebersetzung von πύλαι βασιλικαί, ursprünglich wohl dasselbe wie ἅγιαι θύραι (vor dem βῆμα oder

Digitized by Google

sanctuarium), so benannt, quia per illas transitum habet (zB. bei der Communion der Gläubigen) *Rex* omnium.[1])

Die Inschrift über der Confession des Altares zu Sant' Alessandro an der Nomentana bei Rom hat einen von dem S. 123 mitgetheilten abweichenden Wortlaut, wie auch schon die Abbildung auf der gleichen Seite zeigt. S. Garrucci, Storia dell' arte VI 27.

S. 141 erklärt H. die von de Rossi im Bulletino di archeol. crist. 1877 besprochenen zwei Altarciborien aus Afrika vielmehr für Sarkophagtegurien; aber bezüglich des einen von ihm selbst S. 243 abbildlich wiedergegebenen widerlegt ihn schon dessen Inschrift: memoria domni Petri et Pauli, welche sicher zu einem Altare gehört und mit einem Sarkophage doch nichts zu thun hat; das andere Ciborium ist der Form nach für einen Sarkophagüberbau nicht recht geeignet. — Auf dem Ciborium des constantinischen Altares in der Lateranbasilica standen gewiss keine „speertragenden Engel" (S. 138), eine Darstellung, die jener Zeit unbekannt ist; die hastae sind vielmehr lange Stäbe, möglicherweise an ihren Enden mit Kreuzen versehen.

Zu den hervorragenden alten Krypten gehört die S. 129 übergangene des ehemaligen St. Peter, in welcher man, seitwärts an der Apsis hinabsteigend, zur Tiefe der Confession gelangte; per cryptam ad caput s. Petri sagt der alte Führer bei de Rossi Inscriptt. II 1, 226; ebenda der Grundriss S. 235. — Eine sehr belehrende Kryptenanlage, einen Vorläufer der späteren Krypten unter erhöhtem Altar und Presbyterium, haben die neuesten Ausgrabungen zu St. Valentino an der Via Flaminia bei Rom nachgewiesen. S. die Mittheilungen von O. Marucchi im Bullettino archeol. municip. 1888, 240 ss; 429 ss. — Die sieben sogenannten Altäre der ältesten Laterankirche waren unter den Oblationarien S. 84 anzuführen, zumal sich aus der Art ihrer vermuthlichen Aufstellung an den Seitenwänden, mit je einem Candelaber davor, eine neue Art von Oblationarien ergibt. Vgl. indessen Holtzinger S. 133.

In Bezug auf den Mosaikschmuck der römischen Basiliken, und speciell den Christustypus kann nicht wohl das Mosaik des Triumphbogens zu S. Paolo fuori als Muster angeführt werden (S. 189). Dieses Christusantlitz mit den finster entstellten Zügen ist wie so viele andere Theile der großen Composition nicht mehr das ursprüngliche Werk des 5. Jahrhunderts, sondern ein Product der Restaurationen, welche in späterer, theilweise recht gesunkener

[1]) *Goar*, Euchолog. 15ª Mitte u. bes. 20ª. Vgl. Leo Gramm. bei Migne PG 108, 1077 s.

Digitized by Google

Zeit infolge der Unfälle, die über die Kirche ergingen, vorgenommen wurden. Die Abbildung des Mosaiks S. 188 ist zudem nicht sonderlich gut. S. de Rossi Musaici fasc. 15—16, wo auch die jetzt auf dem Werke angebrachten Inschriften untersucht werden; nur die Inschrift der Bogencurve Placidiae pia mens etc. ist noch ziemlich unversehrt am Platze. — Statt obigen Christusbildes wären diejenigen der Mosaiken von St. Venanzio im Lateranbaptisterium (ein Reflex des ursprünglichen aus der Lateranapside) und von St. Pudenziana hervorzuheben gewesen. — Es ist nicht richtig, daß auf dem Mosaik der Eingangswand von St. Sabina die oberen Darstellungen der Evangelisten usw. erhalten sind (S. 186).

Von den Anbauten der Basiliken erklärt H. die cubicula um die Peters- und Paulskirche, welche im Liber pont vorkommen, ohne weiters für Kapellen (S. 67). Man kann aber auch an Pilger- und Armenräume denken, wie deren schon Papst Symmachus bei St. Peter errichtete. — Auf die Herkunft des Namens capella wird nirgends hingewiesen. — Das praetorium als Anbau bei S. Lorenzo fuori (zu welcher Kirche der Verfasser S. 211 mit Recht die früher dem Lateranbaptisterium zugeschriebenen Bibliotheken verlegt) hätte zur Erklärung des palatium bei S. Paolo S. 242 dienen können.

Um hier noch einiges Allgemeine über hervorragende Bauten beizufügen, so scheint das S. 127 und sonst berührte Räthsel der Doppelkirche St. Lorenzo fuori sich am einfachsten lösen zu lassen, wenn man (festgehalten den constantinischen Ursprung der hinteren Basilica über dem Heiligengrabe und den sixtinischen Ursprung der vorderen basilica major) dem Papste Pelagius II. als dem Urheber der Empore und des Mosaiks, auch den Neubau der constantinischen Basilica auf tieferem Niveau, demjenigen des Grabes nämlich, zuschreibt, und ebenso annimmt, daß schon er eine größere Verbindung zwischen den beiden Kirchen hergestellt habe. S. diese Zeitschrift 11 (1887) 443. — Das „Mausoleum" der Constantina (St. Costanza) war schon in ältester Zeit ebenso Baptisterium wie Grabeskirche; s. Ztschr. ebd. S. 442. Die Unterbauten des Taufbeckens wurden 1888 von de Rossi blosgelegt; s. Musaici fasc. 17—18. Als Baptisterium gehörte St. Costanza zur Basilica St. Agneſe, welche Cömeterialbasilica dadurch noch mehr als „Gemeindekirche" erscheint. — Die Rundkirche des hl. Stephan auf dem Cölius wird S. 97 Fig. 65 durch einen aus Lübke entnommenen Grundriss dargestellt, welcher ursprünglich aus dem Werke von Hübsch stammt. Dieser Grundriss ist indessen, wie de Rossi (ib. fasc. 15—16) gezeigt hat, verfehlt, in-

Digitized by Google

dem die Kreuzung und die vier Apsiden ein willkürlicher Beisatz sind. — Unter den heidnischen Saalbauten, die für den Zweck des christlichen Gottesdienstes adaptiert wurden, verdienten wegen architektonischer Eigenthümlichkeiten Erwähnung St. Adriano zu Rom, früher die Curie des Senates, St. Martina, das Secretarium der Curie, und St. Agapito zu Palestrina, früher die (profane) Basilica am Forum dieser Stadt. — Nordafrica scheint namentlich berufen, neuen Stoff für Werke über altchristliche Architektur abzugeben. Es sei nur verwiesen auf das Excerpt der Römischen Quartalschrift 1889 S. 90 aus Recueil des notices .. archéol. du departement de Constantine Bd. 24 (1886—87) über die bei Carthago ausgegrabene angeblich neunschiffige Basilica mit mehr als hundert Säulen, mit einer halbkreisförmigen Area nebst Säulenhalle und einer an die Area stoßenden Cella trichora.

Es soll daraus, daß die letztgenannten Notizen in dem Buche nicht verwertet sind, dem Verfasser kein Vorwurf gemacht werden. Er hatte auf seinen wenigen Seiten ohnehin einen massenhaften Stoff zu bewältigen, und er ist glücklich desselben Herr geworden. Wenn gerade in letzter Zeit durch Entdeckungen der Stoff noch mehr anschwillt, so liegt darin ein Wink für die Verbesserung der folgenden Auflagen, welche nach einem so gelungenen ersten Wurfe dem Buche nicht fehlen werden. Nur sei aus wahrem Interesse für die Publication außer den vorgeschlagenen Verbesserungen empfohlen, daß die Abbildungen aus den Katakomben und aus dem Kreise der römischen Kirchenmosaiken sowie die Verwendung gewisser patristischer oder inschriftlicher Texte noch etwas größere Sorgfalt erfahren mögen. Die bezeichneten Abbildungen, wie H. sie bringt, sind durchweg schon durch bessere überholt, und in den gedachten Texten machen sich kleine Verstöße um so unliebsamer bemerklich, als dieselben zum Studium der christlichen Kunst von archäologischer Seite ganz unentbehrlich sind. Der Verfasser hat sehr gut daran gethan, viele dieser Stellen im lateinischen oder griechischen Text in extenso vorzulegen[1]). Möchten viele Theo-

[1]) Unter den verwendeten Stellen vermißt man ungerne solche aus der Papstmesse im ersten römischen Ordo, zumal da hier auch Einzelheiten der Kircheneinrichtungen sowie Ausdrücke vorkommen, die sonst im Buche von Holtzinger nicht oder kaum angeführt sind; so das dem matroneum entsprechende senatorium, die gradus descensionis des Ambo, ein pogium, die arcus beim Presbyterium (n. 13, wo allerdings nach den Hss. arcuum zu lesen ist), die schola cantorum, die sedes defensorum ad aciem, das cornu altaris, das paratorium, die ruga — Die Schrift Quaestiones ad Antiochum (S. 7) gehört zu den unechten Werken des hl. Athanasius; der Irrthum, welchen H. rügt, ist also nicht ihm zur Last zu legen. — Die

Digitized by Google

logen, auch unter den angehenden, welche das christliche Alterthum von der erhebenden Seite seiner Kunst und seines Lebens im Gotteshause kennen lernen wollen, zu diesem praktischen Handbuche greifen.

Rom. Hartmann Grisar S. J.

Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit. Zweite Gesammtausgabe, geleitet von W. Wattenbach. 19 Hefte. Leipzig, Dyk'sche Buchhandlung, 1888—1889. 16°.

Während die Monumenta Germaniae hist. dazu bestimmt sind, den Quellenschatz der deutschen Geschichte in der Ursprache nach den besten Handschriften kritisch zusammenzufassen, soll die vorliegende Sammlung der „Geschichtschreiber" in deutscher Bearbeitung die Kenntnis der Quellen in weiteren Kreisen befördern. Schon G. H. Pertz hat in den vierziger Jahren das Unternehmen der Uebersetzungen ins Leben gerufen. Jetzt wird es von W. Wattenbach mit der Herstellung einer zweiten überarbeiteten Gesammtausgabe erneuert und bezw. weitergeführt. Wenn auch der Hauptzweck der Sammlung die Flüssigmachung und Popularisierung des ungeheuern und weniger zugänglichen Stoffes der Monumenta ist, so müssen doch auch solche, welche mit Leichtigkeit die Quellen lateinisch lesen, von dieser Bearbeitung derselben durch berufene Hände manche Vortheile erwarten, namentlich Aufklärung über das Verständnis schwieriger Stellen und Erleichterung durch die beigegebenen übersichtlichen Einleitungen, durch die Register und Anmerkungen.

Diese Erwartung wird, zumal in der gegenwärtigen zweiten Gesammtausgabe, nicht getäuscht. Die bereits vorliegenden Theile

---

Stelle aus dem Brief des P. Vigilius S. 117 bezieht sich auf die Petersbasilica im Hormisdaspalaste zu Constantinopel und steht mit richtigem Texte bei Mansi 9, 52. — Die Stelle aus Paulinus Nolanus poem. XX v. 114 ss. über das Volk auf den Bänken bezieht sich wohl nicht auf das Innere der Kirche (aula martyris v. 138) sondern auf die Vorhalle (sacra atria v. 114), wo die Armen gespeist wurden, beweist also nicht das Vorhandensein von Gestühl in der Kirche (S. 178). — Der Text des Agnellus S. 117 mit der Inschrift Cede vetus etc. ist nach der Ausgabe des Agnellus von Holder-Egger zu rectificieren. — Bei dieser Inschrift Cede etc. S. 59 ist jetzt de Rossi Inscriptt. II 110 und 134 zu citieren. Die Inschrift von S. Paolo S. 17 ist nach de Rossi ebd. S. 328 und 399 anders zu ordnen. Von anderen störenden Druckfehlern im Buche abgesehen, alteriert S. 223 den Sinn das totas statt lotas in der Inschrift zu St. Peter.

Digitized by Google

beweisen, daß das Unternehmen im allgemeinen mit Sorgfalt geführt wird. Es wird Liebe wecken zu der Beschäftigung mit unserer Geschichte und den Sinn schärfen für die richtige Würdigung vergangener Perioden durch das Studium ihrer eigenen unmittelbaren Zeugen.

Die erschienenen neunzehn Bändchen der zweiten Ausgabe dehnen sich über die ältere Zeit bis zum 9. Jahrhundert einschließlich aus. Die „Vorzeit" ist in einer ersten Gruppe vertreten durch Auszüge über die Römerkriege in Deutschland aus verschiedenen antiken Historikern, durch Beiträge aus Ammian Marcellin und aus dem Leben des hl. Severin. Für das 6. Jahrhundert sodann sind ausgewählt Jordanes, Prokopius und Gregor von Tours, denen verschiedene Auszüge aus anderen Schriftstellern beigegeben sind. Für das 7. und 8. Jahrhundert, einer Epoche von beklagenswerter Armuth an Quellen, mußten genügen Isidors kleine Geschichte der Gothen, Vandalen und Sueven, die Chronik des sog. Fredegar und der „Frankenkönige", und Pauls des Diakons Langobardengeschichte mit den interessantesten Erzeugnissen der erwachenden Hagiographie, nämlich den Lebensgeschichten Columbans, Arnulfs, Leodegars, Eligius', Bathildes, Gallus', Othmars, Bonifatius', Liobas, Sturmis, Lebuins und Willehads. Für das 9. Jahrhundert endlich weist die Sammlung bis jetzt auf: Einhards Jahrbücher mit Auszügen aus Paul des Diakons Geschichte der Metzer Bischöfe und aus den letzten Fortsetzungen des Fredegar (Bd. 17, 1889), ferner Ermoldus Nigellus' Lobgedicht auf Kaiser Ludwig (Bd. 18, 1889) und Thegans Leben des Ludwig nebst dem sogenannten Astronomus (Bd. 19, 1889). Die der *ersten* Ausgabe zugehörigen Lieferungen mit Historikern späterer Jahrhunderte, welche daneben erscheinen, müssen hier unberücksichtigt bleiben.

Die Bearbeitung der oben aufgezählten Quellen rührt von sehr verschiedenen Federn her. Gleichwohl ist durchweg in allen der alterthümliche Anstrich der Vorlagen geschickt festgehalten. In dieser Hinsicht dürfte am meisten entsprechen v. Giesebrechts Uebersetzung des Gregor von Tours, des fränkischen Herodot, wiewohl dessen epischer Ton der Erzählung und dessen behagliche Naivetät dem Uebersetzer besondere Schwierigkeit darboten. Sowohl der Bischof von Tours als auch die meisten anderen übersetzten Schriftsteller gewinnen in dieser neuen Gestalt nicht unerheblich, weil die Barbarismen ihres Lateins und ihr oft jeder Grammatik hohnsprechender Stil zum Glücke im Deutschen nicht nachgeahmt werden durften. Es soll hiermit nicht gesagt sein, daß dem Kundigen und zumal dem Forscher der uncultivierte lateinische Urwald immer

Digitized by Google

noch lieber bleiben wird als die Uebersetzung. Als Spiegelbild des geistigen Zustandes der Zeit ist der rohe Urtext auch der tüchtigsten Bearbeitung gegenüber unersetzlich.

Weil die alten Verfasser Männer der Kirche waren und aus dem Herzen und Munde der Kirche mit einer wohlthuenden Stärke der Ueberzeugung und Kraft des Ausdruckes reden, so sind viele Partien dieser Schriften imstande, auch in religiösem Sinne einen heilsamen Eindruck auf den Leser zu machen. Das gilt nicht blos von den Heiligenbiographien. Ueberall drängt sich lebhaft und unabweisbar die Wahrnehmung auf, wie in den Zeiten des beginnenden Mittelalters, jener dunkeln Epoche des Werdens und Ringens, geradezu alles, was noch erfreulich ist und Keime der Zukunft in sich schließt, von der Kirche ausgeht.

Was die aufgenommenen Heiligenleben betrifft, ist nur zu bedauern, daß dieselben hin und wieder blos in Auszügen mitgetheilt werden mussten. In Betracht des Zweckes der Sammlung wird man zwar die meisten Kürzungen gerechtfertigt finden. Wenn aber unter dem Ausmerzen der originale Charakter eines Schriftwerkes verloren geht, wenn nur dürre historische Daten noch hängen bleiben, welche das reiche Seelengemälde, das der Verfasser schlicht entworfen, nicht mehr erkennen lassen, und von dem Borne frischen Glaubenslebens in dem Werke keine Ahnung wiedergeben, so ist die geschichtliche Quelle nicht mehr die objective Stimme ihrer Zeit; die also ernüchterte Heiligenbiographie hört auf die mittelalterliche Biographie eines Heiligen zu sein. Wir glauben vor zu großen Beschneidungen für die Fortsetzung der Publication warnen zu sollen. Otto Abel hätte zB. manchen von den beseitigten Erzählungen über Wunder aus dem Leben St. Columbans recht gut Platz vergönnen können, wenngleich das Uebernatürliche auch in den von ihm aufgenommenen Theilen der Biographie hervortritt. Es sind in diesen Wundergeschichten, man mag sie sonst beurtheilen wie man will, bemerkenswerte und charakteristische Züge der damaligen Culturgeschichte zerstreut; viele mussten bei der von Abel vorgenommenen Manipulation verloren gehen, wie zB. die Scenen der mit Mähen oder Baumfällen beschäftigten Klosterbrüder, wobei u. a. Handschuhe zum Schutze gegen Verletzungen erwähnt werden; die Angaben über Vorrichtungen zum Fischfange, über herumziehende räuberische Schwaben, und so fort vom Gebrauche der Cerevisia angefangen, der „wie bei den Schotten, so auch in Gallien, Britannien, Irland, Deutschland und allen von deren Sitten nicht abgefallenen Völkern üblich ist", bis zu den schönen Bildern des vertrauten Umganges Columbans mit der Natur und ihrer Thierwelt.

Digitized by Google

Für die Uebersetzungen wurden auch handschriftliche Textarbeiten benützt, welche seitens der Gesellschaft der Monumente erst in Vorbereitung waren. So konnte schon der ersten deutschen Ausgabe von Paulus Diakonus' Langobardengeschichte im J. 1877 der später von G. Waitz herausgegebene Text zugute kommen, so der Uebersetzung Fredegars und seiner Fortsetzer die neuestens erschienene Monumentenedition von B. Krusch. Jedoch ist auffälligerweise für die Beigabe aus dem Liber pontificalis nicht die vorzügliche Ausgabe von Duchesne herangezogen worden, welche correctere Lesarten ergeben haben würde, zB. hinsichtlich der Ortsnamen in den ältesten Nachrichten über den Kirchenstaat (15 S. 170 und 186).

Von Ungenauigkeiten ist ebenfalls, besonders in Abels Uebersetzungen, eine Anzahl zu notieren, und wir gehen auf dieselben ein, weil es solche sind, die in historischen Werken über das Mittelalter häufiger vorkommen. Christianae reipublicae societatem non rejicere heißt nicht „sich nicht fernhalten von der Gemeinschaft der Christen" (15, 76), sondern wie der Zusammenhang ergibt, „das Bündnis mit dem (byzantinischen) Reiche nicht abweisen." Die respublica christiana ist das Imperium. Von Agilulfs Aufgeben des Arianismus ist also an der Stelle nicht die Rede, und darum liegt auch der von Abel ebd. S. 245 vorausgesetzte Widerspruch mit Paul. Diac. hist. Lang. 4, 6 nicht vor. An letzterer Stelle hat übrigens tenere nicht die Bedeutung von gläubigem „Festhalten", sondern von „aufrechthalten" oder „unterstützen". — Die religiosi famuli im Leben Hadrians II sind nicht im allgemeinen „Diener Gottes" (S. 185) sondern Mönche, zumal da sie hier neben dem Klerus in kirchlicher Function aufgezählt werden. Religio bedeutet recht oft den Ordensstand oder dessen Uebungen. Wenn das Wort aber in dem Leben Columbans gar mit „Glauben" übersetzt wird (11, 120), so leidet der Sinn empfindlich; am fraglichen Orte ist es vielmehr so viel wie das bald nachfolgende regularis disciplina, Ordenszucht; kein Verdacht gegen den Glauben des Heiligen, sondern nur gegen die Zukömmlichkeit seiner Clausur wird erhoben. — Missverständnisse kirchlicher Einrichtungen sind es, wenn matutinarum solemnia mit „Frühmesse" wiedergegeben wird (11, 156), und wenn es heißt, ein Bischof habe durch einen Diakon den Segen seiner heiligen Kirche überbringen lassen (15, 120); benedictio ist in letzterem Falle soviel wie Eulogia, geweihtes Brod, was auch Waitz in seiner Ausgabe des Paulus Diaconus (MG SS. rer. Langob. p. 157) richtig angibt. — Eine Messe auf natalis Petri ist nicht eine „Messe zur Feier der Geburt des hl. Petrus" (15, 161), sondern am Petersfest. Sie wurde

Digitized by Google

laut des lateinischen Textes in einer Peterskirche (zu Pavia) gehalten, was in der Uebersetzung übersehen ist. Es sind in derselben (15, 184) auch die scolae militiae übergangen, welche Karl den Großen in Rom begrüßen; diese sind nicht identisch mit den „Knaben aus den Schulen". Den päpstlichen defensor regionarius als „Bezirksobmann" aufführen (ebd. 179), ist keine glückliche Wendung. Die Angaben über das Dreicapitelschisma S. 243 und S. XX sind unrichtig, ebenso diejenige über Anastasius Bibliothecarius S. XXIV. Für unrichtig und überflüssig halte ich die Diatribe S. XXVII f. über den Untergang des Langobardenreiches in Italien und den „frommen Trug" der Päpste. Auch dürfte es für die sonst sehr ökonomischen Ausgaben als ein kleiner Luxus erscheinen, wenn zu Bibelstellen, die ganz richtig übersetzt werden, bemerkt wird: „in Luthers Uebersetzung abweichend", wie zB. Bd. 11 S. 139.

Rom. Hartmann Grisar S. J.

Berthold von Henneberg, Erzbischof von Mainz (1484—1504). Seine kirchenpolitische und kirchliche Stellung. Von Dr. Josef Weiß. Freiburg i. B., Herder, 1889. VIII, 71 S. 8.

Die Schrift beruht auf reicher Literaturkenntnis. Durch Benutzung von Wimpfeling, Catalogus episcoporum Argentinensium, beziehungsweise der Commentatio desselben von Englert und durch die Verwertung einiger Mainz-Aschaffenburger Ingrossaturbücher des Würzburger Kreisarchivs gelang es dem Verfasser, manches Neue über das Verhältnis Bertholds zu den kirchlichen Fragen seiner Zeit, im besondern rücksichtlich der Gravamina zu gewinnen.

Ulmann hat in seinem Kaiser Maximilian I die Behauptung ausgesprochen, daß der Henneberger der neueren wissenschaftlichen Richtung fern gestanden; von Humanismus sei keine Ader in ihm. Dr. W. ist nun in der Lage, mehrfache Angaben zu bieten, welche das Gegentheil bezeugen. Berthold begünstigte die humanistische Lehrmethode, soweit sie sich mit dem Glauben vertrug (S. 43 f.); der Erzbischof erkannte in der classischen Bildung ein vorzügliches Mittel zur Einflussnahme auf die Herzen der Gläubigen; daher sein Eifer für gründliche Schulung des Clerus.

Die Energie, mit welcher der Kirchenfürst seine Ideen durchführte, das aufrichtige Streben, eine praktische, gediegene Religiosität in Geistlichkeit und Volk zu begründen, seine bei aller Willenskraft unleugbare Milde und Versöhnlichkeit haben dem

Digitized by Google

Verfasser eine tiefe Sympathie für den Mainzer Oberhirten eingeflößt; die meist gewandte Darstellung wird nicht verfehlen, in so manchem Leser den nämlichen Affect zu wecken. Berthold wird in geistige Verwandtschaft gesetzt zu Nicolaus von Cusa und Ximenes (S. 57 f.), er wird einer der bedeutendsten Charaktere an der Wende des Mittelalters genannt. ‚Doppelt bewundernswert ist er für (!) seine zweifache reiche Thätigkeit der Heilung und Besserung am Körper des Reiches und am Körper der Kirche' (S. 54 f.).

Es frägt sich: ist diese Bewunderung gerechtfertigt? Was hat Berthold am Körper des Reiches geheilt und gebessert? Er war das Haupt der Reichsreformer; aber worin bestanden seine Reformen? W. ist allzuschnell bei der Hand mit dem schönen Wort ‚Reform'. Gar vieles ist ihm Reform, auch mancher Vorgang recht fraglicher Natur. Reformen sind ihm einerseits die seelsorglichen und administrativen Maßregeln Bertholds zur Hebung des religiösen Lebens, Reformconcilien heißen andererseits auch die Synoden von Constanz und Basel (S. 22), als Reform gelten ihm die Bemühungen des Mainzers zum Sturz der Reichsverfassung (‚gelang sie, so war der Sieg über die Monarchie vollendet', Droysen), Reformation muss selbstredend die große Revolution des 16. Jahrhunderts sein; so will es nun einmal der Sprachgebrauch, den nicht die Thatsachen, sondern die protestantische Geschichtschreibung geschaffen hat[1]). Berthold mag es als Kurfürst mit seinen centrifugalen Bestrebungen gut gemeint haben, getroffen hat er's herzlich schlecht. Er war der Vorkämpfer jener Reichsdynasten, welche auf Schwächung der Königs- und Kaisergewalt hinarbeiteten und so die Auflösung des Reiches aufs wirksamste förderten. Was bleibt da von wahrer Reform? Auf Kosten der Königs- und Kaisermacht sollte die Fürstengewalt wachsen. Blinder Egoismus war bei den meisten der Betheiligten die Triebfeder dieser Sonderpolitik. W. deutet wiederholt diesen Krebsschaden des damaligen Deutschlands an. Zum vollen Verständnis der kirchlichen und kirchenpolitischen Stellung Bertholds wäre es erwünscht gewesen, den Grundgedanken seiner öffentlichen Thätigkeit klarer aufzudecken und im einzelnen zu verfolgen. Der ‚auf seine bischöfliche Machtbefugnisse eifersüchtige' (S. 64) Mainzer war für sein Gebiet Centralist. Dadurch wurde seine Stellung

[1]) Allerdings wenn man mit Ranke, Weltgeschichte IX 2, 139 definiert: ‚Reformieren heißt vieles abstellen, was früher bestanden hatte', so könnte niemand etwas gegen den ausgiebigen Gebrauch des Wortes Reform einwenden.

Digitized by Google

gegen den König auf den Reichstagen bestimmt[1]), deren kirchlichen Charakter er gelegentlich betont (S. 37); sein Centralismus war es auch, der seine mehr oder minder offene Opposition gegen den hl. Stuhl zur Folge hatte. ‚Die Fürsten traten dem Kaiser, die Bischöfe dem Papste gegenüber' (S. 10). Zu diesen Fürsten und zu diesen Bischöfen gehörte der Mainzer. Er war theilweise beherrscht von den unkirchlichen Ideen der Constanzer und der Baseler. Eine entsprechende Würdigung dieser Richtung hätte die ‚doppelte Bewunderung' für die zweifache reiche Thätigkeit der Heilung und Besserung am Körper des Reiches und am Körper der Kirche ein wenig herabgestimmt. Berthold war ein zielbewußter ‚Realpolitiker' (S. 57), und es war ihm völlig klar, was er wollte mit seinem Erlaß vom 9. Januar 1486 (S. 62 bis 64). Kein auswärtiges Schriftstück durfte in Zukunft ohne das bischöfliche Vidi im Mainzischen veröffentlicht werden. Dem Wortlaute nach sollte das Mandat nur Fälschungen und Betrug verhindern. Indes bedeutsam wurde der Befehl vor allem dadurch, daß sich die Prüfung und Begutachtung auf sämmtliche apostolische Schreiben erstreckte. Dr. W. selbst gibt zu, daß in dieser Rücksicht ‚die Vorschrift bereits nicht mehr weit entfernt erscheint von derjenigen eines landesherrlichen Placets, für dessen Entwicklungsgeschichte es jedenfalls einen Beitrag bildet' (S. 64). W. hat gegen Cardinal Hergenröther nicht bewiesen, daß von einer Tendenz Bertholds, ‚dem Papste nur das Allernothwendigste zu leisten, schwerlich schlechthin gesprochen werden könne' (S. 22).

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Johannes Dietenberger 1475–1537. Sein Leben und Wirken. Von Hermann Wedewer. Mit vier Tafeln. Freiburg, Herder, 1888. VIII, 499 S. 8.

Ranke legt von sich und seinen Glaubensgenossen folgendes Zeugnis ab: ‚Man hat uns so viel davon gesagt, wir haben so oft davon gelesen, daß wir am Ende fast unwillkürlich mit dem Gedanken eines katholischen Priesters die Idee von Verschlagenheit und Herrschsucht, von Heuchelei und Aberglauben zu verbinden gelernt haben.'[2]). Was Wunder, wenn man bei Protestanten so selten eine sachgemäße Würdigung jener Männer findet, welche,

[1]) Vgl. die Auffassung und Beurtheilung Bertholds bei Janssen, Deutsche Geschichte I, und bei Ranke, Deutsche Geschichte I; Weltgeschichte IX 1, 213 ff. [2]) Historisch-biographische Studien (Leipzig 1877) S. 8.

Digitized by Google

zumeist Diener des Altares, ‚als eine Mauer des Hauses Israel' den politisch-kirchlichen Revolutionären des sechszehnten Jahrhunderts gegenüber traten? Dr. Felician Geß hat es in seiner Biographie des Cochläus (Oppeln 1886) rundweg ausgesprochen, wie er jene Helden taxiert: ‚Sie standen nicht im Dienste einer großen Idee, wie selbst die kleinsten, mit weit geringeren Gaben versehenen Mitarbeiter unserer großen Reformatoren' oder, um nach der Weise dieser Reformatoren selbst zu reden, sie waren ‚ungelehrte grobe Esel, Tölpel, Idioten, alberne Clamanten und Ignoranten'.

Die Neuerer verstanden es, die öffentliche Meinung zu beherrschen. Die Drucker machten Schwierigkeiten, wenn sie katholische Werke verlegen sollten. Sicher ist, daß die Protestanten den Wert der Presse besser erfaßten, als die Katholiken. Während diese der Verbreitung gegnerischer Schriften meistens keinen Widerstand boten, hinderten ihre Feinde, wo sie nur konnten, die Herstellung und die Bekanntmachung katholischer Drucke. Was in ihre Hände fiel, wurde vernichtet. Als nothwendige Folge dieses Ueberwucherns antikirchlicher Bestrebungen ergab sich für den katholischen Historiker die große Schwierigkeit, ein klares und vollständiges Bild von denen zu entwerfen, welche sich im Sturme jener Tage durch den Kampf für die Wahrheit ausgezeichnet haben. Das empfand schon im vorigen Jahrhundert Nicolaus Weislinger. Genügende Biographien von Eck, Cochläus, Wimpina, Emser, Joh. Faber, Dietenberger, Joh. Fischer, Hoffmeister, Fried. Staphylus, Wicel, Pflug, Helding und anderer ‚sind mir unbekannt', sagt der genannte Polemiker, während doch ‚die Lutheraner und Calviniſten alles fleißig von den Ihrigen aufschreiben und öfter mit feinen Kupfern den Ihrigen in die Hände geben, damit ja das Andenken solcher Männer nicht in Vergessenheit komme'. Das war im sechszehnten Jahrhundert die Praxis der protestantischen Streittheologen und Geschichtschreiber. Ranke ist der Ansicht, der Begriff der Weltgeschichte sei im achtzehnten Jahrhundert durch den Umschwung der Ideen ‚gleichsam säculariſiert' worden[1]). Um ein anderes Wort einzusetzen, protestantisiert wurde die Geschichte bereits zur Zeit der Glaubensspaltung, da es die Feinde der römischen Kirche durch größere Regsamkeit dahin brachten, daß ihre Auffassung und ihre Darstellung der Thatsachen auf lange hin als die einzig maßgebende zu gelten hatten.

Wedewer hat mit seiner tüchtigen Arbeit eine Ehrenschuld abgetragen[2]). Sie macht uns näher bekannt mit einem Manne, der zu

[1]) Weltgeschichte I² S. V. [2]) Was Kolde und Kawerau über das Buch geschrieben haben, ist auch dort, wo sie ihre Anerkennung aussprechen

Digitized by Google

den ersten Gegnern Luthers gehört. Er heißt nulli theologorum secundus (S. 4).

Johannes Dietenberger wurde um 1475 zu Frankfurt am Main geboren, 1510 erscheint er als Prior des Frankfurter Dominicanerklosters, 1515 wird er zum Doctor der Theologie promoviert, liest in Trier über Thomas von Aquin, ist 1530 Mitarbeiter an der Confutatio der Augsburger Confession, wird 1533 Professor der Academie zu Mainz und Kanonikus daselbst. Sein Tod fällt in das Jahr 1537. Dietenberger ist trotz mancher Derbheiten gegen den Wittenberger Gottesmann, der durch seine Ausfälle auch den gutmüthigsten Menschen reizen musste, ein sanfter, ruhiger Charakter. In seiner Schrift: ‚Wider das unchristlich Buch Mart. Luthers von dem Mißbrauch der Meß' sagt er mit Bezug auf die wüsten Schmähungen seines Gegners: ‚Es teuffelt sich hie alles untereinander, was der teufflische Mensch schreibt' — ‚Gott sei Lob, daß ich bald am Ende bin dieses gotteslästerlichen Buches' (S. 116).

Der erste Theil der Biographie beschäftigt sich mit dem Leben des Mannes, der zweite gibt seine noch vorhandenen Schriften vollständig oder bruchstückweise wieder. Hauptquelle war die Dominicaner-Chronik des Frankfurter Priors Franz Jacquin aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Jacquin ist ein treuer, aber unkritischer Berichterstatter (S. 6). Der Prediger Kirchner und der Consistorialrath Steitz hatten dieses Ms. schon vor W. gelegentlich benutzt.

Es läst sich wohl nicht in Abrede stellen, daß im ersten Theile vorliegender Arbeit die Zeitgeschichte allzu stark in den Vordergrund tritt. Die hieher gehörigen Partien (Reformationsgeschichte von Frankfurt, Geschichte des Dominicanerklosters zu Frankfurt, das Treiben der Prädicanten) sind gut geschrieben und leicht zu lesen; nur setzen sie bei der Ausführlichkeit, mit der sie behandelt wurden, einen andern Titel des Werkes voraus. So hätten, meine ich, bei etwas mehr Selbstbeherrschung auch manche lange Noten, zB. Cap. 4 Anm. 63, keinen Platz gefunden. Sie würden im Anhang des Buches, beziehungsweise in einer späteren ergänzenden Arbeit (s. S. 489 Nachtrag) eine willkommene Zugabe gewesen sein. Daß W. sich der Versuchung, ferner liegende Gegenstände aufzunehmen, gegenübergestellt sah, ist übrigens sehr erklärlich. Denn selbst ein achtjähriges fleißiges Studium des einschlägigen Materials hat dem Verfasser doch nur ziemlich dürftige Daten für die Lebensschicksale Dietenbergers geliefert, so daß der

müssen, nichts weiter als eine Kritik der Voreingenommenheit und des Hasses.

Digitized by Google

Biograph trotz der zweihundert und achtzehn Seiten des ersten Theiles hinsichtlich des Itinerars das bezeichnende Geständnis ablegen muss, ein fünfjähriger Aufenthalt ‚in einem Closter in Italia' sei ‚mit Dietenbergers Leben, so weit es uns bekannt, kaum vereinbar' (S. 450 und XXVI).

Die Bedeutung Dietenbergers liegt offenbar in seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Mächtig gefördert wurde er in dieser Richtung durch Johann Cochläus, den Dechant am Frankfurter Liebfrauenstift. Hierin dürfte die Hauptfrucht der intimen Freundschaft liegen, welche Dietenberger und der ehemalige humanistische College Luthers geschlossen hatten. Das bibliographische Verzeichnis bei W. S. 460—483 bietet einen lehrreichen Ueberblick über den literarischen, durchweg auf praktische Fragen gerichteten Eifer des gelehrten Dominicaners und über seine publicistischen Erfolge.

Dietenberger behandelt in seiner Polemik gegen die Neugläubigen den Wert der guten Werke, der Ordensgelübde, die Solafideslehre, die ‚heimliche Ohrenbeichte', die Transsubstantiation usw. Sehr populär wurde er durch seine vollständige Bibelübersetzung, der ersten katholischen nach Luther. W. kommt zu dem Resultat, daß ‚mit Rücksicht auf die von ihm angeführten 58 Ausgaben der ganzen Bibel, 14 Ausgaben des neuen Testaments und 20 selbständigen Ausgaben des Psalters und anderer Theile des alten Testaments wenigstens 100 selbständige Ausgaben von Dietenbergers Bibel erschienen sind' (S. 480). Dieselbe macht ebensowenig Anspruch auf Originalität, wie Luther ihn für seine Bibelübersetzung erheben darf. Der Dominicaner wollte eine getreue deutsche Uebersetzung der Vulgata geben. Seine Arbeit sollte die sprachlichen Härten und Fehler der alten vorlutherischen und die dogmatischen Irrthümer der neuen lutherischen Version vermeiden (S. 174). Mehr beabsichtigte Dietenberger nicht. Er benützte also die früheren Uebertragungen und die Luthers, allerdings ohne diesen ausdrücklich zu nennen. Das mag heute auffallen, damals durften sich am allerwenigsten die Anhänger des Evangelisten auf der Wartburg darüber wundern. Denn auch Luther nahm den katholischen deutschen Text her und benützte ihn stark; im neuen Testament hat er ihn wesentlich beibehalten und nur revidiert. Von alledem sagt er kein Wort. Luther benützte ferner zum großen Theil die Bemerkungen, welche Emser zu dessen Ueberarbeitung der alten Revision herausgab. Auch davon sagt Luther kein Wort, ja er schmäht den ‚Sudler von Dresden', der sein neues Testament abschreibe, ändert aber später selbst noch vielfach die eigene Uebersetzung nach dem alten katholischen Text,

Digitized by Google

ohne dies wiederum auch nur mit einer Silbe zu erwähnen (S. 175 f).

Es muſs sonderbar erscheinen, daß Dietenberger den Brief an die Laodiceer in seine Bibelübersetzung aufgenommen hat. Er sagt: „Die Epistel S. Pauli an die Laodiceer, welche in etlichen alten Bibeln gefunden und darum auch hier gedruckt ist". Hielt ihn der Herausgeber darum für kanonisch? Er hat sich darüber in dem 1532 erschienenen Phimostomus Scripturariorum (Maulkorb für die Schriftlinge) geäußert: ‚Wir wissen aus dem 4. Cap. des hl. Paulus an die Kolosser, daß er einen Brief an die Laodiceer geschrieben hat und ein solcher wird auch unter seinem Namen verbreitet. Warum zählen wir ihn dann nicht zu den kanonischen? . . weil er nach dem Urtheil der Kirche als apokryph verworfen ist' (S. 178).

Die genannte Schrift Phimostomus, eine Widerlegung der Augsburger Confession, ist noch in anderer Rücksicht bezeichnend für die durchaus correcte Haltung und Denkweise Dietenbergers. Zwar ließ auch er, der ‚in der hl. Schrift auf das erstaunlichste bewandert' war (S. 107), sich herbei, einzelne Glaubenssätze mit Vorzug durch biblische Stellen zu stützen (vgl. S. 107 139). Indes blieb er sich dessen sehr wohl bewusst, daß auch im Falle einer günstigen Erledigung derartiger Controversen für die große Zeitfrage wenig gewonnen war. Dietenberger hatte es erfasst, daß der Grundgedanke der Rebellen am klarsten und bündigsten ausgesprochen war in der Parole: Kampf gegen Rom. Deshalb schickte er jener Arbeit, welche sich gegen die Augsburger Bekenntnisschrift der Protestanten richtete, eine ausführliche Erörterung über die Kirche und ihre Gewalt voraus. Damit traf er allerdings den Kern der Sache und verdient mit Rücksicht auf diese methodische Behandlung des Streitobjects den Vorrang vor anderen katholischen Theologen, welche sich ausschließlich in relativ belanglose Einzelheiten der Glaubenslehre verloren haben.

Die letzte und beste Arbeit Dietenbergers ist sein ‚nach Inhalt, Form und Sprache vortrefflicher Katechismus', abgedruckt bei Mousang, Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts in deutscher Sprache, Mainz 1881, S. 1—105. Die Absicht des Verfassers ging dahin, ‚auf daß jedermann fein klärlich sehe und verstehe, was zum rechten Christen gehört, . . auch Bescheid geben und antworten und seinen Glauben vertreten möge.' Der demüthige Ordensmann enthält sich in diesem Katechismus jeder Spur von Gehässigkeit gegen Andersgläubige und übergibt sein Büchlein dem Volke mit den Worten: ‚Nehmts also in guter

Digitized by Google

(wie es geschrieben) Meinung und legts zum besten aus und bittet Gott für mich armen Sünder'.

Es ist das Verdienst Wedewers, eine liebenswürdige Seele und einen tüchtigen Theologen, welcher fast der Vergessenheit anheimgefallen war, in gebührendes Licht gestellt und durch sein mit ruhiger Maßhaltung geschriebenes Buch die Reformations- und Gelehrtengeschichte des sechszehnten Jahrhunderts um eine schöne Leistung bereichert zu haben.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Geschichte der Heranbildung des Clerus in der Diöcese Würzburg seit ihrer Gründung bis zur Gegenwart. Festschrift zur dritten Säkularfeier des bischöfl. Klerikalseminars ad Pastorem bonum. Von Regens Dr C. Braun. 1. Theil. Würzburg, Stürmer, 1889. XVIII, 428 S. 8.

Als die Universität Würzburg ihre dritte Säcularfeier begehen wollte, wurde Professor Wegele mit der Abfassung einer Geschichte der Universität betraut. Diese Geschichte erschien in zwei Bänden im Festjahre 1882: ein sehr fleißiges reichhaltiges Werk. Wie man aber von dem niederen Standpunkte den höheren nicht überschauen kann, so konnte ein Mann wie Wegele mit so einseitig protestantischen Ideen auch der großartigen katholischen Stiftung des Bischofs Julius nicht gerecht werden. Es gereicht uns deshalb zur besonderen Freude, die Geschichte des Würzburger Seminars, ebenfalls eine Stiftung des großen Bischofs Julius, anzeigen zu können, durch welche Wegeles Werk eine wesentliche Ergänzung und Berichtigung erfährt. Mit glücklichem Griff hat der hochwürdige Herr Verf. sich nicht auf das Seminar allein beschränkt, sondern die ganze Geschichte der Heranbildung des Würzburger Clerus in seine Arbeit hineingezogen: so wird der geschichtliche Zusammenhang klar gemacht und zugleich größeres Interesse erzielt.

Der Verf. hat sein Buch erscheinen lassen, „ohne sonderlich darum in Sorge zu sein, wie gut oder schlecht es vor dem Forum der Gelehrtenwelt bestehen mag. Denn ich selbst habe bei der Arbeit an demselben viel gelernt und hoffe, daß es auch für den Leser wenigstens kein absoluter Zeitverderber sein werde. Uebrigens muß ich gestehen, daß ich bei Abfassung des Buches eigentlich mir immer nur meine alten und meine jungen Freunde im Clerus gegenwärtig dachte, um ihnen von unserer Mutter, der Diöcese, und von unserem Vaterhause, dem Seminar, alles so gut zu er-

Digitized by Google

zählen, als es eben möglich ist, wenn man in anderthalb Jahren den Stoff zusammentragen, ordnen und verarbeiten und nebenbei noch seine laufenden Berufsgeschäfte besorgen muss". In so kurzer Zeit eine so tüchtige Arbeit zu liefern, würde wohl nicht vielen gelungen sein. Denn auf Grund eingehender archivalischer Studien befriedigt Dr. Braun nicht nur den Historiker durch gute Verarbeitung wertvollen neuen Materials und durch treffende Widerlegung oft wiederholter Beschuldigungen, sondern er eröffnet auch dem Theologen eine reiche Quelle praktischer Belehrung und Erbauung.

In dem ersten Zeitraume vom Jahre 742—1545, von Gründung der Diöcese bis zum Concil von Trient werden an der Hand der besten Quellen die gesetzlichen Bestimmungen über die wissenschaftliche und sittliche Ausbildung des Clerus vorgeführt, ferner werden behandelt die Thätigkeit der Bischöfe, die Domschule, der spätere Verfall, die ersten Universitäten, die Weihbischöfe als Erzieher des Clerus (1451—1545), die Anstalten zur Vorbildung für die höheren Studien, der Einfluss der lutherischen Bewegung. In Bezug auf letztere erblickt der Verfasser in dem Jahre 1520 einen entscheidenden Wendepunkt auch für die Bildung des Clerus. Die Briefe Luthers vielfach an Geistliche und Ordensleute gerichtet, suchten den geistlichen Stand als die Quelle alles Uebels auf Erden zu erweisen und denselben so verächtlich zu machen, daß der Zutritt zu demselben immer schwächer wurde. Der Verfasser gibt hiefür folgenden interessanten statistischen Nachweis.

Es wurden zu Priestern geweiht

in den Jahren	Weltpr.	Ordenspr.	in den Jahren	Weltpr.	Ordenspr.
1520	55	46	1533	12	5
1521	74	41	1534	5	3
1522	39	38	1535	3	3
1523	31	21	1536	9	18
1524	23	12	1537	0	6
1525	7	1	1538	2	15
1526	11	14	1539	19	12
1527	6	4	1540	7	12
1528	3	7	1541	22	32
1529	5	4	1542	7	23
1530	2	3	1543	6	27
1531	4	23	1544	14	14
1532	2	4	1545	7	15

Digitized by Google

In den Jahren 1520—24 wurden größtentheils noch jene zu Priestern geweiht, welche bereits vor dem Auftreten Luthers zum geistlichen Stande sich entschlossen hatten. Mit vollem Rechte kann der Verfasser sagen: „die häretische Bewegung hat bei ihrem Entstehen leider keinen guten Clerus angetroffen, sie hat aber während ihres Wachsthums denselben erst recht verschlimmert und zu einem geradewegs schlechten gemacht". Der berühmte Chronist Lorenz Fries bemerkt zum Jahre 1544: „Aber es ist jetzund ein gemein Sprichwort und nicht allwegen erlogen: Wer sein Kind verderben will, der thue sie an der Herren Höfe, auf die Stift und die Klöster".

Den sich mehr und mehr verschlimmernden Zuständen sahen die Würzburger Fürstbischöfe nicht müßig zu. Schon im Jahre 1521 erließ Bischof Konrad ein mandatum pro reformatione cleri, welches er 1523, als zwei Chorherren im Neumünster den Versuch machten, die Priesterehe in der Diöcese zu vertheidigen, erneuerte und verschärfte. Dazu kam in der folgenden Periode die Diöcesansynode 1548, wobei man den glücklichen Gedanken hatte, die Tage der Diöcesansynode, auf welcher der größte Theil des Clerus versammelt war, darauf zu verwenden, die Priester auf die Vertheidigung des katholischen Glaubens in aller Form einzuschulen. Größere Anstrengungen machten dann im Anschluss an die berühmten tridentinischen Decrete über die Bildung des Clerus die späteren Fürstbischöfe Friedrich v. Wirsberg und Julius von Echter. Ueber Friedrich berichtet Lorenz Fries: „Friedrich von Wirsberg, ein freundlicher und hochverständiger Fürst, so sein Amt löblich versteht und durch sein Exempel andere zur Tugend ermahnt; denn er predigt selbst das Evangelium und teilt die sakrament öffentlich aus, welches dann unter solchen Fürsten ein seltsamer Handel, wie ich dieses selbst zu Wirzburg in der Thumkirchen im 1565iger jahr gesehen und gehört, also daß ich mich nicht ein klein wenig verwundert. Unter andern Tugenden liebet er die guten künst, liest selbst viel und begehret, die verständigen personen zu fördern". Wie Gropp berichtet, pflegte Friedrich mitten in der Nacht sein Bett zu verlassen und mit ausgebreiteten Armen für seine ihm anvertraute Herde zu beten. Mit erhobener Stimme, mit Seufzern und Thränen beschwor er Gott, er möge ihn, einem vom Alter gebrochenen und entkräfteten Manne, einen Nachfolger geben, der es besser verstände als er, die Nebel der Irrlehre durch eine stärkere Erleuchtung zu zerstreuen, die verirrten Schafe zahlreicher zurückzuführen und das wankende Haus des Herrn mit kräftigern Stützen zu befestigen.

Schon im Jahre 1559 dachte Friedrich an die Berufung der

Digitized by Google

Jesuiten, aber das Domcapitel leistete Widerstand. „Es sei bedenklich, wo man das Geld zu einer solchen Schul nehmen wolle, es sei zu besorgen, daß es mit den Jesuwittern auch nichts thun werde, denn sie seien hochstrebend stolze Leut, halten sich also, daß man ihr bald genug habe, würden sich auch kaum zu solchen geringen Professionen brauchen lassen, wollen große Besoldung haben und köstlich gehalten sein". Das Capitel hatte „einige Mitglieder, welche sich im Glauben und in den Sitten als Freunde und Gönner der neuen Lehre zeigten". Von einer Reform im Sinne des Tridentinums wollten die meisten Kanoniker trotz allem Bitten und Flehen des Bischofs nichts wissen. Dennoch berief der Bischof die Jesuiten, welche 17 Mann stark am 27. October 1567 in das zu einem Colleg umgewandelte Agnetenkloster einzogen und sogleich die Arbeiten in der Seelsorge, den Gymnasialunterricht, einige theologische Vorlesungen und die Leitung eines kleinen Alumnates übernahmen. Das Domcapitel setzte seinen Widerstand fort. „Am unliebsten sah das Domcapitel den Vorwurf, welcher ihm aus dem musterhaften Leben und den Erfolgen der Jesuiten erwuchs; auch fühlte es deutlich die Erschütterung seiner Stellung und seines Ansehens, welche in dem gleichen Maße schwächer wurden, als der Einfluss der Jesuiten zunahm". Man suchte den Jesuiten die Geldzuschüsse abzugraben, indem man von dem Bischofe eine genaue Verwendung der staatlichen Gelder verlangte. Mit der größten Gelassenheit legte der Bischof den Ausweis vor, dessen Zahlen im einzelnen der Verfasser wiedergibt. „Schließlich verstieg sich das Capitel zu der immer deutlicher ausgesprochenen Verdächtigung, daß von den öffentlichen Geldern ein Theil in die Privatcasse des Bischofs fließe". Obgleich nicht verpflichtet, gab der Bischof dem Capitel Einsicht in seine gewissenhafte Verwendung der Güter aus den ausgestorbenen Klöstern. Dr. Braun urtheilt: „Daraus ergibt sich nun, daß derselbe keineswegs jener schlechte Haushalter war, zu welchen ihn die liberale Geschichtschreibung macht, indem man dabei auf die Anklage des gleichgesinnten mehr als liberalen Domcapitels größeres Gewicht legt, als auf die ziffermäßigen Nachweise des Bischofs", und in der Anmerkung fügt der Verfasser bei: „Natürlich, Friedrich hat ja die Jesuiten berufen und muss dann ihnen zu lieb wenigstens ein schlechter Haushalter gewesen oder geworden sein, damit an der Berufung der Jesuiten, deren Verdienst sich nicht bestreiten läßt, abgesehen von der protestantischen auch für die liberal-katholische Geschichtschreibung ein Vorwurf zur Hand bleibe". Auch in seinen ununterbrochenen Klagen über den Schlendrian der weltlichen Räthe fand der Bischof beim

Digitized by Google

Domcapitel wenig Unterstützung. Der Verfasser veröffentlicht hier neues Material, „womit das Treiben jener Herren in ihrem Berufskreise geschildert wird, an welchen man die Abneigung gegen die kirchliche Richtung und Gegenreformation Friedrichs mit so verständnisinnigem Behagen hervorhebt. Man hat es aber vorgezogen, dieses aus der Laienwelt stammende unerbauliche Seitenstück zu dem reformbedürftigen Clerus in den Acten vergraben liegen zu lassen".

Ein großes Verdienst erwarb sich Friedrich auch durch die Begünstigung und Beförderung des Capitulars Julius Echter, der am 1. December 1574 zum Fürstbischof erwählt wurde. Obgleich Julius schon seit 1570 Domdechant war, hatte er bei seiner Wahl zum Bischof noch nicht die Priesterweihe empfangen. Er hatte sich aber bereits als ein „gottesfürchtiger und fleißiger Mann" bewährt. Das Gymnasium ließ er im Jahre 1575 zur Universität erheben, welche dann 1582 wirklich eröffnet wurde. „Man mag die Sachen anpacken, wie man will, man kommt an der Thatsache nicht vorüber, daß die hiesige Universität rechtlich nichts anderes war, als ein mit den Rechten einer Universität ausgestattetes und erweitertes Jesuitencolleg".

Bis es zur wirklichen Eröffnung kam, hatte der Bischof unsägliche Schwierigkeiten zu überwinden und nicht die geringsten wiederum von Seiten des Capitels. Es war für die neuen Professoren der Philosophie und Theologie eine Dotierung zu beschaffen. Nach dem Protocoll des Domcapitels (1578, 27. Febr.) beharrt das Capitel auf seinem früheren Beschluss, aus dem (ausgestorbenen) Kloster Unterzell keine Erhöhung des Einkommens der Jesuiten zu bewilligen, „zumal das Domcapitel niemals in die Aufnahme der Jesuiten in die Diöcese gewilligt, sondern Bischof Friedrich sie sine consensu angenommen und ihnen viel geben". Auf wiederholtes Ansuchen des Bischofs lautete die Antwort des Capitels abermals: daß den „Herren Jesuiten zuvor mehr als zuviel eingeräumbt worden sei, ließen sich nicht ersättigen". Ueber diese ablehnende Haltung kann man sich nicht wundern, wenn man liest, daß Julius am 28. Febr. 1578 dem Capitel sein Bedenken über die bisherige Ausbildung der jungen Domherren (von denen manche nicht einmal die hl. Communion empfangen wollten) vortrug, „daß die Edukation jener jungen Dombherrn, welche an lutherische Universitäten ziehen oder solche Präceptores hätten, der Geistlichkeit nicht wenig schadens thut, indem sie das Gift in sich einsögen, so daß man sich künftig ihrer nicht getrösten könne, sie wären weder Fisch noch Fleisch et sic alcretur serpens in sinu". Später bei der bevorstehenden Ankunft des päpstlichen

Digitized by Google

Nuntius im Jahre 1594 verlangte Julius vom Capitel eine Erklärung, „ob sich ein ehrwürdig Kapitel von dem Nuntius oder Fürstbischof reformieren lassen wolle. — Ist der Herren einhellige Meinung gewesen, daß soviel den Nuntium anlangt, und er sich etwas unterstehen sollt, er zum höflichsten abzuweisen sei; insonderheit, da derselbe sich unterstehen würde, den Clerum zu reformieren und visitieren, so sei eines ehrw. Domcapitels Gutdünken, daß Ihre F. Gn. als ein Fürst des Reichs ein solches nicht verstatten, sondern den Nuntium auf höflichste abweisen und den Klerum, wo vonnöten, selbst der Gebühr reformieren sollen, dann es Eingang und Präjudiz geben möchte".

Als das Capitel am 12. Mai 1581 wiederum dem Bischofe die vielen Unkosten und geringen Nutzen der Jesuiten vorhielt, erwiderte der Bischof, was den Unterhalt anlange, so hätten früher etliche Klosterfrauen dasselbe gehabt und verthan, der Kirche aber wenig genutzt. Dafür habe man jetzt fünf Prediger, deren man sonst keinen unter hundert Gulden unterhalten könnte, so haben sie auch bei die 500 Knaben, die ad pietatem et ad studia auferzogen werden. Zudem halten und haben sie auch freie Exercitia spiritualia. Deshalb habe Bischof Friedrich mit Anstellung solcher Jesuiten ein gutes Werk gethan und werde den Lohn im Himmel dafür empfangen. Dennoch habe man Gottlob allbereits an die 40 Pfarrer und Kapläne ex Collegio Jesuitarum besetzt, gleichwohl ein Teil sich nicht in allen Dingen wohl gehalten, und sie ihre Fehler hätten wie andere, woran allerdings auch er Schuld trage, indem er nicht emsig und fleißig genau visitiere; auch die Unterthanen gäben bisweilen dazu selbst Ursach „bieten in ihr Töchter und stattlich Heiratgut an", weshalb diejenigen, welche also verführt leben, bisweilen anher gefordert und corrigiert werden.

Auch andere Anklagen gegen die Jesuiten werden eingehend beleuchtet. Aus den häufigen Entlassungen glaubte man abfällig auf die damalige Erziehung des fränkischen Clerus durch die Jesuiten schließen zu dürfen. „Was die Klage anbelangt, bemerkt der Verfasser, daß es den Jesuiten nicht gelungen sei, die Eingetretenen im Seminar und bei ihrem Berufe zu erhalten, so ist erstlich jenes Institut nicht das schlechteste, welches viele Untaugliche fortschickt oder zur Einsicht und zum Bewußtsein bringt, daß sie nicht in dasselbe passen; ferner gestaltet sich dieser Umstand bei näherer Betrachtung ganz anders". Es wird dann der ziffermäßige Nachweis gegeben, daß während der 24 Jahre 1574—1598 jährlich aus den verschiedenen Anstalten zusammen im Durchschnitt drei theils aus eigener Wahl theils gezwungen fortgingen.

Digitized by Google

— Wiederum mit neuem Actenmaterial wird die Ursache für den zeitweiligen Rücktritt der Jesuiten von der Leitung des Kilianscolleg klargelegt. Wiederholt hatten die Jesuiten beantragt, daß der Oekonom, welcher das Geld, die Küche und Hauswirtschaft unter sich habe, den Weisungen des Regens gehorchen solle. Der Bischof ging nicht darauf ein. Die Folge waren schmutziger und schlechter Tisch, Diebstahl und Hehlerei der Diener, Unordnungen aller Art. Als alles nichts half, traten die Jesuiten von der Leitung zurück: es war das vernünftigste, was sie thun konnten.

Der Erfolg der Jesuitenanstalten in Würzburg kann nur geleugnet werden, wenn man die Thatsachen entstellt oder sie ganz falsch auffasst. Als Julius zu seinen übrigen Stiftungen im Jahre 1607 noch ein Seminar für Adelige hinzufügte, konnte er in seinem Stiftungsbrief mit gerechtem Stolze sagen: „Auch die Schulen, die Gymnasien und unsere Academie sehen wir durch einen ebenso großen Gnadenerweis Gottes während der kurzen Spanne einiger Jahre so herangewachsen nnd erstarkt, daß unser Herz von Dank gerührt wird, wenn wir den Ruf ihrer Lehrer und Schüler in jeder Art von Wissenschaft, den zahlreichen Besuch von Schülern aus der ganzen christlichen Welt und den daraus für die ganze Kirche erwachsenden Nutzen erwägen. Ferner haben wir dreierlei Collegien gebaut zum Besuch und zum Unterhalt der Armen und haben sie so dotiert, daß darin beständig beinahe 120 Zöglinge eine bessere Erziehung und Unterricht erhalten können, und haben damit durch eine ganz besonders glückliche Fügung Gottes bereits den Erfolg erzielt, daß die meisten Kirchen, Capellen und Pfarreien unserer Diöcese von Priestern verwaltet werden, welche unsere Alumnen waren".

Der Verfasser sieht sich auch wiederholt genöthigt, gegen die Nergeleien Wegeles — denn anders kann man seine Anklagen kaum nennen — Stellung zu nehmen. Wegele meint in seiner Universitätsgeschichte gelegentlich einer Forderung der Jesuiten im Jahre 1581: „Es ist nicht zu leugnen, daß der diesem Orden im allgemeinen oft gemachte Vorwurf, daß seine Ansprüche in Betreff der Mehrung seines Einkommens und seines Vermögens oft schwer zu befriedigen waren, und leicht das Maß der Billigkeit überstiegen, durch mehrere das Würzburger Collegium S. J. berührende Fälle eine Bestätigung erhält" usw. Wie grundlos diese Beschuldigung ist, weist Dr. Braun ziffermäßig nach aus der Rechnung des Jesuitencollegs 1583/84. Bei den monatlichen Abrechnungen blieben zuweilen nur einige Gulden Cassarest für 47 Personen. „Zieht man von den Gesammtausgaben das Geld ab, welches auf Bibliothek, Gebäude, Kirche, Gerichtskosten und

Digitized by Google

Pachtgelder ausgegeben wurde, so treffen für die Lebesucht, Kleidung, Arzt und Apotheke, Haushaltung auf den Kopf 36½ Gulden an barem Geld". Die Naturalbezüge erstreckten sich nur auf Wein und Getreide. Eine eigenthümliche Beleuchtung erhält der Vorwurf Wegeles auch durch ein Memorial des Würzburger Rectors vom Jahre 1583, in welchem es u. a. heißt: „Denn was bei gar keiner religiösen Genossenschaft, die gehörig eingerichtet ist, jemals zugestanden worden ist, das lassen wir uns bis auf den heutigen Tag nothgedrungen gefallen, daß nämlich zwei Ordensleute und zwar solche, die sich mit wissenschaftlichen Studien befassen müssen, in einem und demselben ganz kleinen Zimmer zusammenwohnen müssen, welches ihnen zugleich als Studier- und Schlafzimmer zu dienen hat". Uebrigens wird sehr richtig ein Grund angeführt, der für die Zeitgenossen zur Entschuldigung dient, nämlich, daß die Jesuiten die ersten waren, welche das Lehramt versahen, ohne Pfründebesitzer zu sein: man hatte die kleinen Summen vor Augen, welche als Nebengehalt zum Pfründebesitz bezahlt wurden, und somit keinen richtigen Maßstab.

Als im Jahre 1631 die Schweden sich näherten, berichtete dies ein Bote dem Fürstbischof Franz von Hatzfeld zugleich mit der Nachricht, daß die Schweden auch den Jesuiten in Würzburg den Tod geschworen. Deshalb trieb der Fürstbischof die Jesuiten zur Flucht. Vier blieben zurück, sahen sich aber beim Eindringen der Schweden durch ihre Freunde veranlasst, ebenfalls die Stadt zu verlassen, weil man durch ihre Anwesenheit auch andere gefährdet hielt. Wegele nergelt: „Die Flüchtlinge kehrten (23. Dec. 1634) zurück und nahmen von den verlorenen, zum Theil mit nicht gerade tapferer Hast preisgegebenen Stellungen Besitz".

Mit dem Einfalle der Schweden schließt der erste Band ab. Es wären noch manche interessante Abschnitte hervorzuheben, zB. die Grundsätze über die Leitung von Convicten (P. Bader), die Vorbereitung auf das Priesterthum außerhalb des Seminars, über Convictoren und Klostergeistliche im Seminar, dann die große Denkschrift über die Einrichtung des Seminars in Würzburg, endlich das höchst interessante Capitel über die den Jesuiten von Julius abgenöthigte Besitzabtretung. Der Bischof ließ den Jesuiten einfach ihre Mauer niederreißen, nahm ihnen ein Stück Garten weg und baute ohne jede Erlaubnis der Jesuiten auf ihrem Grund und Boden. Wir haben hier eine Bestätigung für eine bereits bekannte, weniger schöne Seite in dem Charakter des ausgezeichneten Bischofs, nämlich die Rücksichtslosigkeit in der Ausführung eines Planes, den er einmal als gut und förderlich erkannt zu

Digitized by Google

haben glaubte. Für dieses müssen wir auf das ebenso interessante wie lehrreiche Buch verweisen. Ungemein wohlthuend durchweht das ganze Buch ein echt priesterlicher Geist der Begeisterung für Wissenschaft und Frömmigkeit. Wir können von demselben nicht scheiden, ohne dem vielverdienten Verfasser unsern Dank dafür auszusprechen, daß er sich auch der vielgeschmähten Jesuiten angenommen hat. Es ist ja leicht, sehr leicht mit der großen Menge zu schmähen, aber durchaus nicht leicht, in jedem Falle aber sehr ehrenhaft, für einen Vielverleumdeten mannhaft einzutreten[1]).

Lainz b. Wien. Bernhard Duhr S. J.

Ueber Bernhard Pez und dessen Briefnachlass. Vom Gymnasiallehrer P. Eduard Ernst Katschthaler O. S. B. (Jahres-Bericht des k. k. Obergymnasiums zu Melk.) Melk 1889. 106 S. 8.

Die großen Verdienste der Gebrüder Pez um die Geschichtsforschung sind bekannt und anerkannt. Mit dem ältern der beiden Brüder Bernhard (geb. 1683) und dessen literarischem Verkehr beschäftigt sich das vorliegende sehr interessante Programm des hochwürdigen Benedictiners P. Katschthaler, welches sich als kurze Vorarbeit zu einer Ausgabe der Briefe von und an Pez einführt. Unter den noch erhaltenen Briefen befinden sich u. a. von Bartenstein 20, von dem berühmten Geschichtsforscher und Convertiten J. G. v. Eckhart 38, von U. Durand 6, von Gentilotti 27, von Legipont 10, von E. Martene 12, von Schannat 38, von dem Karthäuser L. Wydemann 100. Von Pez selbst sind bis jetzt nur 24 im Besitz des Verfasses: demselben könnte mithin durch Beschaffung weiterer Briefe von Pez ein Liebesdienst erwiesen werden.

Der Inhalt der Briefe ist vielfach bedeutend für die Gelehrten-Geschichte des 18. Jahrhunderts — freilich auch für den Gelehrten-Klatsch — ferner für die Bücherpreise, literarische Bestrebungen usw. Die Auszüge aus den Briefen Eckharts werfen neues Licht auf dessen Conversion, die ja vielfach so entstellt wird: leider hat

[1]) Wie Prowe (Mittheilungen aus schwedischen Archiven, Berlin 1859, S. 48) berichtet, und wie auch schon früher bekannt war, befindet sich die alte Bibliothek der Würzburger Jesuiten jetzt in der Universitätsbibl. zu Upsala. Die Schweden haben eben wie an so vielen anderen Schätzen auch in Würzburg ihr Werk der Befreiung Deutschlands geübt. Wahrscheinlich ließen sich in Upsala noch manche wertvolle Ergänzungen gewinnen.

Digitized by Google

Eckhart auch im neuen Kirchen-Lexicon keine Berücksichtigung gefunden. Ein schönes Beispiel fortgesetzter uneigennütziger Freundesdienste bietet der Carthäusermönch in Gaming Leopold Wydemann. Er war 1668 zu Köln geboren und fand frühzeitig Aufnahme in der Carthause Gaming, wo er sein ganzes Leben verbrachte. Bei eigner Gewandtheit in der Paläographie, tüchtiger Kritik, und reichen theologischen und historischen Kenntnissen begnügt er sich, Jahr aus Jahr ein für Pez Handschriften zu untersuchen und genau abzuschreiben. Daß sich in der vorliegenden Arbeit manche Beiträge finden zur Geschichte der Streitigkeiten des ungemein fleißigen und rührigen, aber „gegen jede tadelnde Bemerkung sehr empfindlichen" und „etwas leidenschaftlichen" P. Pez mit den Jesuiten Heveneſi und Hansiz, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Wenn die Briefe, die zuweilen einer eingehenden Kritik bedürfen, vollständig vorliegen, gedenken wir auf dieselben zurückzukommen.

Lainz b. Wien. Bernhard Duhr S. J.

Disputationes metaphysicae specialis a P. Sancto Schiffini S. J. Romae in pontificia Universitate Gregoriana resolutae. Vol. II complectens quaestiones theologiae naturalis. Augustae Taurinorum, Speirani, 1888. 448 p. 8°.

Praelectiones metaphysicae specialis, quas in collegio Lovaniensi S. J. habebat Gustavus Lahousse S. J. Vol. III: Theologia naturalis. Lovanii, Peeters, 1888. XII, 416 p. 8°.

1. Die Anerkennung, welche des Verfassers erster Band der speciellen Metaphysik in dieser Zeitschrift (12, 1888, 714) gefunden, gebürt auch diesem zweiten Bande, der die Theodicee zum Gegenstande hat.

Was zuerst die Behandlungsweise betrifft, so pflegt der Verfasser in den einzelnen Abschnitten den zu besprechenden Lehrpunkt vorerst in Frageform aufzustellen und dann nach allseitiger Beleuchtung des Standpunktes als apodiktische These zu formulieren und zu beweisen; an anderen Stellen, namentlich in minder wichtigen Vorfragen oder bei Zusätzen und Folgerungen, wählt er die freiere Darstellungsweise der Neuern, ohne deshalb in den Fehler der Unklarheit und Verschwommenheit zu fallen. Diese Abwechslung in der Behandlung des Stoffes benimmt dem Lehrbuche jene gewisse oft ermüdende Steifheit des stets wiederkehrenden Syllogis-

Digitized by Google

mus und dürfte deshalb mehr Anklang finden. Auch ist der sprachliche Ausdruck trotz der Einfachheit und Verständlichkeit geschmackvoll und, so viel das bei philosophischen Deductionen möglich ist, schön und elegant. Der äußeren gefälligen und übersichtlichen Form der Darstellung entspricht die sachliche Gründlichkeit. Schiffini vermeidet es, abstruse und veraltete Theorien in den Kreis seiner Erörterungen zu ziehen oder gar zu widerlegen; in der Behandlung dessen aber, was infolge erneuter Controverse nothwendig zu berühren war, kennt er Maß und Ziel. Wir erinnern hier nur an die maßvollen und doch trefflichen Auseinandersetzungen über das sog. „mittlere Wissen" (scientia media) in Gott und das göttliche Mitwirken mit dem geschaffenen Willen. Der Verf. enthüllt in ruhiger, leidenschaftsloser Weise den Kern der einschlägigen Fragen, ohne auf das unfruchtbare Feld endloser Spitzfindigkeiten und Subtilitäten überzugehen, spricht dann in klarer und bestimmter Fassung seine Meinung aus, beweist sie mit schwerwiegenden Gründen und bekämpft die gegnerischen Aufstellungen mit ebensoviel Geschick als Zurückhaltung.

Als besonders wertvoll muss bei dem gegenwärtigen Stande der diesbezüglichen Controversen die Untersuchung über die Stellung des hl. Thomas zu den streitenden Parteien bezeichnet werden. Allerdings ist das Wort Palmieris (De gratia div. act. p. 482) nur zu wahr: „Ueber die Ansicht des englischen Lehrers in dieser Frage haben die Gelehrten schon bis zum Uebermaße gestritten. Dabei schwuren die einen darauf, ihre Lehre sei die der Thomisten, die andern stellten es mit aller Entschiedenheit in Abrede, und nach tausend Kämpfen verblieben beide Parteien bei ihrer Ansicht". Wenn man aber beachtet, daß die Anhänger der Lehren des Bannez jetzt kaum mehr Worte genug finden, um ihrem Staunen und Unwillen darüber Ausdruck zu geben, daß je ein Gegner ihres Systems es habe wagen können, sich auf den heil. Thomas zu berufen, so muss es sicher von Interesse sein, die Ansicht eines großen Kenners und Verehrers des englischen Lehrers über diesen Punkt zu hören.

Doch nicht hierin finden wir den Hauptwert der betreffenden Ausführungen Schiffinis. Derselbe liegt vielmehr in den sehr beachtenswerten Winken, die er für ein selbständiges Forschen nach der in Frage stehenden Lehre des hl. Thomas bietet. Dieselben sind theils in den Vorbemerkungen zur 31. These, theils in dieser selbst enthalten und dürften nach unserem Dafürhalten nicht einfach unbeachtet gelassen werden. Ob man dem eigenen gewichtvollen Urtheile des Verfassers zustimmen könne, der hl. Thomas habe die praemotio physica sogar ausdrücklich verworfen, und die gött-

Digitized by Google

liche Bewegung, welche der Aquinate beschreibe, unterscheide sich von der Prädetermination, welche Bannez ersonnen, wie weiß von schwarz, das zu entscheiden, überlassen wir der Prüfung der Leser.

So glücklich nun die Sichtung des Materials gewesen ist, so treffend ist die Wahl und die Durchführung der Beweise. Es ist nicht schwer, zu guten stichhaltigen Beweisen andere als Bekräftigung hinzuzufügen. Wie der helle Sonnenstrahl, der einmal das Dunkel des Waldes erleuchtet hat, den Suchenden stets Neues und Neues in der geheimnisvollen Natur finden läßt, so eröffnet auch der durch eine gute Beweisführung entsendete Strahl der Wahrheit, wenn er einmal angefangen, in das Dunkel der geheimnisvollen Erkenntnisobjecte hineinzuleuchten, stets neue Gesichtspunkte, unter welchen der Forschende seinen Gegenstand erfaßt und erkennt. Daher sind manche Gelehrte fast unerschöpflich in ihren Beweisen, aber gerade deshalb gerathen sie in den Fehler zu großer Weitschweifigkeit. Schiffini begnügt sich mit wenigen, aber gründlich und klar durchgeführten Argumenten. Bei der Lösung der Einwände und Gegenbeweise werden die erhobenen Schwierigkeiten im ganzen gut beseitigt, doch sind die beigegebenen mit zahlreicher Citation verbundenen Erläuterungen im allgemeinen zu umständlich und verwischen den befriedigenden Eindruck früherer glücklicher Lösung.

2. Die Arbeit des G. Lahousse steht zu der Schiffinis inbezug auf die Art der Darstellung in einem gewissen Gegensatz. Schiffini liebt eine freiere scholastische Methode, streut zur Abwechslung zahlreiche Citate ein und verräth eine gewisse natürliche Lebendigkeit der Mittheilung. Lahousse hält sich streng an die syllogistische Form, von der er selten abweicht, ist sparsam mit Citaten und nüchtern in der Erklärung. Hinsichtlich der behandelten Lehrsätze findet, wie sich das bei Handbüchern der scholastischen Philosophie von selbst versteht, fast eine völlige Uebereinstimmung statt.

Verdient die gründliche Abhandlung Schiffinis über den göttlichen „Concursus“ und das „mittlere Wissen“ in Gott dankenswerte Anerkennung, zumal wegen der trefflichen Erklärung fast aller einschlägigen Texte aus den verschiedenen Werken des heil. Thomas, so dürfte Lahousses Bearbeitung dieser Lehrsätze nicht minder gediegen und beachtenswert sein. Er berührt die Gesichtspunkte, welche den Stand der Frage trefflich beleuchten, und seine Polemik ist trotz ihrer Objectivität scharf und wuchtig; dem Gegner

Digitized by Google

wird seine Position nicht blos erschüttert, sondern nicht selten förmlich abgeschnitten und unmöglich gemacht. Damit behaupten wir nicht, daß durch die scharfsinnigen Erörterungen und tiefgehenden Untersuchungen Lahousses die Streitfrage, namentlich vom philosophisch-theologischen Standpunkte aus, endgültig entschieden sei; allein es dürfte doch schwer sein, die gegnerische Behauptung mit solcher Kraft der Argumente zu stützen und mit so überlegener Taktik gegen alle Angriffe zu vertheidigen, wie der Verfasser seine These darlegt und verficht.

Den verschiedenen Gottesbeweisen hat Lahousse besondere Aufmerksamkeit gewidmet und mit emsigem Bienenfleiß fast alles zusammengetragen und wissenschaftlich bearbeitet, was je für oder gegen das Dasein eines höchsten außerweltlichen Wesens behauptet worden ist. Dadurch gewinnt dieser Abschnitt auch besonderen apologetischen Wert.

Einige Bemerkungen und Ausstellungen, wie sie die Wahrheitsliebe von uns verlangen, seien uns bei dieser Besprechung gestattet. Im allgemeinen will uns bedünken, daß die eigentliche Beweisführung der Thesen an manchen Stellen etwas zu knapp und dürftig ausgefallen ist. Allerdings berührt Lahousse bei der Lösung der Schwierigkeiten manche Punkte, deren Erörterung den eigentlichen Lehrsatz in helles Licht stellt; wir meinen aber, daß das entscheidende Moment in die Begründung, nicht aber in die Widerlegung gehört. Ueberhaupt legt Lahousse ein großes Gewicht auf die Widerlegung und Zurückweisung gegnerischer Angriffe. Das hat gewiss seine volle Berechtigung, und die Gründlichkeit, womit er die erhobenen Einwürfe beseitigt, verleiht seiner Darlegung einen wesentlichen Vorzug. Indes scheint er uns an manchen Stellen mit den Distinctionen und Subdistinctionen etwas zu weit zu gehen und sich in Subtilitäten zu verlieren. Wie bei der Argumentation die Prämissen nicht zu weit hergeholt werden dürfen und womöglich aus den eigenthümlichen, nicht aber aus entlegenen allgemeinen Gründen zu entnehmen sind, so ist auch beim Gegenbeweis die Reihe der Gegengründe nicht zu weit zu verfolgen. — Endlich hätten wir noch einen Wunsch, der um so mehr Anklang finden dürfte, je größeren Anspruch dieses Werk auf Wissenschaftlichkeit und Allseitigkeit der Behandlung erheben kann. Es ist nun einmal die berechtigte Sitte allgemein geworden, auch in Hand- und Lehrbüchern auf die einschlägige Literatur in kurzen Noten hinzuweisen und Quellen und Bearbeitungen anzudeuten; ebenso eine historische Begründung der verschiedenen Ansichten, die sich im Laufe der Zeit gebildet haben, zu bieten.

Digitized by Google

Einige historische Andeutungen hat Lahousse in dieser Hinsicht gegeben; allein sie sind zu gedrängt und mangelhaft, und weil sie im Texte selber und nicht in besonderen auch durch den verschiedenen kleineren Druck kenntlich gemachten Anmerkungen oder Zusätzen hervorgehoben sind, nicht selten störend. Vielleicht wird eine bald zu erhoffende zweite Auflage des vorzüglichen Werkes diesen unseren unerheblichen Ausstellungen Rechnung tragen.

Klagenfurt. H. Heggen S. J.

Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie. Beitrag zu einem System der Nationalökonomie im Geiste der Scholastik. Von Julius Costa-Rossetti, Priester der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Breisgau, Herder, 1888. 8.

In der Einleitung gibt der Verfasser seine Absicht kund, die Grundrisse eines wissenschaftlichen Systems der Nationalökonomie im Rahmen des philosophischen Staatsrechtes nach den Grundsätzen und im Geiste der scholastischen Philosophie zu entwerfen. Die hervorragende Bedeutung eines solchen Unternehmens liegt auf der Hand. Ohne eingehendes Studium der ökonomischen Probleme ist eine den Zeitverhältnissen entsprechende Behandlung der Ethik und des moraltheologischen Tractates de jure et justitia schlechterdings unmöglich; überdies werden die Grundsätze einer christlichen Nationalökonomie die gemeinsame theoretische Grundlage bilden müssen für die socialen Reformen, welche in den verschiedenen Ländern nach verschiedenen praktischen Programmen anzustreben sind.

In gedrängter Kürze wird uns ein überaus reichhaltiges Material als Frucht gewissenhafter Forschung geboten, und sicher fühlen wir uns durch das Gewirre widersprechender Meinungen bis zur klaren Erfassung der grundlegenden Begriffe nationalökonomischer Wissenschaft geleitet. Größere Auswahl passender Beispiele, sowie eine kurze Einführung in Geschichte und Literatur unserer jüngsten Wissenschaft würde gewiß manchem erwünscht gewesen sein.

Im 1. bis 4. Hauptstücke wird eine Realdefinition der Nationalökonomie aufgestellt und sorgfältig begründet, damit aber zugleich Ziel und Grenze derselben bestimmt. „Die Nationalökonomie ist der Inbegriff jener menschlichen Thätigkeiten, durch welche die Glieder der gesammten staatlichen Gesellschaft (sowohl die Unterthanen als die Träger der Staatsgewalt) die materielle

Digitized by Google

Seite der öffentlichen, Allen gemeinsamen zeitlichen Wohlfahrt mit Unterordnung unter Gottes Gesetze und unter dem Schutze der staatlichen Rechtsordnung anstreben" (S. 6). Ist es wesentlicher und unmittelbarer Zweck der staatlichen Gesellschaft, die öffentliche, Allen gemeinsame zeitliche Wohlfahrt anzustreben, so ist die materielle Seite dieser Wohlfahrt jener besondere Theil des Staatszweckes, auf welchen die Nationalökonomie sich unmittelbar bezieht. Der Mensch in seiner materiellen Wohlfahrt, wie diese sich seinen höheren Zwecken unterordnet, ist Mittelpunkt und Ziel der gesammten Oekonomie. Es handelt sich aber bei der Nationalökonomie im Unterschiede von der Privatökonomie (2. Hauptstück) um die materielle Seite zunächst der öffentlichen Wohlfahrt, die erst dann wahre Wohlfahrt wird, wenn sie zugleich durch richtige Vertheilung der Güter zu einem Zustande möglichst allgemeiner Wohlfahrt der Staatsbürger führt. Dieses Ziel der Nationalökonomie wird dann im 3. Hauptstücke näher erklärt.

Nicht unbedenklich mag manchen die enge Verbindung erscheinen, in welche der Verfasser den Zweck der Nationalökonomie mit dem Staatszwecke bringt; indessen werden wir (4. Hauptstück) aufmerksam gemacht, daß einerseits zwischen der Opportunitätsfrage praktischer Durchführung dieser Beziehungen und der theoretischen Wahrheit derselben wohl zu unterscheiden sei, andererseits eine im Sinne der scholastischen Staats- und Rechtslehre klar begrenzte Staatsgewalt vom Verfasser vorausgesetzt wird. Unter diesen Einschränkungen kann jeder ohne Bedenken dem Verfasser beistimmen, indem so die rechte Mitte zwischen der zügellosen Freiheit des Manchesterthums und den Uebertreibungen des Staatssocialismus gewahrt bleibt.

Die beiden folgenden Capitel (5 und 6) bieten uns neben einer kurzen Uebersicht über die verschiedenen Formen der Wirtschaft die wahren Kriterien einer gesunden Nationalökonomie. Nicht der materielle Wohlstand eines Volkes ohne Hinblick auf Sittlichkeit, Recht und Religion, nicht der Nationalreichthum an sich ohne Rücksicht auf die Vertheilung der Güter, nicht die Höhe der Production, große productive Unternehmungen, die Lohnhöhe der arbeitenden Classen usw. kennzeichnen eine gute Nationalökonomie, sondern bescheidene Wohlhabenheit des größten Theils der Bürger, mäßiger Reichthum eines anderen Theiles und Ausschluss zwar nicht jeder Armut, aber doch des Elendes für ganze Classen der Bevölkerung.

Nachdem hierauf im 7. und 8. Hauptstücke die analytisch-synthetische Methode für Behandlung ökonomischer Fragen empfohlen, und treffliche Winke hinsichtlich der Methode ökonomische

Digitized by Google

Begriffe zu bestimmen gegeben sind, geht der Verfasser über zur Definition und Eintheilung der ökonomischen Güter (9. und 10. Hauptstück).

Oekonomisches Gut ist „ein für die Oekonomie nützliches Gut". Man unterscheidet dabei persönliche und Sachgüter. Erstere dürfen nur metonymisch „ökonomische" Güter genannt werden, im weiteren, uneigentlichen Sinne. Es können nun allerdings verschiedene Ansichten bestehen über die Grenzen in Anwendung der Metonymie, namentlich für den Fall, wo die Benennung der in niederer Ordnung hervorgerufenen Wirkung einer Ursache höherer Ordnung zugetheilt werden soll (vgl. hierzu auch das S. 119, 6. Zeile von unten, aufgestellte treffliche Princip); allein wir verstehen nicht recht, wie P. Rossetti zu jenen Gütern, welche nur im weiteren, uneigentlichen Sinne „ökonomische" Güter genannt werden sollen, ohne weiteres Rechte, dingliche und persönliche, zählt und nur Sachgüter, d. h. äußere materielle Güter als ökonomische Güter im engeren und eigentlichen Sinne gelten lassen will. Folgerichtig müsste man die Definition des „Vermögens" als eines andauernden Besitzes „äußerer materieller Güter" (S. 50, vgl. auch S. 12) so auffassen, daß zB. Forderungsrechte nur im uneigentlichen Sinne als Theil des Vermögens erscheinen könnten. Damit würde aber der Verfasser offenbar gegen die von ihm selbst im 8. Hauptstücke (S. 42) aufgestellte erste Regel verstossen und ohne genügenden Grund vom gewöhnlichen Sprachgebrauche abweichen. Freilich verstößt es gegen den Sprachgebrauch, alle persönlichen Güter zum Vermögen zu rechnen, aber es ist eine Forderung nicht blos des juridischen Sprachgebrauches, Rechtsansprüche aus obligatorischen Verhältnissen zumeist als Theil des eigentlichen Vermögens aufzufassen. Dazu kommt noch, daß bei der heutigen Creditwirtschaft die Schuldurkunden usw. immer mehr durch ihre leichte Uebertragbarkeit aus dem ursprünglichen Schuldverhältnisse herausgehoben geradezu die Natur einer Wertsache angenommen haben. Wie passt auf unsere heutigen mobilisierten Forderungsrechte zB. das S. 49 sub 1 Gesagte? Es würde sich vielleicht empfehlen, bei der Unterscheidung zwischen eigentlich und uneigentlich ökonomischen Gütern die jura personalia im engsten Sinne von denjenigen Rechten zu unterscheiden, welche unmittelbar zur Vermögenssphäre gehören. — Rücksichtlich der Dienstleistungen ferner möchten wir unter Voraussetzung der Unterscheidung zwischen activer Leistung und Geleistetem letzteres nicht allgemein in das Gebiet der uneigentlich ökonomischen Güter verweisen. — An Stelle der gewöhnlichen Eintheilung in individuelle Gebrauchsgüter und Tauschgüter schlägt

Digitized by Google

der Verfasser mit Recht die bessere Unterscheidung von individuellen Gebrauchsgütern und Verkehrsgüter vor, indem so auch die Zuwendungen sub titulo liberali in dem Gattungsbegriffe mit eingeschlossen werden (10. Hauptst.).

Nachdem die Fundamente zur Wertlehre in einer zuverlässigen Güterlehre fest und sicher gelegt, folgt nunmehr eine eingehende und höchst solide Erörterung des Wertbegriffes, welcher auch für die Moraltheologie von hohem Interesse ist. Etymologie und Sprachgebrauch deuten unverkennbar hin auf einen besondern Zusammenhang zwischen den Begriffen des Wertes und der Schätzung; ein Gleiches finden wir bei der Reflexion auf unser Denken, welches die Vorstellung des Wertes mit der Vorstellung des Schätzens enge verknüpft. Inzwischen reden wir von Wert auch da, wo eine thatsächliche Schätzung noch nicht erfolgt ist oder wieder aufgehört hat, ja der Wert erscheint in Rücksicht auf die thatsächliche Schätzung geradezu als deren Norm. So spricht man von einer zu hohen, zu niedrigen Schätzung, von einer dem Werte entsprechenden Schätzung. Ist es nicht die actuelle Schätzung, welche den Wert eines Dinges formell ausmacht, so muss demnach die Beziehung zur Schätzung, die zum Wertbegriffe gehört, wenigstens als Schätzbarkeit, oder als Würdigkeit, geschätzt zu werden, sich darstellen. Hiermit ist denn auch der allgemeinste, ökonomischen und nicht-ökonomischen Gütern gemeinsame Wertbegriff angedeutet, der sich für die ökonomischen Güter insbesondere durch Bezugnahme auf deren Nützlichkeit für die materielle Seite der zeitlichen Wohlfahrt differentiiert. Die letzten objectiven Fundamente des ökonomischen Wertes bilden einerseits die innere ökonomische Güte eines Gegenstandes, andererseits die äußeren, insbesondere wirtschaftlichen Verhältnisse, die ihrer Allgemeinheit wegen dem Individuum gegenüber den Charakter der Objectivität annehmen. Schließlich wird beim Zustandekommen einer Wertbestimmung der Einfluss rein subjectiver Anschauungen über die Schätzbarkeit eines Gutes nicht geleugnet, sondern sowohl für ein ganzes Volk, wie für den einzelnen anerkannt. — Alle Güter sind vermöge ihrer Güte anstrebbar und darum auch schätzbar, die Schätzbarkeit der Güte aber ist ihr Wert. Alle ökonomischen Güter haben somit auch einen ökonomischen Wert. — Nach Verschiedenheit der Güte gestaltet sich die Verschiedenheit dieses Wertes. In geschickter Polemik vertheidigt P. Rossetti gegen Neumann und Adolf Wagner die herkömmliche Eintheilung in Gebrauchswert und Tauschwert, indem er dem ersteren gegenüber den Tauschwert zum Verkehrswerte erweitert, letzteren aber darauf hinweist, daß jene Unterscheidung nur den individuellen, persönlichen Gebrauch und den

Digitized by Google

Gebrauch im gesellschaftlichen Verkehr in Gegensatz stellen will, ohne zu bestreiten, daß auch der Tausch eine Gebrauchsart sei. — Mit Recht wird vom Verfasser der Kostenwert nicht als besondere Art wirtschaftlichen Wertes aufgefasst, sondern nur als Moment der ökonomischen Wertbildung, welches den concreten Wert eines Gutes freilich bedeutend beeinflussen kann.

In dem 13. Capitel werden den Factoren des individuellen Gebrauchswertes und des Tauschwertes eine eingehende Untersuchung gewidmet. Da der Verfasser auf S. 49 die Erwerbsarbeit und Production vielleicht etwas zu sehr als Unterscheidungsmerkmal zwischen freien und nicht freien Gütern zum Schaden des eigentlichen Unterschiedes, der verschiedenen Beziehung zum Privateigenthume, betont, da ferner die auf S. 47 entwickelte Definition der „ökonomischen Güter" in ihrer Allgemeinheit den Ausschluss aller freien Güter nicht genügend zu bewirken scheint, so könnte einerseits die in sich richtige Behauptung, daß die freien Güter keinen eigentlichen ökonomischen Wert besitzen, sich nicht für jeden mit der nöthigen Klarheit als Schlussfolgerung aus der vorhergehenden Abhandlung darstellen, andererseits aber auch die missdeutungsfähige Folgerung nahe gelegt werden, daß es also doch vor allem die Arbeit sei, welche das ökonomische Gut als solches und demgemäß den ökonomischen Wert eigentlich bildet und zum Dasein bringt. Diese Auffassung wäre allerdings ein Missverständnis, insbesondere wenn die Arbeit dabei als einziger Bestimmungsgrund des Wertes bezeichnet würde (vgl. S. 80), indessen ließe sich dieses Missverständnis leichter vermeiden, wenn die Ausschließung der freien Güter in den Definitionen von „ökonomischem Gut" und „ökonomischem Wert" klar und deutlich bewirkt werden könnte.

Der individuelle Gebrauchswert bestimmt sich abstract aufgefasst, insbesondere nach der allgemeinen Nützlichkeit der Güter für Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, während der concrete individuelle Gebrauchswert für die einzelnen Individuen verschieden sich gestaltet, steigt und fällt je nach der Zahl und Dringlichkeit der durch ein Gut befriedigten Bedürfnisse einer bestimmten Person, ebenso wie nach dem im Einzelfalle nothwendigen und ohne Schädigung der individuellen wirtschaftlichen Gesammtlage möglichen Kostenaufwande. Die Wandelbarkeit der genannten Factoren begründet den Wechsel des ökonomischen Gebrauchswertes. Aehnlich ließe sich zwischen abstractem und concretem Tauschwert unterscheiden. Der Tauschwert wird in seiner Höhe beeinflusst durch Angebot und Nachfrage, sowie durch den Kostenwert und individuellen Gebrauchswert. Der Anerbietende sucht im Tausche min-

Digitized by Google

bestens den Ersatz des Kostenaufwandes, der Nachfragende hat vor allem den individuellen Gebrauchswert des Gutes für sich selbst im Auge. — Etwas unvermittelt ist auf dieser Stufe der Untersuchung die Behauptung, daß der Anerbietende außer dem Kostenwerte nur den abstracten Gebrauchswert zu berücksichtigen habe (S. 79). Nach dem unmittelbaren Zusammenhange wird jeder Leser versucht sein, eher gerade an den concreten Gebrauchswert zu denken. Es möchte sich darum empfehlen, an dieser Stelle wenigstens kurz den später bei der Lehre vom gerechten Preise (vgl. S. 96) folgenden Beweis anzudeuten, warum der blos individuelle Vortheil des Empfängers den für das Tauschgeschäft maßgebenden Wertanschlag nicht bestimmen darf.

Kurz und treffend löst P. Rossetti den Widerspruch, welcher scheinbar zwischen dem der Moraltheologie geläufigen Grundsatze von der Wertgleichheit im Tauschverkehre und dem beiderseitigen Bestreben der Tauschenden, durch den Tausch zu gewinnen, besteht. Nur der abstracte (allgemeine) Tauschwert der vertauschten Güter muss gleich sein, ungleich aber ist oder kann sein der concrete Gebrauchswert, in manchen Fällen der concrete Tauschwert, wenn nämlich der Tauschende den Tausch nur wegen eines weiteren Tausches eingeht (S. 77 f.).

An die Lehre vom Tauschwerte schließt sich im 14. Hauptstücke eine lichtvolle Erörterung über das Verhältnis des Preises zum Werte. Im engeren Sinne versteht man unter Preis „den Ausdruck des Tauschwertes eines Gegenstandes durch ein Maß, insbesondere durch Geld“ (S. 84). Der gerechte Preis, als wahrer Ausdruck des Tauschwertes, hängt in seiner Höhe von denselben Factoren ab, wie der Tauschwert, also vom Kostenwert, von Angebot und Nachfrage und vom individuellen Gebrauchswert. Sollte die Auffassung des Preises als eines „Ausdruckes“ des Tauschwertes nicht auch die thatsächliche Schätzung zwar nicht als selbständigen, wertbildenden Factor, aber doch als logisches Begriffselement des Tauschwertes voraussetzen?

Sehr unterrichtend ist der nun (15. Hauptst.) folgende Vergleich der Lehre vom gerechten Preise, wie sie uns von der Scholastik überliefert wurde, mit der entwickelten Werttheorie. Dieselbe decken sich der Sache nach vollständig, nur die Terminologie ist verschieden. Der Verfasser wird wohl in den folgenden Bändchen Gelegenheit finden, ein Gleiches auch mit Rücksicht auf die Grundlehren über Credit- und Bankwesen, Gesellschaftswesen u. dgl. nachzuweisen, wo insbesondere Molina und Card. Lugo Treffliches geleistet haben. Einige kurze Bemerkungen über die noch folgende Lehre von der ökonomischen Production (16—19. Hauptst.)

Digitized by Google

mögen genügen. — Heutzutage versteht man unter „ökonomischer Production" meist „die Erzeugung eines neuen Wertes". In meisterhafter Darlegung ergänzt P. Rossetti diese mehrdeutige Definition, indem er zunächst der ökonomischen Production im eigentlichen Sinne des Wortes ausschließlich Sachgüter als Gegenstand zuweist, sodann die ökonomische Production scharf von der physischen scheidet und schließlich eine logisch genaue Definition nach genus proximum und differentia specifica aufbaut. — In der Lehre von den Ursachen der ökonomischen Production, oder wie man heute sagt: von den Factoren der Production weicht der Verfasser im Anschlusse an die scholastische Lehre von der herkömmlichen Dreitheilung (in Capital, Arbeit, Naturkräfte) ab, indem er nachweist, daß im Begriff Capital die äußeren materiellen Dinge, die bei der Production zur Geltung kommen, schon eingeschlossen sind, insbesondere auch der Grund und Boden keineswegs als ein von den Sachcapitalien wesentlich verschiedener Factor gelten könne. — Eine kurze Abhandlung (19. Hauptst.) über die Arten der Production und die Productionsweisen (insbesondere die capitalistische Production) schließt und krönt das treffliche Buch. — Wir betrachten dasselbe lediglich als eine vorläufige Abschlagszahlung auf das in der Einleitung gemachte Versprechen und erwarten darum bald ein zweites Bändchen.

Exaeten in Holland. Heinrich Pesch S. J.

Geschichte der katholischen Kirche in Hannover und Celle. Ein weiterer Beitrag zur Kirchengeschichte Norddeutschlands nach der Reformation von Dr. theol. Franz Wilhelm Woker, Dechant und Pfarrer zu Halle a. S. Paderborn, F. Schöningh, 1880. IV und 283 S. 8.

Sich stützend auf archivalische Studien, bietet uns der rühmlichst bekannte Verfasser eine eingehende Geschichte zweier katholischer Gemeinden von hervorragender Bedeutung.

Wie in der Geschichte der Franciscaner-Missionen, so hat der gelehrte Verfasser auch in diesem Werk die katholische Vergangenheit und die Vernichtung der katholischen Kirche auf dem Gebiete der Hannover'schen und Celler Mission der Geschichte der letzteren vorausgeschickt. — Die katholischen Diasporastationen in Norddeutschland sind nicht auf einem heidnischen Boden gegründet, sondern auf alt katholischem, sie haben eine lange und reiche Geschichte der katholischen Kirche, die sich auf dem Sprengel dieser Missionsstationen abgespielt hat, hinter sich; die Katholiken in der

Digitized by Google

Diaspora sehen zwar überall Trümmer der alten katholischen Herrlichkeit um sich, hören von mancher Capelle, die verschwunden, von vielen Altären, die zerschlagen, von vielen, vielen Bildern Christi und der Heiligen, die zertrümmert und verbrannt sind, aber sie sehen auch noch viele Kirchen, Capellen, Statuen und Bilder, Heiligthümer aller Art, welche ihre katholischen Vorfahren in den sieben Jahrhunderten des Mittelalters errichtet haben. An denselben vorübergehen, wie die moderne Welt es thut, die sie am liebsten nur in Museen als Antiquitäten betrachtete, das können die Katholiken der Diaspora nicht, die im Gegentheil sich mit aller Liebe und Treue an die alte Zeit und ihre frommen katholischen Vorfahren anlehnen und in den Heiligen, welchen diese Kirchen usw. geweiht sind, ihre besonderen Helfer und Fürsprecher bei Gott finden werden. Diese Anknüpfung an die katholische Vergangenheit, von der man uns Katholiken jetziger Zeit protestantischerseits am liebsten gänzlich trennen möchte, kann aber nur geschehen, wenn man dieselbe studiert und durchforscht. Das ist nun zwar nicht jedermanns Sache, aber die Geistlichen der Diaspora sollten es doch thun und ihre Pfarrkinder aufmerksam machen auf dies und jenes.

Wir meinen, daß sie alle demjenigen dankbar sein könnten, der diese Arbeit für sie thut, und das hat für ein großes Gebiet der norddeutschen Diaspora Woker gethan. Deshalb gehört auch das Capitel von der katholischen Kirche in dem Bereiche der Missionen Hannover und Celle, und das waren die hannover'schen Curlande, im Mittelalter und in der sogenannten Reformationszeit erst recht in das vorliegende Buch. Dasselbe bietet eine Uebersicht aus der bekannteren einschläglichen Literatur. Die folgenden 15 Capitel sind jedoch ganz und gar aus ungedrucktem Actenmaterial geschrieben, das der Verfasser mit nicht geringer langjähriger Mühe aus verschiedenen Archiven gehoben hat und das uns in Verhältnisse einführt, die bis dahin selbst in solchen Kreisen unbekannt waren, die denselben naheſtehen. Wenn man diese Dinge genauer ansieht, so wird man begreifen, daß der Verfasser sagen kann, das Studium derselben sei für ihn ein gut Stück Pastoraltheologie gewesen. — Man kann vielerlei aus dem Buche lernen.

Der Inhalt des Buches ist folgender:

Herzog Johann Friedrich war zur katholischen Kirche zurückgekehrt. Bei dem Regierungsantritt desselben im Jahre 1665 entstand die katholische Missionsgemeinde in der Stadt Hannover. Johann Friedrich starb im Jahre 1679 ohne männliche Nachkommen. Sein Bruder und Nachfolger Ernst August ließ

Digitized by Google

die Schloßkirche noch bis zum 9. Februar den Katholiken. Der apostolische Vicar mußte aber Hannover verlassen, ebenso die Kapuciner. An die Stelle dieser Ordensleute traten zunächst Jesuiten aus Hildesheim, welche sich aber verborgen halten mußten. Der Gottesdienst wurde in vier gemietheten Räumen gehalten. Das religiöse Leben der Gemeinde war ein sehr reges; in einer Capelle wurden im Jahre 1683 1200 Communionen ausgetheilt. Aus politischen Gründen gestattete Ernst August den Katholiken freie Religionsübung und den Bau einer Kirche. Der Nachfolger Ernst Augusts war dessen ältester Sohn Georg Ludwig. Im Jahre 1702 verbot dieser den katholischen Geistlichen von neuem alle Parochialhandlungen; erst im Jahre 1709 wurden dieselben wieder gestattet. Unterdessen wurden die Jesuiten durch Weltpriester ersetzt. Im Jahre 1713 begann eine Art von Culturkampf, durch dessen Einwirkung die Gemeinde arg zurückging. Am 4. November 1718 wurde die neue Kirche consecriert. Bessere Zustände traten erst ein, als die Gemeinde der Diöcese Hildesheim zugetheilt wurde. In Celle wurde die Mission im Jahre 1672 errichtet. Bis zum Jahre 1718 waren dort die Jesuiten thätig. Auch diese Mission hatte unter mancherlei Drangsal zu leiden. Dies in aller Kürze eine Andeutung des Inhaltes des höchst interessanten Werkes[1]).

Exaeten in Holland. Tilm. Pesch S. J.

De justitia secundum doctrinam theologicam et principia juris recentioris, speciatim vero Neerlandici. Auctore P. H. Marres, canonico ecclesiae cathedr., in seminario Ruraemundensi s. theol. professore. l. III et IV. Ruraemundae, typ. Romen, 1888. 507 p. 8.

Der bekannte Ausspruch des Mönches von Lerin über den Fortschritt, dessen der Inhalt unseres Glaubens fähig ist: Habeatur plane et maximus (profectus) . . Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio[2]) hat eben so wohl für die christliche Sittenlehre als für die Dogmatik seine Geltung. Auch die Grundsätze der christlichen Moral sollen immer tiefer und allseitiger erfaßt, immer gründlicher und klarer be-

[1]) Wir hoffen im nächsten Hefte einen authentischen Bericht über die Reise des Fürstbischofs Künigl von Brixen nach Hannover zu veröffentlichen, in welchem derselbe in ganz anderem Lichte erscheint, als im 12. und 13. Capitel des Woker'schen Buches. Die Red. [2]) *Vincent. Lirin.* Commonitorium cap. 23.

Digitized by Google

wiesen, immer folgerichtiger entwickelt, mit immer größerer Sicherheit und Genauigkeit angewendet werden. Der Hauptantheil bei diesem Fortschritte fällt gewiss dem Wirken des heiligen Geistes zu, der sich seine Werkzeuge auserwählt und sie zu ihrem Berufe befähigt. Seitens des schwachen Menschen wird dazu das Einsetzen seiner Kräfte, also Arbeit, viele Arbeit erfordert. Diese Gedanken rief in uns das Buch wach, das uns zur Beurtheilung vorliegt. Durch mehr als einen seiner Vorzüge trägt es zur soliden Entwickelung der katholischen Sittenlehre bei. Eine Reihe von Erscheinungen des öffentlichen Lebens, von Vertragsarten bespricht der Verf., welche man auch in neueren Moralwerken gar nicht oder nur sehr kümmerlich behandelt findet. An das vielgestaltige neuere Recht eines Landes, insoweit es die Verträge berührt, vorzüglich an das Civil-, Handels- und Wechselrecht legt er den Maßstab der sicheren Grundsätze der christlichen Ethik. Wo diese selbst in ihren weiteren Folgerungen nicht mit voller Uebereinstimmung gelehrt werden, sucht er so viel es geht, sicheren Boden zu gewinnen, oder er gibt durch die zahlreichen für Seelsorger eingestreuten Bemerkungen eine Anleitung, wie infolge dieser Unsicherheit praktisch vorzugehen ist.

Der erste Band erschien bereits im Jahre 1879 und wurde auch in deutschen Literaturblättern als hervorragende Leistung anerkannt. Wenn nun erst nach einem Zeitraum von neun Jahren der gelehrte Verfasser den zweiten, das Werk zum Abschluss bringenden Band hat folgen lassen, so liegt der Grund hiefür ohne Zweifel darin, daß er weder Zeit noch Arbeit sparte, um seinem Werke die möglichste Vollendung zu geben.

Der kundige Leser erkennt in ihm darum auch bald die reife Frucht einer langjährigen Geistesarbeit. Jedes Blatt desselben legt Zeugnis davon ab, daß der Verf. den umfangreichen Gegenstand allseitig und tief erfasst, seine Gedanken in klarer und angenehmer Form dargestellt hat. M. theilt den Stoff beider Bände in vier Bücher: de injuria et restitutione; de obligationibus, quae ex contractu aut ex lege per licitum hominis factum nascuntur; de diversis contractuum speciebus Den Inhalt des zweiten Bandes bilden die beiden letzten Bücher. Da unter den Verpflichtungen, welche dem Gesetze gemäß aus einer erlaubten Handlung hervorgehen, die Pflichten der Quasi-Contracte verstanden werden, so macht den Inhalt dieses zweiten Bandes, kurz gesprochen, die allgemeine und besondere Lehre von den Verträgen aus.

Charakteristisch für das Werk ist sein enger Anschluss an ein einzelnes Recht. Direct und unmittelbar berücksichtigt der

Digitized by Google

Verf. nur das niederländische Recht. Da sich aber dieses als eine nur wenig tiefgreifende Umarbeitung des französischen Rechtes darstellt, so mußte er natürlich auch dieses immerfort zu Rathe ziehen. Selbstverständlich konnte er dann nicht umhin, bei zahlreichen Fragen auch auf das römische Recht zurückzugehen. Diese Beschränkung auf die Darstellung eines einzelnen Rechtes brachte dem Verf. den überaus großen Vortheil, auf eine Menge von Einzelfragen, ohne daß dadurch das Werk zu umfangreich wurde, eingehen zu können. Das Buch läßt sich kurz eine für die Theologen und Seelsorger umgearbeitete und ihren Bedürfnissen angepaßte juridische Lehre von den Verträgen nennen.

Einen weiteren Vorzug, den wir oben bereits andeuteten, finden wir in der Darstellung der neueren Vertragsformen sowie in der Uebergehung jener älteren, welche wie der Verf. einmal sagt, der Geschichte der Theologie angehören. Es werden u. a. die Börsengeschäfte besprochen (IV 290 ff. u. 447), dann die verschiedenen Arten der Gesellschaftsverträge (IV 401 ff.), die Rechte und Pflichten der Uebernehmer von Bauten und anderen Arbeiten (IV 366 ff.), die Haftpflicht der Spediteure und Transportgesellschaften (IV 374 ff.), das heutige Wechselrecht (IV 299 ff.), die Versicherungsverträge (IV 461 ff.), Arbeiterausstände (IV 365). Schon durch den engen Anschluß an das jetzige Recht seines Landes sah sich der Verf. auf die Darstellung dieser neuesten Formen von Verträgen hingewiesen. Es versteht sich von selbst, daß manche Einzelheiten übergangen werden mußten; überall aber gibt der Verf. wenigstens die leitenden Grundsätze, auf denen der Leser selbst weiter bauen kann.

Aeltere noch nicht gelöste Controversfragen werden natürlich nicht außer Acht gelassen. Bei diesen nun wie bei den Meinungsverschiedenheiten, zu denen das neueste Recht Veranlassung bietet, geht der Verfasser sehr vorsichtig, alles gründlich prüfend und abwägend vor. Viele seiner Darlegungen fördern darum diese Controversen. So befriedigt zB. vollkommen sein Urtheil über allbekannte Manipulationen der Käufer und Verkäufer bei öffentlichen Versteigerungen (IV 275 ff.), ebenso über die Theilnahme kirchlicher Personen an Actiengesellschaften und gewinnbringenden Geschäften (IV 294 ff.)

Zu diesen den Inhalt betreffenden Vorzügen kommt dann noch der formelle einer sehr ruhigen knappen und doch klaren Darstellung sowie einer recht einfachen aber doch gewählten Sprache. Wir wünschen den Priestern der niederländischen Diöcesen, für die das Werk zunächst geschrieben ist, aufrichtig Glück dazu, auf

Digitized by Google

diesem sonst so unsicheren Gebiete des Rechtes einen bewährten Führer gefunden zu haben. Aber auch deutsche Leser werden ungemein viel Brauchbares in demselben finden; stimmen ja die neueren Rechte vielfach, und zwar gerade in jenen Punkten, in denen sie das römische Recht verlassen, unter einander vollständig überein.

Nur einige Bemerkungen seien mir gestattet über Fragen, in denen ich der Meinung des Verf. nicht beipflichten kann. S. 28 n. 41 scheint ein Gegensatz behauptet zu sein zwischen der Ehe und anderen Contracten, wenn sie rein äußerlich ohne den inneren Consens eingegangen werden. Die Kirche behandelt die Ehe indes gerade so, wie der Staat die übrigen Verträge; wenn die Einwilligung äußerlich gegeben ist, so wird der innere Willensact, der gewiss zur Giltigkeit jedes Vertrages gefordert wird, so lange vorausgesetzt, bis das Gegentheil vollgiltig bewiesen ist. Auch das auf der folgenden Seite (n. 45) über den Ehevertrag Gesagte scheint mir nicht vollkommen richtig zu sein. Jene Person, welche über die wesentlichen Pflichten der Ehe nicht unterrichtet ist, befindet sich in Unkenntnis oder Irrthum über das Wesen des Vertrages, den sie eingehen will. Es kann doch auch nach dem Naturrechte kein Zweifel sein, daß ein jeder so eingegangene Vertrag an sich nichtig sein muss. Giltig kann derselbe nur dadurch werden, daß trotz des Irrthums der Wille vorhanden ist, den Vertrag, in unserem Falle also die Ehe, zu schließen, was immer für bekannte oder unbekannte Pflichten er zur Folge haben mag. Daß beim Eingehen der Ehe ein Irrthum über ihr Wesen vorhanden war, lässt sich gegebenen Falles leicht constatieren; es fällt aber oft sehr schwer, darüber sich ein Urtheil zu bilden, ob die angegebene Absicht vorhanden war oder nicht. Darum hütet sich die Congregation des Concils, derartig eingegangene Ehen einfach für nichtig zu erklären; sie geht vorsichtshalber den sicherern Weg der Dispensation bei noch nicht vollzogener Ehe. — S. 46 n. 79 sollte es in der Definition der Furcht heißen: instantis vel futuri periculi causa mentis trepidatio nach l. 1 Dig. Quod metus causa (IV 2). — Daß ein Irrthum über die Person des Contrahenten, der den Vertrag veranlasst (error in persona dans causam contractui), diesen nach dem Naturrechte ungiltig macht (S. 38), darf man wohl nicht für allgemeine Lehre der Theologen ausgeben. Die Person des Contrahenten ist im allgemeinen nichts anderes, denn ein unwesentlicher Umstand des Vertrages. Von der Ehe, dem Eheverlöbnisse und anderen Verträgen, bei welchen die Person zugleich auch den

Digitized by Google

Gegenstand des Vertrags bildet, sehen wir hier natürlich ab. Der Irrthum über einen unwesentlichen Umstand macht aber den Vertrag auch dann nicht ungiltig, wenn er die Veranlassung zu demselben bietet. Es dürfte Lugos Ansicht (De contractibus disp. 22 n. 70 ss.) über diesen Fragepunkt nicht leicht zu widerlegen sein. Er hält dafür, daß auch der listiger Weise herbeigeführte Irrthum über einen unwesentlichen Umstand den Vertrag nach dem Naturrechte nicht verungiltigt, sondern lediglich dem betrogenen Contrahenten das Recht gibt, den Vertrag nach seinem Belieben wieder rückgängig zu machen. Nur dann verungiltigt ein derartiger Irrthum den Vertrag, wenn das Vorhandensein des betreffenden Umstandes als Bedingung (conditio sine qua non) in den Vertrag aufgenommen wird. — Da dem Staate das Recht zusteht, in gewissen Fällen — und zu diesen gehört sicher der S. 53 n. 96 I besprochene — Gerechtigkeitspflichten aufzuerlegen, nicht nur Gehorsamspflichten, so muss dort wohl gesagt werden, die Sache sei ex virtute justitiae commutativae zurückzugeben und nicht nur ex virtute obedientiae. — S. 358 n. 260 haben wir ungern nähere Erörterungen über das Monopol vermisst. Thatsächlich bestehen infolge des übermäßigen Einflusses der haute finance Quasi-Monopole nicht selten; es wäre gut, diese Verhältnisse auf ihre Gerechtigkeit zu prüfen. — S. 415 hätte auch die Frage erörtert werden können, ob und wann etwa Arbeiter zu entschuldigen wären, die vor Ablauf der Vertragszeit die Arbeit einstellen.

Joseph Biederlack S. J.

Digitized by Google

Analekten.

Eine Passauer Diöcesansynode vom Jahre 1435. Die Kirchenversammlung von Basel hatte in der 15. Sitzung vom 26. Nov. 1433 den Bischöfen die jährliche Abhaltung von Diöcesansynoden eingeschärft. Infolge dieses Decretes wurden besonders in den Ländern, wo man die Autorität des Baseler Concils anerkannte, zahlreiche Synoden gehalten. Auch Leonhard von Laiming, Bischof von Passau (von einer Partei gewählt 1423, seit 1428 allgemein anerkannt, † 1451), obschon ein Anhänger des Papstes und Gegner der Baseler, hielt wenigstens zwei Synoden, wie Hansiz[1]) nach Bruschius berichtet; beide werden in der Passauer Synode von 1470 Cap. 39 und 40 angeführt, die eine mit Angabe des J. 1437, die andere ohne Jahreszahl[2]). Aber die Acten beider Synoden mußten bis in die neueste Zeit für verloren gelten[3]). Glücklicher Weise nicht ganz mit Recht.

Die Synodalstatuten von 1437 sind in einer Hs. des Benedictinerstiftes Lambach unlängst durch den Stiftsbibliothekar P. Augustin Rabensteiner entdeckt worden; sie finden sich auch in einer Hs. der Münchener Hof- und Staatsbibliothek.

Es existieren aber auch „Constitutiones synodales" oder „Statuta synodalia", welche zur Passauer Synode des Jahres 1435 gehören; sie sind erhalten in zwei der Stiftsbibliothek St. Florian gehörigen Handschriften des fünfzehnten Jahrhunderts[4]); Czerny hat davon zuerst

---

[1]) Germ. sacr. I 535. [2]) Ebd. 564. [3]) Hefele-Hergenröther, Conciliengesch. 8, 7. [4]) Nach einer Bemerkung Hergenröthers (aaO. Anm.) wären diese Statuta synod. noch in „vielen" andern Hss. erhalten. — Schrödl (Passavia sacra 293) erwähnt nur die Synode von 1437, hat also Czernys Angaben über die Synode von 1435 übersehen.

Digitized by Google

Kunde gegeben in seinem Kataloge[1]), wo er beide Handschriften beschreibt: S. 55 den Cod. XI 116 (von uns mit A bezeichnet), S. 107 den Cod. XI 255 (= B).

Wir haben zwar in diesen „Statuta synodalia" nicht die förmlichen Synodalacten von 1435, wie man aus dieser Ueberschrift vermuthen könnte, sondern wie die Eingangsworte besagen, den auf der Synode verhandelten und zum Beschluss erhobenen Modus visitandi dioecesim; aber wir lernen daraus doch den Inhalt der Synodalbeschlüsse kennen. — Zum bessern Verständnis vgl. die vortreffliche „Geschichte des Instituts der Pfarrvisitation" von Dr. M. Lingg (Kempten 1888).

[*B* 9ᵃ] Constitutiones synodales Pataviensis dioecesis de modo visitandi clerum[2]).

In nomine Domini Amen. Ad laudem Dei ac sancti Stephani protomartyris omniumque sanctorum, quorum res in hac parte agitur, iubente ac decernente Reverendissimo in Christo Patre ac Domino Domino Leonardo Episcopo Pataviensi suam *episcopalem synodum* sub anno Domini millesimo quadringentesimo tricesimo quinto dominica, qua in Dei Ecclesia canitur Misericordia Domini[3]), in sua civitate Pataviensi celebrante, collecta est praesens *formula visitandi* ex instructionibus diversis per viros peritos et expertos in hac materia traditis. Cujus quidem visitationis usus per nonnulla proxime retroacta tempora quieverat; pro instanti nunc visitatione fienda ea vice imitari [hanc formulam] sufficiat, quae pro aliis visitationibus in futurum fiendis restringi poterit vel etiam prout visum fuerit ampliari.

[1] Visitatores igitur, qui erunt viri docti habentes potestatem plenariam a Domino Episcopo in negotiis praesertim spiritualibus disponendi et prout videbitur ordinandi, primo visitaturi personaliter aliquam parochiam praenuntient adventum suum per dies aliquot, ut si quis indigeat consilio vel remedio salubri pro foro conscientiae suae in casibus auctoritati episcopali reservatis, ut [*sic*] tali die et hora in loco visitando compareat consilium seu remedium hujusmodi fiducialiter recepturus. Poterit praeterea, si loci ac temporis qualitas permiserint, praesertim si tunc non immineat magna necessitas colendi terram aut fructus colligendi, parochianis illius loci ea die, quo [*sic*] vi-

[1]) Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Florian, Linz 1871. Der Güte des Verf. dieses Handschriftenkataloges verdanken wir es auch, daß beide Codd. zur Verfügung standen. [2]) [A 211ᵃ] *Statuta* syn. Pat. dioec. *super modum* visitandi *dioecesim praedictam*. [3]) Am zweiten Sonntag nach Ostern, der im Jahre 1435 auf den 1. Mai fiel.

Digitized by Google

sitatio facienda erit, indici cessatio ab omni opere saltim *(sic)* ante prandium, quatenus eo diligentius ad ecclesiam pro audiendo sermone commonitionis, de qua infra dicetur, studeant convenire. [*A* 211ᵇ]

[2] Sane si visitatores ad unumquemque locum visitandum commode vel absque difficultate accedere non poterunt, tunc de pluribus locis ad unum congruum clericos et laicos de qualibet parochia [*B* 9ᵇ] magis industriosos ad capiendum ea, quae in visitatione agenda incumbent, tot quot pro paucitate aut multitudine hominum ejusdem parochiae expediens videbitur, convocare debent, ne in illis visitatio postponatur.

[3] Poterit autem unus ex visitatoribus in principio eorum adventus in ecclesia loci visitandi ad populum facere commonitionem summariam pro eruditione simplicium sacerdotum et populorum in materia praeceptorum Dei et conscientiae ac reformationis morum. Et ut commonitionem[1]) hujusmodi locis et personis sciat melius coaptare, poterit, caute tamen et in genere ac secrete, a clericis et probis laicis inquirere, qualia vitia in parochia visitanda magis exerceantur, non tamen interrogando pro personis ex nomine; et secundum inquisitionem hujusmodi vitia eadem et praesertim illa graviora crimina in clero et populo, utpote simoniam, usuram, rapinam, sortilegia, adulteria et omnem luxuriae fornicationem etiam horum, qui soluti sunt, quia et illi sic fornicando mortaliter peccant, ipsa commonitione reprehendere ac prohibere immanitatemque eorum criminum declarare, nec non delinquentes inducere ad resipiscendum ac poenitentiam condignam agendam; et fiat hujusmodi commonitio super singulis praemissis quanto brevius competat. Dicatur etiam populo succincte, quod in ipsa prima visitatione principaliter instandum erit circa reformationem cleri, et quod in aliis sequentibus visitationibus auctore Domino circa visitationem populi diligentius immorabitur. [*A* 212ᵃ]

[4] Exhortetur insuper per visitatorem populus ipse, ut clerum devote revereatur seque eidem clero in illis, quae animarum salutem concernunt, corrigibilem et obedientem studeat exhibere.

[5] His peractis visitatores quaerant de vita et conversatione ministrantium in ecclesiis et locis aliis divino cultui deputatis: An sint veri rectores, aut vicarii, aut mercenarii conducti[2]) dumtaxat; et an tam de dioecesi Patavienſi oriundi

---

[1]) *BA* commonitioni. [2]) Rectores die Pfründeninhaber, vicarii deren Stellvertreter, mercenarii die Hilfsgeiſtlichen

Digitized by Google

quam etiam alii, qui peregrini sunt, [*B* 10ᵃ] literas suae ordinationis, quae formatae dicuntur, habeant[1]) aut aequivalentes testimoniales; et quales sint in habitu et tonsura, ne presbyteri comam nutriant aut coronas habeant nimis strictas, ne etiam clerici in minoribus constituti barbam nutriant; et quales sint singulari [*sic*[2]] presbyteri maxime curati in vita et conversatione ac eruditione populi; et quales redditus habeant qui curam administrant, quoniam ex defectu sufficientis provisionis his, qui altari deserviunt, eveniunt multa mala. Et sciatur, cujus licentia et ex qua causa curatus absens non resideat circa ecclesiam[3]).

[6] Videatur etiam in singulis ecclesiis de custodia Eucharistiae, conservatione reliquiarum, sacramentorum ac sacrorum vasorum, ornatuum munditia, librorum reformatione ac provisione luminariorum [*sic*], *reparatione ecclesiarum necessaria per vitricos*, qui certis locis magistri zechae[4]) appellantur, et etiam *dotis ecclesiae per ejus rectorem faciendis*[5]).

[7] Sint etiam visitatores attenti, ut disponant, quod in singulis saltem insignioribus parochialibus ecclesiis, in quarum

---

[1]) *B* hat: dicunt r habebant, *A* dicunt et habebant. Ein Abſchreiber hat die zu dicunt gehörende Kürzung r = ur, weil ſie zu weit entfernt ſtand (dicunt r ſtatt dicunt^{r}), für die Ligatur von et gehalten. [2]) Verſchrieben entw. für singulares oder für singularii, d. h. einzelnſtehende, zu keiner geiſtlichen Corporation gehörige Prieſter. [3]) Vgl. zu dieſem und dem folgenden Paragraphen die Diöceſanſynode von Salzburg 1440 (*Dalham*, Concil. Salisb. 217 f.). [4]) Zechmeiſter, Zechpropſt, Verwalter des Kirchenvermögens. Zeche iſt eine Geſellſchaft von Perſonen, die zu einem gewiſſen Zwecke Geld zuſammenlegen, insbeſondere die Pfarrangehörigen, inſofern ſie für das Vermögen der Kirche Sorge tragen. [5]) Dieſe Worte der Viſitationsformel ſetzen ein Statut der Synode von 1435 voraus, auf welches ſich die Paſſauer Synode von 1470 Cap. 39 bezieht mit den Worten: Inhaerentes statuto in synodo Pataviensi tempore fel. record. nomine Leonardi praedecessoris nostri facto mandamus . . quod omnes et singuli abbates . . ecclesiarum parochialium rectores . . curias dotales domus . . ad dicta beneficia spectantes in *aedificiis et structuris necessitatis* conservent et *collapsa reforment*.. Alioquin *visitatores locorum praedictorum mittendi* . . taxabunt expensas pro *reformatione aedificiorum* etc. In den Synodalſtatuten von 1437, welche wir ſpäter vollſtändig bringen werden, kommt gar nichts vor, worauf die angeführten Worte ſich beziehen könnten. Wenn man alſo nicht eine dritte Diöceſanſynode des Biſchofs Leonhard v. Laiming annehmen will, ſo kann die citierte Synode keine andere ſein, als die vom Jahre 1435.

Digitized by Google

plebe existunt homines literas legere scientes, prope altare aut in alio loco ad frequentiorem aspectum habeatur tabula pendens, in qua scriptae sint in vulgari Oratio Dominica, Angelica salutatio et Symbolum, quatenus Christi fideles, omni in his vitato errore, omnipotentem Deum noscant conformius ac devotius exorare. [*A* 212ᵇ]

[8] Et quia, sicut canonica attestante[1]) scriptura clerum oportet esse ornatum[2]) moribus, sic et illum exteriori habitu decet esse decorum, ut nec fulgidis nec sordidis vestibus se exornet et ut *ex maiori decore ornatuum apparere* valeat *maioritas dignitatum;* hinc inter alia provincialia statuta[3]) cautum esse dignoscitur: *Ne clerici vario utantur vel illud deferre praesumant, nisi in dignitatibus vel canonici ecclesiarum cathedralium aut in gradu magisterii scientiae literarum fuerint constituti, et ne ipsi* [*B* 10ᵇ] *clerici maxime non beneficiati cincturis, corrigiis aut peris auri vel argenti ornatum habentibus utantur, vel etiam veste aut habitu alio indecenti.*

[9] Pro isto autem tempore tales vestes clero civitatis et dioecesis Pataviensis videntur esse decentes: quae in nulla parte fodraturarum ora ab extra circumplicata neque in inferiori parte aperturas seu fissuras a lateribus habeant; sed quod nec aperturae seu fissurae ab ante et retro propter ambulandi commoditatem permissae ultra genua in ascensum nullatenus protendantur, nisi in festis fuerit pro equitatura habenda, in qua hujusmodi aperturae protensius fieri poterunt, ita tamen, quod et in illis discretionis modus servetur[4]).

[10] Sint etiam colleria in joppulis et aliis interioribus vestibus talis moderationis, quod colleria interiorum vestium in altitudine notabiliter non transcendant.

[11] In praedictis quoque vestibus et praesertim joppulis seu quovis alio interiori vestitu manicae non habeantur nimis longae a cubito vel brachiis pendentes neque rugatae seu alias laicali curiositati [et] abusui ne conformes.

[12] Mitrae etiam non deferantur in longum protensae ac ad dorsum pen-[*A* 213ᵃ]dentes, sed plicaturam[5]) habentes a plicaturis, quibus laici in talibus uti solent, patenter distinctas [*sic*].

[1]) *A* attestatione. [2]) 1 Tim. 3, 2. [3]) Concil. prov. Salisb. 1386 c. 6 (bei Dalham 162). [4]) Zu den §§ 9—13 vgl. die Salzburger Synoden von 1420 Cap. 6, und von 1440 (bei Dalham 193 u. 218). — Vgl. überhaupt zum Ganzen die älteren Visitationsinstructionen und Decrete, mit denen unser Text oft auch den Wortlaut gemein hat, zB. c. 1. de cens. in Sexto (III 20, von Innocenz IV) zu § 2 5 15 41. [5]) *A* plicuturam.

Digitized by Google

Etiam juxta[1]) clericalis honestatis decentiam caputia super scapulis[2]) gerant.

[13] In omni autem clericorum vestitu rubeus et viridis color vitentur neque ipsi clerici maxime pro joppulis aut manicis joppularum sed nec pro subducturis vestium quarumcumque utantur pannis sericeo vel cendato, nisi ut supra dicitur in dignitatibus aut cathedralium ecclesiarum canonici vel gradu scientiae literarum fuerint constituti, qui et nihilominus in suis etiam vestibus rubeum [*B* 11ᵃ] vel viridem colorem vitare debebunt, nisi ipse color rubeus eis fuerit per suos superiores tolerative permissus.

[14] Consequenter quaeratur, an presbyteri aut clerici beneficiati vel non beneficiati quicunque teneant publice focarias[3]) seu concubinas et an sint Gambrinarii, ebriosi aut ludis ad taxillos vel alias illicitis insistentes seu quibuscunque criminibus praesertim publicis irretiti; eorum namque excessus et maxime concubinatus ac indecens habitus perversaque et indisciplinata[4]) conversatio in sancta Dei ecclesia scandala generant nimis periculosa. Hinc ad omnium horum emendationem et correctionem summopere intendendum est per salubria monita nunc lenia[5]) nunc aspera[6]) ac poenarum condignarum inflictione, quibus vitia hujusmodi ab ipso clero omnino[7]) propellantur iuxta canonicas sanctiones et provincialia et synodalia statuta, inter quae specialiter fiat debita executio decreti sacri Basiliensis Concilii contra concubinarios novissime promulgati.

[15] Verum de praemissis presbyterorum ac clericorum excessibus non publice ac passim[8]) a quolibet sed caute ac secrete a gravioribus et fide dignis nedum a clericis sed etiam a laicis quaeratur, absque coactione [*A* 213ᵇ] tamen aut exactione qualibet juramenti, nisi forsan contra aliquos orta fuerit infamia, tunc enim contra eosdem, si emendari et corrigi recusabunt, ad poenas debitas, prout visum extiterit, servatis servandis procedendum est. Notoria quoque crimina, quae examinatione non egent, eo modo quo super talibus procedi potest, corrigenda sunt et pro eis poena est debita infligenda.

[16] Ubi autem aliqui in praemissis aut praemissorum quolibet culpabiles ad emendationem et correctionem se obedientes exhibuerint cum effectu, illis injungatur poenitentia pro qualitate ipsorum criminum et excessuum. Neque enim ista prima

---

[1]) *A om.* juxta. [2]) *B* spaculis. [3]) *BA* vocarias, cfg. Köchinnen (von focus). [4]) *B* et indisciplinataque. [5]) Beſſer als levia, wie Andere leſen. [6]) *A* aspersa. [7]) *A* eminus. [8]) *B* passum.

Digitized by Google

visitationis vice contra tales ad privationem beneficiorum vel ab administratione remotionem seu alias graves [*B* 11ᵇ] poenas, dum sic corrigibiles forent, expediret procedi, quoniam emendatis et correctis venia neganda non est; nisi forsan talia existerent eorum crimina vel defectus, super quibus locum non haberet dispensatio, vel quae aliquem in sui executione officii perpetuo impedirent aut quorum correctio absque magno scandalo et gravi periculo prorsus nequiret differri, quo tamen casu in recipiendis testimoniis et processu faciendo juris communis ordo servetur.

[17] Expeditis praedictis videatur, an curati sciant ea, quae ad regimen pertinent animarum, specialiter ad ministrationem sacramentorum ecclesiasticorum, ubi majus imminet periculum; et si formas illorum nesciant, corripiantur et in his prout sequitur doceantur.

[18] Primo, quod forma sacramenti baptismi haec est: *Ego baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* Nec refert an transponantur haec pronomina, videlicet *Ego te baptizo* etc. vel *Ego baptizo te* etc. Et quia circa hujus sacramenti administrationem nonnunquam variae se difficultates ingerunt, propter quas dubietas saepe oritur, an quis baptizatus esset vel non, puta: obstetrix baptizasset et [*A* 214ᵃ] ignoraret quam formam servasset, vel quocunque casu alio dubium de hoc surgeret, tunc ita dicatur: *Si baptizatus es, non te rebaptizo; sed si nondum baptizatus es, Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii et Spiritus sancti.* Adhibeatur tamen diligens examinatio et cautela circa formam verborum servatam vel non, ut non de facili, sed ex evidenti et probabili dubio ad collationem sacramenti hujusmodi procedatur.

[19] Moneantur etiam presbyteri curati, quod sint attenti ad inducendum suos parochianos nondum confirmatos, quod ad idem sacramentum confirmationis digne suscipiendum se praeparent et illud recipiant, atque Episcopum pro hoc adeant; est enim salubre sacramentum nec contemnendum.

[20] Sane circa sacramentum poenitentiae a diversis diversae absolutionis formae servantur [*B* 12ᵃ], circa quas instituendi sunt presbyteri curati et non curati, quod haec est congrua et debita absolutionis forma: *Dominus noster Jesus Christus dignetur te absolvere et ego auctoritate ejusdem et ea qua fungor in hac parte absolvo te a vinculo excommunicationis minoris, si quod incidisti et a peccatis tuis mihi a te confessis in nomine Patris, et Filii et Spiritus sancti.*

Digitized by Google

[21] Nec est cautum secundum doctores theologos, quod in forma praemissa dum dicitur: *a peccatis tuis mihi per te confessis* addatur haec dictio *contritis* motum displicentiae super peccato significans caritate ornatum, quoniam caritas non semper cuilibet confitenti praesens est, sed ei nonnunquam prima ex vi absolutionis confertur; quo casu verba absolutionis addita hac dictione *contritis* additione redderentur falsa, cum talis confitens contritus antea non fuisset. Sed nec dictionem *oblitis* addere cautum est; nam si aliquis habet oblivionem peccatorum mortalium procedentem ex ignorantia crassa aut affectata, [*A* 214ᵇ] ab istis non solvitur a Deo, ita nec a presbytero. Similiter sicut is cui peccata oblita dum confitetur ad memoriam redeunt et ei forte placent, ab illis non absolvitur a Deo, sic nec a presbytero. Unde his duobus casibus verba absolutioni addita dictione *oblitis* pari modo etiam falsa redduntur.

[22] Porro nonnulli doctores canonistae talem formam absolvendi tradunt, videlicet: *Absolvo te auctoritate Dei omnipotentis et apostolorum Petri et Pauli ac officii mihi in hac parte commissi ab his peccatis per te confessis et ab his de quibus non recordaris.* Est tamen cautior forma supra posita, in qua tangitur actus et materia sacramenti; alia, quae addi solent. non sunt de essentia formae.

[23] Districtus autem confessor hortari et instruere debet confitentem, ut doleat de peccatis perpetratis, etiam de oblitis cum proposito confitendi si illa ad memoriam redirent, et caveat a futuris, ut sic magis habilis reddatur ad absolutionis beneficium percipiendum. Priori etiam forma sufficiet, si quis ex concessione Episcopi in casibus reservatis absolvat, cum dicit: *ea qua fungor in hac parte.* [*B* 12ᵇ]

[24] Debent igitur sacerdotes[1]) esse solliciti, ut habeant summulas et tractatulos de hujusmodi materiis ab authenticis doctoribus et magistris compilatos, ut in illis legendis se exercitent et habilitent, quo in talibus doctores[2]) et expertiores efficiantur[3]).

[25] De modis autem injungendi poenitentias, qui licet in antiquis canonibus plurimi descripti sint, quia tamen hodie omnes

---

[1]) *A* sacerdoti. [2]) Vielleicht hieß es urſprünglich doctiores. [3]) In den Verhandlungen der Synode, welche dieſen Paragraphen zu Grunde liegen, wurde vom Biſchofe ſelbſt das Verſprechen gegeben, durch gelehrte und erfahrene Männer einen ſolchen tractatus zuſammenſtellen zu laſſen. S. die Synodalacten von 1437 gegen das Ende (im nächſten Hefte).

Digitized by Google

poenitentiae arbitrariae sunt et resident in judicio discreti sacerdotis, de eis non potest tradi certa et plenaria doctrina. Nam in singulis casibus consideranda sunt qualitas et quantitas criminis in loco, in tempore, in perseverantia, in varietate personae, cujus sit status, ordinis, sexus vel conditionis et quali peccaverit tentatione et ipsius vitii multiplici executione [*A* 215ᵃ] et alia multa quae ipse discretus sacerdos noverit attendenda. Et quia ars artium dicitur regimen animarum, quod et pro magna parte consistit in audiendis confessionibus et poenitentiis salutaribus injungendis, praecipue curare debent singuli sacerdotes, ut habeant summulas et tractatulos de hujusmodi materiis ab authenticis magistris et doctoribus compilatos, ut in illis legendis se exercitent atque habilitent[1]).

[26] Circa sacramentum Eucharistiae providendum est, quod singuli presbyteri diligenter attendant, ut canonem missae in libris missalibus correctum habeant praesertim circa formas consecrationis panis et calicis.

[27] Circa sacramentum extremae unctionis haec est forma, quod presbyter ungens infirmum ad oculos ita dicat: *Per istam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Deus quidquid peccasti per visum.* Sic etiam dicat ungendo nares: *Per istam unctionem* etc. ut habetur in agendis.

[28] Sed sciendum, quod ista non est forma extremae unctionis dum dicitur: *ungo oculos tuos* etc. vel *nares tuas* et sic de aliis, quia forma hujus sacramenti debet esse deprecatoria, qualis non est ista: *Ego ungo oculos tuos;* sed eadem clam praemittitur per modum exhortationis sive praeparationis animi et non per modum formae ipsius sacramenti. [*B* 13ᵃ]

[29] Conspiciant igitur visitatores circa singulas ecclesias libellos, qui agendae dicuntur et ubi formae sacramentorum saltem in substantialibus[2]) non essent congruenter positae, faciant eas debite emendare.

[30] Visitatores attente provideant, quod contractus clandestini interdicantur; et in singulis locis per eos visitandis in ecclesiis per presbyteros trina edicta sive banna publice proponantur, competenti termino praefinito, quod infra illum, qui voluerit et valuerit, legitimum impedimentum opponat; et ipsi presbyteri nihilominus [*A* 215ᵇ] investigent, utrum aliquod impedimentum obsistat, cum autem apparuerit probabilis conje-

[1]) S. vorige Seite Anm. 3. [2]) *A* fehlt das Wort außer dem Anfangsbuchstaben.

Digitized by Google

ctura contra copulam contrahendam, contractus interdicatur[1]) expresse, donec quid fieri debeat, super eo manifestis constiterit documentis[2]).

[31] Moneant etiam ipsi visitatores curatos presbyteros, quod prohibeant in causis matrimonialibus transactiones seu compositiones fieri, et quod causas hujusmodi, etiam si in eis post eorum prohibitionem vel ante transactio vel compositio intercesserit, nihilominus remittant ad ecclesiasticum judicem examinandas et si opus fuerit mediante justitia sententialiter terminandas.

[32] Ut autem curati presbyteri in occurrentibus quibuscunque casibus per provincialia[3]) vel synodalia statuta provisis subditorum saluti consultius subvenire valeant, visitatores praedicti ipsos curatos presbyteros diligenter moneant, quatenus praefata statuta provincialia et synodalia habere seque in illis legendo studeant propensius[4]) exercere.

[33] Facta tandem inquisitione de vita, conversatione, regimine, cura animarum ac industria ministrorum ecclesiae perquirant etiam visitatores, an sacramenta ecclesiastica gratis et absque pactione qualibet ministrentur.

[34] Diligentia quoque opportuna intendant, quod sicut pro administratione sacramentorum eorundem necnon ecclesiastica sepultura per sacerdotes parochiales [*B* 13ᵇ] et eorum in divinis coadjutores ante factum nil penitus exigendum est, ita et post factum laudabiles in hoc consuetudines a parochianis servari non negentur. Certificare etiam debent nihilominus visitatores praedicti tam curatos presbyteros et eorum coadjutores quam etiam parochianos praefatos: si ex alterutra parte circa praemissa transgressores reperti fuerint, quod contra eos in provinciali concilio aut [*A* 216ᵛ] episcopali synodo proxime celebranda procedendum erit ad poenas condignas et de opportunis remediis providendum[5]).

[35] Sint quoque visitatores intenti, quod illorum etiam corpora, qui morte subita quocunque casu praeveniuntur, praemoneant ecclesiasticae sepulturae non fore tradenda, nisi eodem anno, quo sic decesserint, ipsi praeventi proprio sacerdoti aut

---

[1]) *B* interdicitur. [2]) Vgl. Salzb. Synode vom J. 1420 Cap. 12 (bei Dalham 195). [3]) *B* per vincialia. [4]) *B* perpensius. [5]) Zu dieſem und den beiden folgenden Abſätzen vgl. die Paſſauer Synode von 1470 Cap. 20 21 43 (bei Hanſiz 558 f. 565).

Digitized by Google

alteri[1]) ab eodem sacerdote vel alio suo superiore ad hoc deputato saltem semel fideliter confessi fuerint ac ad minus in Pascha reverenter susceperint Eucharistiae sacramentum, aut forte de consilio proprii sacerdotis seu confessoris sui hujusmodi ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab ejusdem sacramenti perceptione abstinuerint[2]).

[36] Nec eo casu, quo taliter praeventi sepeliri debeant, pro eorum sepultura aliquid exigatur, nisi forsan illorum heredes vel propinqui in suae animae remedium de bonis eorundem ad fabricam Pataviensis vel alterius ecclesiae aliquid voluerint sponte conferre. Verumtamen quia de antiqua et laudabili consuetudine pro declaranda licentia sepeliendi sic praeventum ad Episcopum aut suum vicarium vel officialem seu loci archidiaconum sive decanum aut alium in ea parte potestatem habentem consuevit haberi recursus, consuetudo eadem non est aliquatenus abjicienda, ut ex hoc homines ad percipiendum crebrius ac devotius salutifera sacramenta magis reddantur attenti. Qui vero praeventi sed confessi non fuerint nec susceperint Eucharistiae sacramentum aut ab ejus perceptione de consilio sacerdotis abstinuerint ut praefertur, quocunque casu sic praeventi decesserint, christiana sepultura non est eis aliquatenus concedenda. [*B* 14ᵃ]

[37] Studeant etiam visitatores praedicti in locis per eos visitandis fratres mendicantium suas domos habentes diligenter hortari [*A* 216ᵇ], quatenus suis terminis contenti de benedictione candelarum in festo Purificationis Beatae Mariae Virginis et arborum ramis in Dominica Palmarum ac similibus ad parochiales presbyteros pertinentibus se non intromittant, neque praedicationes in suis ecclesiis ante prandium faciant, quoniam per eas populus ab accedendo propriam parochialem ecclesiam retrahitur et impeditur; quodque fratres praedicti caveant, ne in suis sermonibus clero saeculari detrahant, quemadmodum nec idem clerus illis detrahere debet, quoniam ex hoc multa scandala oriri visa sunt. Neque ipsi fratres, etiam qui juxta constitutionem Clementis Papae quinti[3]) praesentati sunt et literas Ordinarii habuerint, in audiendis confessionibus absolvant in casibus reservatis, nisi illud eis ab Episcopo specialiter concedatur[4]).

---

[1]) *B* aut etiam alias. [2]) Vgl. zu diesem und zum nächsten Absatze die Synode von 1437 Cap. 6. [3]) C. Dudum 2. de sepulturis Clem. (III 7). [4]) Vgl. die Synode von 1470 Cap. 22 und 36 (bei Hansiz 559 und 563).

Digitized by Google

[38] Alioquin si idem fratres in praemissis aut eorum altero deinceps se culpabiles exhibuerint, contra eos in provinciali concilio vel synodo Episcopali proxime celebrando [*sic*], prout rationabile et justum fuerit, remediis providebitur opportunis.

[39] Ceterum post expletam visitationem personarum et locorum ecclesiasticorum, si visitatores per inquisitionem, de qua supra circa principium praesentis formulae fit mentio, aut alias per famam didicerint, aliquos in parochia quam visitant degere laicos notorie criminosos, illos ad se vocent atque, prout secundum statum et conditionem eorum faciendum viderint, vel aspera vel lenia proferendo admoneant, quatenus ab hujusmodi criminibus, de quibus notorie infamatae [*sic*] sunt, desistant et poenitentiam agant; quam si subire et contritionem habere voluerint, illis ex magna Dei misericordia venia cum fiducia promittatur; commineturque eis, quod nisi resipuerint, ultra debitam ecclesiae animadversionem, quam [*A* 217ᵃ] adversus tales non decet quiescere, in proxima futura visitatione acrius procedetur. [*B* 14ᵇ]

[40] Scrutentur etiam visitatores ab archidiaconis et decanis ruralibus, quot et quales synodales testes in ipsorum archidiaconatibus et decanatibus deputati existant; quod si in his defectum repererint, illum suppleant personas deputando idoneas tot quot pro qualitate locorum visum fuerit expedire, recipiantque juramenta ab eisdem secundum formam canonis *Episcopus in Synodo*[1]) quae talis est: *Ego iuro quod amodo in antea quidquid novi aut audivi aut postmodum inquisiturus sum, quod contra voluntatem Dei et rectam christianitatem in ista parochia vel in isto decanatu aut archidiaconatu factum sit aut futurum erit, si in diebus meis evenerit, cum ad meam cognitionem quocunque modo perveniat, si scio aut indicatum mihi fuerit, synodalem esse causam et ad ministerium Episcopi pertinere: quod ego illud nec propter pretium nec propter amorem nec propter timorem nec propter parentelam ullatenus celabo Episcopo meo vel ejus misso, cui haec inquirere jusserit, quandocunque ex hoc me interrogaverit: sic*[2]*) me Deus adjuvet et illae sanctorum reliquiae,* ubi ad altare, in quo repositae sunt reliquiae, praestant juramentum; alias loco istius finis poterit dici: *Sic me Deus adjuvet et sancta Dei Evangelia,* tacto libro missali aut alio, in quo habentur Evangelia scripta.

---

[1]) Can. Episcopus in synodo 7 C. 35 q. 6 (Pseudo-Eutychiani).
[2]) *B* si.

Digitized by Google

[41] His itaque omnibus expeditis visitatores a loco visitato recedentes ad alium locum vicinum visitandum se conferant, in hujusmodi visitatione ubilibet sic se habentes, ut numerum evectionum in sacra synodo Pataviensi jam proxime celebrata[1]) designatum non excedant, et procurationibus, secundum quod est in canonibus constitutum, contenti sint; nullam etiam pecuniam aut munus, quodcunque sit et qualitercunque offeratur, ipsi visitatores vel aliquis de eorum familia seu occasione alicujus officii aut consuetudinis seu quolibet alio modo eorum nomine, sed in victualibus tantum expensas recipiant moderatas, ut non quae sua sunt sed quae Christi quaerere videantur.

Johannes Heller S. J.

Ueber modernen Thomismus. Dem realen Unterschiede zwischen Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen hat man in neuester Zeit eine größere Wichtigkeit und Bedeutung beigelegt, denn je zuvor. Er ist geradezu das Schibboleth des thomistischen Philosophen von reinem Wasser geworden. Aus dieser philosophischen Zeitströmung wird es erklärlich, daß die genannte Frage immer wieder einen bevorzugten Gegenstand wissenschaftlichen Forschens abgiebt. Vor zwei Jahren hat Dr. Rittler[2]) in Regensburg und in diesem Jahre der Dogmatiker am dortigen Lyceum Dr. Abert[3]) den Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen im Lyceal-programm behandelt.

Zunächst ist zu bemerken, daß es schwer halte, die große Wichtigkeit und Tragweite dieser Frage einzusehen. Ganz gewiss hat Plaßmann recht, wenn er schreibt: „Kein Lehrsatz kehrt öfter wieder bei Thomas, als der, daß in allen creatürlichen Dingen die Essenz verschieden ist von der Existenz. Wie von Thomas selbst, so ist auch dieser Satz in der thomistischen Schule [ja in allen christlichen Schulen] einstimmig immer gelehrt und mit einem solchen Eifer und Ernste festgehalten worden, daß man sofort sieht, es handle sich um einen Cardinalpunkt der Metaphysik"[4]). Und jeder christliche Philosoph wird den Satz Rittlers unterschreiben: „In allen außergöttlichen Dingen ist die Wesenheit nothwendig etwas Anderes als das Sein, in den Geschöpfen sind Wesenheit und Wirklichkeit unterschieden" (aaO. S. 12). Es kann aber zwischen Wesenheit und Wirklichkeit einen doppelten Unterschied

[1]) Eben die Synode des Jahres 1435. [2]) Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Von Dr. Alois Rittler. Stadtamhof, Mayr, 1887. [3]) Die Einheit des Seins in Christus nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Von Dr. Friedr. Abert. Stadtamhof, Mayr, 1889. [4]) Bei Rittler S. 10.

Digitized by Google

geben, einen blos virtuellen oder einen reellen. Die einen geben sich mit dem ersteren zufrieden, die anderen wollen den letzteren haben; alle aber sind einig in der Lehre: Gott allein ist sein Sein d. h. Gott allein existiert kraft seiner Wesenheit; nur in Gott ist zwischen Wesenheit und Wirklichkeit kein Unterschied, in den Geschöpfen dagegen sind sie verschieden. Das ist ein Cardinalpunkt jeder wahren Metaphysik und eine Wahrheit, ohne deren Anerkennung die Irrungen des Pantheismus unvermeidlich sind. Obige Sätze aber auf den reellen Unterschied beschränken, ist einfach eine Uebertreibung, zu deren Rechtfertigung sich kaum ein Scheingrund vorbringen läßt.

Der Dominicaner Soto hat meines Erachtens in dieser Frage das Richtige getroffen, wenn er sagt: es liegt nicht viel daran, ob man diesen (realen) Unterschied (zwischen Wesenheit und Dasein) annimmt oder verwirft; unter der Bedingung jedoch, daß man die Wahrheit nicht in Abrede stelle, daß das Wirklichsein zum Wesen Gottes, nicht aber zum Wesen des Geschöpfes gehöre; wie derjenige, der nicht annehmen will, daß das Sitzen vom Sitzenden reell verschieden sei, keine große Wahrheit aufgiebt, wenn er nur nicht behauptet, das Sitzen gehöre zum Wesen des Menschen[1]).

Allerdings hat man behaupten wollen, daß derjenige den Satz, das Geschöpf unterscheide sich wesentlich vom Schöpfer, nicht festhalten könne, der den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen verwirft; allein diese alberne Behauptung, daß die Leugnung des realen Unterschiedes zum Pantheismus führe, hat Rittler im Ernste doch nicht auszusprechen gewagt. Wo er nachweist (S. 11), daß diese Frage „ein hohes wissenschaftliches Interesse beanspruche", findet sich nur der allgemeine Satz, daß der innere Grund dafür im Gegenstande der Sache selbst liege, „in der Lehre vom Seienden und ihrem inneren, nothwendigen Zusammenhange mit der ganzen Metaphysik".

Ich wüßte nicht, welcher Lehrsatz von irgend einer Bedeutung, sei es aus der Philosophie, sei es aus der Theologie, mit der Annahme

[1]) Non est res tanti momenti hanc distinctionem aut concedere aut negare: dummodo non negetur differentia inter nos et Deum, quod esse sit de essentia Dei et non sit de essentia creaturae: sicut qui negaverit sessionem distingui a sedente, nihil magnum negabit; dummodo non concedat sedere esse de essentia hominis: hanc enim antiqui appellabant distinctionem realem, et forte docte. Lib. Praedicam. de subst. q. 1. Bei Rittler aaO. S. 8 Anm. Diese Stelle ist geradezu classisch und benimmt allen jenen Stellen, an welchen der heil. Thomas den fraglichen Unterschied ausdrücklich einen „realen" nennt, einen großen Theil ihrer Beweiskraft.

Digitized by Google

dieses realen Unterschiedes steht oder fällt, oder welcher durch jene Annahme leichter und schlagender bewiesen werden könnte[1]). So hat denn auch Rittler, dem man das Verdienst nicht absprechen kann, die auf die Wichtigkeit dieser Frage bezüglichen Aussprüche mit großer Emsigkeit aufgesucht zu haben[2]), nur allgemeine Sätze gefunden, wie: sie sei „der eigentliche Schwerpunkt", „das Herz und der Lebenspulsschlag der thomistischen Metaphysik", sie sei „für die ganze Metaphysik und Philosophie von entscheidender Tragweite", sie sei „der Schlüssel zum Verständnisse der thomistischen Metaphysik" u. dgl. aber einen Lehrsatz, den sie bedingt, wusste auch er nicht anzugeben.

Ob es je gelingen wird, die Streitfrage durch positive Beweisgründe zu erledigen, kann man mit Fug und Recht bezweifeln. Es ist besseren Zeiten nicht gelungen, ein durchschlagendes Argument für die reale Unterscheidung aufzustellen, es wird auch der unsrigen nicht gelingen; Behauptungen überzeugen nicht. Und was die Stellung des

---

[1]) Man hat auf die praemotio physica hingewiesen und gesagt, sie stehe in Zusammenhang mit den höchsten metaphysischen Principien und namentlich mit dem realen Unterschiede zwischen Essenz und Existenz (vgl. Rittler aaO. S. 10 Anm.). Nun, das Opfer dieses Lehrsatzes könnte man noch verschmerzen; allein jener Zusammenhang ist auch gar nicht begründet. Denn der objective Grund der praemotio physica, wenn es einen solchen gibt, ist die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer. Alle christlichen Philosophen lehren ganz einmüthig die gänzliche und allseitige Abhängigkeit des geschaffenen Dinges nach Wesen, Sein und Handeln von der ersten Ursache, mag nun das Sein vom Wesen real verschieden sein oder nicht. Die Frage ist dann die, ob diese allseitige und vollkommene Abhängigkeit des Geschöpfes fordere, daß der Schöpfer dasselbe zum Handeln vorausbewege, oder ob es genüge, daß er es mitbewege. Daß die reelle Verschiedenheit der Existenz eher eine Vorausbewegung bedingen soll als die virtuelle, ist ganz unerfindlich, so zuversichtlich es auch behauptet wird.

[2]) Unter den Autoritäten, welche die reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Wirklichkeit zu den Grundfragen der thomistischen Metaphysik rechnen, citiert Rittler auch den Repetenten Späth in Tübingen, der in der Abhandlung über „die Körperlehre des hl. Thomas von Aquin" (Katholik, 1887 I 186) sagt: „Dieser von Thomas aufgestellten Unterscheidung schenken, wie wir glauben, die Neuscholastiker viel zu wenig Beachtung und doch liegt in der thomistischen Unterscheidung zwischen essentia und existentia der Schlüssel zum ganzen thomistischen System" (über das Wesen der Körper). Fragen wir dann, welches die wichtigen naturphilosophischen Sätze des Aquinaten sind, zu deren Verständnis uns diese Lehre den Schlüssel bietet, so antwortet Späth: das verstehe man erst im Lichte jener Lehre, daß nach Thomas Materie und Form reine Abstractionen, bloße Gedankendinge sind, und fügt dann hinzu: „die Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz ist eben unhaltbar".

Digitized by Google

heil. Thomas zu dieser Frage betrifft, so kann man wohl sagen, daß man nach Jahren noch darüber streiten wird, wie ehedem und heute. Es liegt mir darum ferne, durch diese Zeilen einen Beitrag zur Erledigung einer nach meinem Dafürhalten müßigen Streitfrage zu liefern; ich beabsichtige nur, durch ein paar Striche den Wert der genannten Streitschriften zu charakterisieren.

Dr. Rittler, dem es vorläufig nur darum zu thun ist, die wahre Lehre des hl. Thomas über diesen strittigen Punkt klarzulegen, beruft sich zu diesem Zwecke unter anderen auch auf die zweite Lection des Commentars des hl. Thomas zum Schriftchen des hl. Boethius de hebdomadibus und legt auf diese Stelle das Hauptgewicht. Er hält sie (S. 53) für „vollkommen", (S. 110) für „ganz und gar entscheidend".

Hier muss vor allem auffallen, daß Rittler zu definitiver Entscheidung einer so viel bestrittenen Frage sich auf eine Stelle beruft, die an sich sehr schwierig und dunkel ist und auf den ersten und oberflächlichen Anblick den Anhängern beider Parteien Stützpunkte für ihre Ansicht zu bieten scheint. Es heißt da: sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter, quod quidem manifestum est ex praemissis. Natürlicher Weise berufen sich die Vertreter des realen Unterschiedes auf den einen Satztheil und behandeln den anderen als Schwierigkeit; die des virtuellen aber auf den ersten und suchen den zweiten in ihrer Weise zu erklären. Wie kann demnach diese Stelle „vollkommen" und „ganz und gar entscheidend" sein? In allen zusammengesetzten Dingen, sagt Rittler S. 53, ist das Wirklichsein von der Wesenheit real unterschieden; nun sind aber nach dem hl. Thomas alle außergöttlichen Dinge zusammengesetzt; also sind nach der ausdrücklichen Lehre des Aquinaten in allen Creaturen Wesenheit und Dasein real (realiter) unterschieden. Denn die simplicia in der angeführten Stelle sind nicht, „wie P. Limbourg merkwürdiger Weise meint", die subsistierenden Formen, die Engel, sondern die Seinsprincipien, Urstoff und Form (S. 111).

Diese Stelle ist also „vollkommen" und „ganz und gar entscheidend", wenn dort in der Auffassung des hl. Thomas die composita alle geschaffenen Dinge, die materiellen und geistigen Substanzen, die simplicia dagegen die Seinsprincipien sind. Es ist für unseren Zweck nicht nöthig, den richtigen Sinn dieser dunklen und verschieden gedeuteten Stelle zu suchen, aber den Sinn, den Rittler ihr gibt, hat sie ganz gewiss nicht. Die composita an dieser Stelle sind nicht alle geschaffenen Dinge, und die simplicia sind nicht die Wesenstheile der Körper.

Digitized by Google

Zunächst erklärt der Heilige, daß Boethius die zwei Begriffe esse und quod est, die er im Vorausgehenden ihrem abstracten Inhalte nach geprüft hat, an dieser Stelle, wo er von zusammengesetzten und einfachen Wesen redet, auf die concreten Dinge anwendet[1]). Es ist aber der Redeweise des Heiligen ganz und gar fremd, die Seinsprincipien „Dinge", res zu nennen, wie es seinem philosophischen Gedanken auch geradezu widerspricht, zu untersuchen, wie sich in den Wesenstheilen der Körper, in Materie und Form, die Wesenheit zum Dasein verhalte, da er ja bekanntlich den Seinsprincipien weder Wesenheit noch viel weniger Dasein zuschreibt. Rittler bemerkt (S. 56) in Bezug auf die Seinsprincipien ganz richtig: „Da sie nicht subsistieren, haben sie auch (nach St. Thomas) kein eigenes Sein"; und nun soll der hl. Thomas untersuchen, wie sich ihr Sein zu ihrer Wesenheit verhalte! Nothwendiger Weise müssen an dieser Stelle wie die composita so auch die simplicia Substanzen und zwar in sich subsistierende Substanzen sein, denn nur bei diesen hat nach St. Thomas die Frage einen Sinn, wie sich Wesenheit und Wirklichkeit zu einander verhalten. Dagegen steht die Auffassung, die Rittler „merkwürdig" findet, der zufolge nämlich die simplicia an dieser Stelle die subsistierenden Formen, die Engel sind, mit der sonstigen Redeweise des Heiligen in vollem Einklang[2]). Aber nicht blos aus der sonstigen Ausdrucksweise ergiebt sich die Bedeutung des Wortes simplicia an dieser Stelle, der hl. Thomas erklärt es selbst, was er darunter denkt. Rittler schreibt S. 55: „Der hl. Thomas soll uns selbst sagen, was er unter den einfachen Dingen . . verstanden wissen will". Darauf folgen ein paar Stellen aus anderen Werken, die mit der Erklärung der Stelle, um die es sich hier handelt, gar nichts zu thun haben. Dann heißt es: „im Uebrigen ist das alles an der fraglichen Stelle selbst (lib. de hebd. lect. 2) ausgesprochen". Schade, daß die Stelle weder im Text noch in einer Anmerkung mitgetheilt wurde. Eben da sagt der hl. Thomas, erklärend in welchem Sinne er die Einfachheit, von der er spricht, verstanden wissen wolle, daß er von den subsistierenden Formen spreche: si *ergo* inveniantur aliquae formae non in materia, unaquaeque earum

---

[1]) Est autem considerandum, quod ea, quae supra dicta sunt . . est secundum ipsas intentiones: hic autem ostendit quomodo applicetur ad res: et primo ostendit hoc in compositis, secundo in simplicibus l. c. [2]) In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia . . In substantiis vero simplicibus est una tantum differentia, scil. essentiae et esse. In angelis enim quodlibet suppositum est sua natura: quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut dicit Avicenna. De potent. q. 7 a. 4.

Digitized by Google

est quidem simplex, quantum ad hoc, quod caret materia etc. Diese Erklärung, daß die simplicia, von welchen die Rede ist, jedoch nur relative nicht absolute Einfachheit besitzen, hätte wieder keinen Sinn, wenn der hl. Thomas darunter die Seinsprincipien verstanden hätte.

Dr. Abert behandelt die Einheit des Seins in Christus; das Endergebnis der langen Untersuchung ist aber der reale Unterschied zwischen Wesen und Dasein. Der Inhalt der ganzen Schrift ist in Kürze dieser: Die menschliche Natur in Christus ist vom Sohne Gottes zur Einheit der Person aufgenommen worden, heißt nach dem heiligen Thomas, der Logos hat der menschlichen Natur sein Dasein, seine Existenz mitgetheilt; die menschliche Natur in Christus existiert also nicht durch ihr eigenes geschaffenes Dasein, sondern durch das ungeschaffene Dasein des Logos. Hat aber die menschliche Natur in Christus keine eigene Existenz, so muss nothwendiger Weise die Existenz von der Natur oder der Wesenheit real verschieden sein. Dieser Satz wird im engsten Anschlusse an das Opusculum des hl. Thomas de unione Verbi incarnati nachgewiesen. Die Beweisführung beruht indes auf einer constanten Verwechslung zweier Begriffe, des Daseins und des Fürsichseins. Ein substantielles Wesen hat Dasein, wenn es sich in der physischen Ordnung, in der Wirklichkeit befindet, sei es nun mit oder ohne dem Wesen zugegebene Realität, und es hat Fürsichsein, wenn es in sich abgeschlossen und selbständig ist, nicht in einem anderen sich findet, oder irgendwie Theil eines anderen ist. Das Fürsichsein ist demnach wie das Ineinandersein nicht das Sein, sondern eine Weise des Seins.

Dieses Missverständnis, das sich verhängnisvoll durch die ganze Schrift Aberts hindurchzieht, zeigt sich zum erstenmale schon S. 11. Dort lässt er den hl. Thomas sagen: „Irrthümliche Auffassungen des Verhältnisses zwischen der menschlichen Natur und der Person des Logos kommen daher, daß man den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen nicht beachtete". Thatsächlich sagt aber der hl. Thomas, irrige Auffassungen in der angedeuteten Lehre hätten darin ihren Grund, quod credebant, omne compositum ex anima et corpore habere rationem hominis. Es ist wahr, daß der hl. Lehrer die menschliche Natur als etwas vom „Menschen" real Verschiedenes betrachtet; aber der „Mensch" ist ihm nicht die existierende Natur, sondern die fürsichseiende, die selbständige Natur, d. h. die menschliche Person[1]). Er lehrt also, irr-

[1]) Gerade da, wo der hl. Thomas das christologische Dogma auseinandersetzt, erklärt er die Bedeutung des Begriffes homo mit diesen Worten: homo significatur per modum totius: „homo" enim dicitur habens humanitatem, vel subsistens in humanitate. Quodlibet. IX a. 2 ad 1.

Digitized by Google

thümliche Auffassungen in der Christologie haben darin ihren Grund, daß zwischen Natur und Person nicht gehörig unterschieden wird. Sagt doch der Heilige ganz ausdrücklich, daß die zweite von den zwei irrigen Meinungen, die er verwirft, nach seinem Dafürhalten aus derselben Quelle entspringt, wie die erste[1]). Der Grund des Irrthums der ersten Meinung besteht aber nach Abert selbst darin, „daß sie Natur und Person für dasselbe hielten" (S. 11). Abert konnte also den obigen Gedanken dem hl. Thomas nur deshalb unterschieben, weil er „Dasein" und „Persönsein" mit einander verwechselte.

Richten wir dann unsere Aufmerksamkeit auf die Abhandlung des hl. Thomas de unione Verbi incarnati, so muss es jeden, der sich in den Schriften des Heiligen auch nur etwas umgesehen hat, in hohem Grade befremden, daß sich Abert zum Beweise seines Satzes hauptsächlich auf diese Schrift beruft und sie „besonders lichtvoll und zweckentsprechend" findet (S. 9). Denn der heilige Lehrer sagt zwar mit aller nur wünschenswerthen Klarheit und Bestimmtheit, daß der Logos im Geheimnisse der Menschwerdung die menschliche Natur in sein persönliches Sein aufgenommen habe; er macht aber nirgends auch nur die leiseste Andeutung davon, daß der Logos derselben seine Existenz mitgetheilt hätte und noch viel weniger, daß das große Geheimnis darin seine speculative Erklärung finde, daß der Logos die menschliche Natur in seine Existenz aufgenommen habe. Wenn man aber an Stelle des persönlichen Seins das Dasein setzt, dann liegt es klar am Tage, daß nach der Lehre des hl. Thomas die menschliche Natur in Christus im Geheimnisse der Menschwerdung ihr Dasein vom Logos erhalten hat.

Als man den Cardinal Cajetan, der mit der Mehrzahl der Thomisten die Meinung vertritt, die menschliche Natur in Christus habe kein eigenes Dasein, sondern existiere durch das Dasein des Logos, auf die genannte Schrift de unione Verbi hinwies, in welcher ja der heilige Lehrer das Gegentheil mit ausdrücklichen Worten vortrage, war derselbe von der Richtigkeit der Einrede so überzeugt, daß er gar keinen Versuch machte (wie er es in seinem Commentar zur Summa 3 q. 17 a. 2 thut), die Worte des Heiligen in seinem Sinne auszudeuten, sondern er lässt sie als verlorenen Posten einfach fallen. Man müsse, meint der gelehrte Cardinal, dafür halten, der Heilige habe die hier ausgesprochene Ansicht später widerrufen, und sucht das Ansehen dieser Schrift in jeder Weise herabzumindern[2]). Lassen uns diese Aeußerungen

---

[1]) Ista opinio videtur ex eodem fonte processisse cum prima, scilicet ex hoc, quod credebant, omne compositum ex anima et corpore habere rationem hominis. 3 dist. 6 q. 3 a. 1. [2]) Ad objecta autem in oppositum respondendo ad primum dicitur, quod opinio illa

Digitized by Google

Cajetans schon vermuthen, daß Abert, dem diese Schrift so lichtvoll für seine Ansicht spricht, in einem Mißverständnisse befangen sein müsse, so zeigt uns dessen eigene Erklärung und Beweisführung ohne Zweifel die oben angedeutete Verwechslung des Daseins mit dem Personsein.

In Christus, schreibt Abert S. 39, ist nicht ein geschaffenes Suppositum, das des Menschen nämlich, nicht eine menschliche Hypostase, sondern nur die ungeschaffene Hypostase des Logos, will nach dem heil. Thomas also besagen: die menschliche Natur in Christus hat ihr Dasein nicht durch sich, sondern durch den Logos. Diese Behauptung wird dann näher als Lehre des Heiligen nachgewiesen und schließlich „größerer Klarheit wegen" der geführte Beweis „in der Form der Schule" (S. 40) durch folgenden Syllogismus wiedergegeben: „Die menschliche Natur kann ihr Dasein nur **in** ihrem Suppositum haben; nun aber hat die menschliche Natur in Christus nicht ihr eigenes menschliches Suppositum, sondern das des Logos: also hat sie ihr Dasein nicht **durch** ihr eigenes menschliches Suppositum, sondern **durch** das ungeschaffene des Logos"[1]). In der Form der Schule würde man sagen: dieser Syllogismus zählt vier Füße, verstößt somit gegen das erste Gesetz: tum re tum sensu triplex modo terminus esto. Wird der Schlußsatz richtig gestellt: also hat sie ihr Dasein nicht **in** ihrem eigenen menschlichen Suppositum, sondern **im** ungeschaffenen des Logos, so spricht er die zweifellose Lehre des hl. Thomas, aber auch jedes katholischen Theologen über das Geheimnis der Menschwerdung aus und folgt mit nothwendiger Consequenz aus den vom hl. Thomas überall aufgestellten und mit Nachdruck betonten Principien, namentlich aber aus dem auch von Abert oft citierten Satze: nulla natura habet esse, nisi in supposito suo[2]). Dieser Satz heißt im Sinne des hl. Thomas und jedes christlichen Philosophen: keine Natur kann existieren, als nur in dem ihr

---

posita in quaestione de Unione Verbi ut retractata censenda est, nisi quis adeo desipiat, ut putet, doctrinam in hoc ultimo libro (scil. in Summa theol.) traditam et in authenticis libris etiam prius probatam .. reducendam esse ad quaestiunculam vix cognitam inter opera Autoris et longe ante factam. Quae rationabilius creditur colligendo condita inter schedulas disputationum, quam unquam edita a divo Thoma. Constat enim quaestionem illam de tanta re, hoc est de Unione Verbi incarnati, imperfectissime materiam unionis tractare .. et rationibus multum debilibus uti etc. In S. 3 q. 17 a. 2. Auch Medina gesteht: Thomas in q. de unione Verbi inc. a 4. expresse docet, quod in Christo est duplex esse, unum aeternum et alterum temporale, und meint, der Heilige habe seine Ansicht später geändert. In S. 3 q. 17 a. 2.

[1]) Die zwei Wörter „in" und „durch" von mir hervorgehoben.
[2]) 3 dist. 2 q. 2 a. 3.

Digitized by Google

eigenen Träger, der nothwendig ein Suppositum sein muſs — die Natur des Engels in einem englischen, die des Menschen in einem menschlichen Suppositum, — wenn dieses nicht infolge eines Wunders der Allmacht durch ein göttliches Suppositum ersetzt wird. Ist das, wie beim Geheimnisse der Menschwerdung, wirklich der Fall, dann existiert die menschliche Natur nicht **in** einem menschlichen, sondern **in** einem göttlichen Suppositum. Setzt man aber an Stelle dieses Satzes den anderen, den Abert oft und oft wiederholt: die menschliche Natur kann ihr Dasein nur **durch** ihr Suppositum haben, so kann auch dieser Satz einen richtigen Sinn geben, den eben erklärten: sie kann nur Dasein haben, wenn sie von ihrem Suppositum aufgenommen und getragen wird, außer ihrem Suppositum kann sie nicht existieren. Gibt man ihm aber den Sinn, den Abert ihm gibt: sie kann ihr Dasein nur durch ihr Suppositum als dessen Formalursache haben, wie Sokrates nur weiß sein kann durch die weiße Farbe als der Formalursache des Weißseins, so ist der Satz falsch, weil das Suppositum, auch im Sinne des hl. Thomas, wohl die Formalursache des Fürsichseins, aber nicht des Daseins ist[1]). Und wenn der hl. Thomas nicht müde wird zu wiederholen, Suppositum und Hypostase sei das, quod est *per se existens*, so ist ja bekannt, daß diese Worte nicht bedeuten: „was durch sich Dasein hat", sondern was Fürsichsein besitzt, was in seinem Sein für sich und in sich abgeschlossen ist. „In Christus ist nicht ein geschaffenes Suppositum, sondern nur die ungeschaffene Hypostase des Logos", will also nach dem hl. Thomas besagen: die menschliche Natur in Christus hat ihr „Fürsichsein" d. h. ihr persönliches Sein dem Logos zu verdanken.

Ganz dasselbe Mifsverständnis, dem zufolge das Dasein mit dem Fürsichsein verwechselt, das Dasein zur Formalursache der Hypostase gemacht wird, zieht sich durch die ganze Schrift hindurch, liegt den gegen Suarez und Franzelin gerichteten Argumentationen (S. 41—48) zu Grunde und tritt im letzten Abschnitt noch recht bezeichnend hervor. Es wird hier erklärt, in welchem Sinne der hl. Thomas von Einem Sein in Christus spricht. Sein im wahren und eigentlichen Sinne, das ist in Kürze Aberts Gedanke (S. 75 f.), ist nach dem hl. Thomas Dasein, wirklich existieren; Dasein gibt es aber in Christus nur Eines, das des Logos, in dem auch die menschliche Natur existiert. Indes lehrt der hl. Thomas immer und überall: Sein im wahren und eigentlichen Sinne, Sein ganz und voll kommt nur den subsistierenden Substanzen d. h. den Substanzen, die in sich und für sich sind, zu[2]). Und

---

[1]) Eadem vero (natura) dicitur suppositum secundum quod est subsistens. S. 3 q. 2 a. 2. [2]) Esse proprie et vere non attribuitur

Digitized by Google

wenn vom Sein schlechthin die Rede ist, so bezeichnet man stets dieses eigentliche und vollendete Sein, das Fürsichsein und in vernünftigen Wesen das persönliche Sein. Weil es nun in Christus nur Ein Fürsichsein gibt, das des Logos, der sein persönliches Sein der menschlichen Natur mittheilt, darum gibt es in Christus nur Ein Sein[1]).

Nur infolge derselben Begriffsverwechslung war es Abert auch möglich zu schreiben (S. 46 ff.), daß Suarez und Franzelin eine Lehre vortragen, die der hl. Thomas nicht blos als unverständlich und falsch, sondern geradezu als häretisch verworfen hat[2]). Wenn daher Abert zur Begründung dieser seiner Behauptungen (S. 48) sagt: „wir wiederholen: die Frage nach der Einheit des Suppositums in Christus ist dem hl. Thomas nicht formell identisch mit der Frage nach der Einpersönlichkeit Christi", so muss man vielmehr mit Suarez und Franzelin sagen: die Frage nach der Einheit des Suppositums ist dem hl. Thomas formell identisch mit der Frage nach der Einpersönlichkeit Christi; sie ist ihm aber nicht formell identisch mit der Frage nach der Einheit der Existenz.

Ich wiederhole, daß es sich hier nicht darum handelt, ob nach St. Thomas die menschliche Natur in Christus durch ihre eigene oder durch eine fremde Existenz Dasein hat; ob in der Auffassung des heiligen Lehrers die menschliche Natur in Christus beides, Dasein und Fürsichsein vom Logos hat. Aber in der Schrift de unione Verbi incarnati wird diese Auffassung nirgends angedeutet eher das Gegentheil vorgetragen, und die Beweisführungen Aberts, seien sie nun aus dieser oder aus anderen Schriften des Heiligen entnommen, beruhen auf der fatalen Verwechslung zweier wohl zu unterscheidenden Begriffe. In keinem Falle kann man daher sagen, daß der heilige Lehrer durch die Einheit der Existenz in Christus eine speculative Begründung der Einpersönlichkeit in Christus hat geben wollen.

Nach dem Vorgange Cajetans hat in neuerer Zeit v. Schäzler[3]) versucht, der Auffassung, die auch Abert vertritt, das Wort zu reden. Er glaubte nachweisen zu können, daß der hl. Thomas die

---

nisi rei per se subsistenti. Quodl. IX a. 3. — Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente. De union. Verbi incarn. a. 4.

[1]) Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum .. quia unum suppositum est utriusque naturae, ideo oportet dicere, quod esse substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito et non ex naturis. Quodl. IX a. 3. Vgl. de Unione Verbi incarn. a. 4. [2]) Vgl. Abert aaO. S. 46 f. und S. 35. [3]) Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Freiburg, Herder, 1870. Vgl. besonders S. 117 ff.

Digitized by Google

Einheit des persönlichen Seins in Christus, die als Thatsache aus der Offenbarung feststeht, dadurch speculativ begreiflich mache, daß er dieselbe durch die Einheit des Daseins erklärt. Schäzler führt seinen Beweis allerdings ohne sich Begriffsverwechslungen und Paralogismen zu Schulden kommen zu lassen, allein man braucht die betreffenden Ausführungen nur zu lesen, um sofort zu erkennen, wie unnatürlich, gezwungen und geschraubt die Erklärungen sind, die an sich ganz einfache Sätze des hl. Lehrers erfahren[1]). Viel vorsichtiger drückt sich Scheeben[2]), dem niemand Vorliebe zu thomistischen Auffassungen absprechen wird, in dieser Frage aus. Mit der Deutung, die er der Lehre des hl. Thomas gibt, kann schließlich auch jeder Nichtthomist einverstanden sein. Daß die menschliche Natur in Christus durch die Existenz des Logos ihr Dasein habe, ist, meint Scheeben, so zu verstehen, „daß dieselbe zwar in sich und durch sich etwas Wirkliches sei, aber doch nur im Ganzen und durch das Ganze ihre volle Wirklichkeit (oder den letzten Abschluss des Seins), die eben durch den Namen der Existenz oder des Daseins schlechthin ausgedrückt wird, erlange". Das scheint in der That die Anschauung des heiligen Lehrers zu sein. Und dürfen wir die Abhandlung de unione Verbi incarnati als den richtigen Ausdruck seines Gedankens ansehen, so bleibt darüber auch gar kein Zweifel mehr übrig. Denn wie er überhaupt lehrt, das Sein im wahren und eigentlichen Sinne sei das subsistierende Sein[3]), so gebraucht er, so oft vom Sein die Rede ist, das der Logos der menschlichen Natur mitgetheilt hat, mit scrupulöser Sorgfalt stets den Ausdruck esse personale, esse substantiale, esse rei subsistentis. Und wo er die Einheit des Seins in Christus erklärt, unterlässt er nicht zu bemerken, es sei die persönliche Einheit des Seins; und wenn eine Person In-

---

[1]) Der hl. Thomas schreibt zB. de union. Verb. inc. a. 4 ad 1 der menschlichen Natur in Christus ein eigenes menschliches Sein zu. Darüber sagt Schäzler aaO. S. 126: „Die hl. Menschheit Christi gelangt nur durch ihre Theilnahme an dem persönlichen Sein des Sohnes Gottes überhaupt zum Sein; ihr Sein aber, obschon seinem Princip nach göttlich, ist hinsichtlich der dadurch verwirklichten Natur ein wahrhaft menschliches". Da hier nicht vom wesentlichen, sondern vom verwirklichten Sein die Rede ist, was heißt das anders, als: es ist ein menschliches, weil es wesentlich ein göttliches ist? Und wenn in einer anderen Frage ganz in derselben Weise behauptet wird, die praemotio physica im thomistischen Sinne bedinge und sichere erst die Freiheit unserer Willensacte, was heißt das anders, als: wir sind erst frei, wenn wir genöthiget werden? Und derlei Erklärungen nennt man absonderlich tief! [2]) Handbuch der katholischen Dogmatik (Freiburg, Herder, 1878) 2, 878. [3]) Esse attribuitur alicui dupliciter. Uno modo sicut ei, quod proprie et vere habet esse vel est, et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti. Quodlib. IX a. 3.

Digitized by Google

haber zweier Naturen ist, so besitzt sie wegen der Einheit der Person schlechthin Ein Sein[1]). Also nicht das Sein überhaupt, sondern das persönliche Sein, die letzte Vollendung, den Abschluss des Seins theilt die menschliche Natur in Christus mit dem Logos.

Ja man kann überhaupt im Ernste daran zweifeln, ob dieser „thomistische" Gedanke dem hl. Thomas je eigen war. Und der Zweifel steigert sich, je mehr man versucht, diesen Gedanken mit anderen, die dem hl. Lehrer sicher eigen waren, in Einklang zu bringen. Er betrachtet das persönliche Sein als eine besondere Weise des Seins, als das subsistierende in sich abgeschlossene Sein[2]). Wie ist es möglich, daß der hl. Thomas sich zur Anschauung bekenne, die Person sei das Subject, das für das Sein erst empfänglich ist? Ein mit einer bestimmten Weise des Seins versehene Natur soll für das Sein überhaupt erst empfänglich sein! Das fordert aber diese „thomistische" Ansicht[3]).

Ferner hat nach dem hl. Thomas die Einigung der menschlichen Natur in Christus zunächst in einer Eigenschaft stattgefunden, die dem Logos allein nicht allen drei Personen der Trinität gemeinsam zukommt[4]). Wie ist es möglich, daß der hl. Lehrer diesen Satz da verlässt, wo er eine speculative Erklärung und Begründung des großen Geheimnisses zu geben versucht? Die Existenz ist ja das göttliche Wesen als solches selbst und somit den drei göttlichen Personen gemeinsam. Aus diesen und ähnlichen Gründen dürfte man eher sagen, das Geheimnis der Menschwerdung durch die Mittheilung der Existenz des Logos an die menschliche Natur erklären wollen, heißt nicht das Geheimnis dem Verständnisse näher bringen, sondern dasselbe verdunkeln und verwirren.

Wir würden diese Schriften wohl nicht berücksichtiget haben, wenn wir nicht annehmen müssten, daß an ihnen symptomatische Erscheinungen zu Tage treten. Daß dieselben zur Lösung einer speculativen Frage und zur Schlichtung eines alten Streites nicht viel beitragen, dürfte aus Vorstehendem klar sein. Allein es zeigt sich hier das Wesen und die Art einer eigenthümlichen Richtung, die auf theologischem und philosophischem Gebiete in jüngster Zeit sich Geltung zu verschaffen sucht. Man muss anerkennen, daß es unter den Vertretern des

---

[1]) De unione Verbi incarn. a. 4. [2]) Persona significat quandam naturam cum quodam modo existendi . . modus existendi, quem importat persona, est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens. De potent. q. 9 a. 3. [3]) Praesupponit enim doctrina ista, et esse aliam rem esse ab essentia et esse deberi personae ut proprio subiecto. Cajetan. in S. 3 q. 17 a. 2. [4]) Vgl. S. 3 q. 2 a. 1 2.

Digitized by Google

Thomismus Gelehrte giebt, die mit wissenschaftlichem Ernste und achtunggebietendem Geschicke an der Fortbildung und Verbreitung der christlichen Philosophie thätig sind, und so viel Umsicht und Freiheit des Geistes besitzen, daß sie auch von der ihrigen abweichende Ueberzeugungen zu achten verstehen. Allein unter dem sicher ganz berechtigten Rufe: „Zurück zu Thomas", versuchen die Vorkämpfer jener Richtung eine Repristinierung der mittelalterlichen Wissenschaft, die gerechte Bedenken hervorruft. Sie glauben den ganzen Entwicklungsgang, welchen die Speculation seit dem vierzehnten Jahrhunderte genommen, den Fortschritt, den sie erzielt hat, ohne Schaden für Philosophie und Theologie als nicht vorhanden betrachten und behandeln zu können. Und als hätte nicht jede Zeit ihre berechtigte Eigenart, scheinen sie Anschauungen und Auffassungen, kurz die ganze Denkweise des frühen Mittelalters in unser Jahrhundert herüberversetzen zu wollen. Sie zwängen, so viel an ihnen ist, die ganze christliche Philosophie der Gegenwart in das Prokrustesbett ihres Thomismus, und wer eine halbe Spanne über dasselbe hinausragt, wer einer Auffassung oder Erklärung huldigt, die nicht die ihrige ist, der ist in ihren Augen nicht mehr Anhänger und Vertreter der Scholastik, sondern wird zum Eklektiker. Die engbrüstige und einseitige Tendenz dieser modernen Richtung geht noch weiter; sie duldet auch keinen Ausdruck, den sie nicht für „thomistisch" hält[1]). Dadurch wird aber der Wissenschaft wahrlich ein geringer Dienst geleistet. Ja man muss fürchten, daß eine derartige extreme Richtung der Wiederaufnahme und Verbreitung der wahren Philosophie ernstliche Hindernisse bereitet. Soll die christliche Philosophie ihre Aufgabe in der Gegenwart lösen, soll sie wieder in Fluss gebracht werden und nach und nach auch die nicht christlichen Kreise berühren, so muss sie auf möglichst breite Grundlagen gestellt und der Denk- und Redeweise unseres Jahrhunderts angepasst werden.

H. Noldin S. J.

---

[1]) Man möge mir diese Anmerkung nicht als kleinliche Nergelei auslegen; sie dient eben mehr als anderes dazu, eine Schrift zu charakterisieren, die so überreich ist an Tadel über Theologen von der Größe und dem Verdienste eines Suarez und Franzelin. Zu einer aus Suarez citierten Stelle schreibt Abert S. 57* wörtlich: „Den Terminus ‚essentia humanitatis', dessen sich hier Suarez bedient, wird man beim hl. Thomas vergeblich suchen; er spricht von einer essentia hominis = humanitas = humana natura, nicht aber von einer essentia humanitatis, was nach seiner Terminologie nichts anderes wäre, als eine Wesenheit der Wesenheit des Menschen". Kennt denn Abert den genitivus epexegeticus der Grammatiker nicht? heißt virtus patientiae die Tugend der Tugend der Geduld? Und als solcher Genitiv ist ja doch der Terminus essentia humanitatis, dessen Suarez, gewiss in Uebereinstimmung mit dem hl. Thomas, sich bedient, zu fassen.

Digitized by Google

Papstwahlen und die weltliche Macht. Das Verhältnis der römisch-deutschen Kaiser zum Thronwechsel der Päpste wurde behandelt unter anderen von Granderath, Die Papstwahl, in den Stimmen aus Maria Laach Bd 6 und 7 (1874), von demselben Verfasser: Die Regierungen und die Papstwahl, ebd. Bd 8 und 9 (1875), von Grasbof, Der Patriciat der deutschen Kaiser nach seiner Bedeutung und Geschichte, im Archiv für kath. Kirchenrecht Bd 41 und 42 (1878 f.[1]), ferner mit Rücksicht auf einzelne Regenten- oder Fürstenhäuser von Floß, Die Papstwahl unter den Ottonen, Freiburg im Breisgau, Herder 1858, von W. Martens, Die Besetzung des päpstlichen Stuhles unter den Kaisern Heinrich III und Heinrich IV, in Zeitschrift für Kirchenrecht N. F. Bd 5 und 6 (1885 f.; vgl. desselben Autors Schrift: Heinrich IV und Gregor VII nach der Schilderung von Rankes Weltgeschichte, Danzig 1887), von Zöpffel, Die Papstwahlen und die mit ihnen im nächsten Zusammenhange stehenden Ceremonien in ihrer Entwicklung vom 11. bis 14. Jahrhundert, Göttingen 1871. Diesen Arbeiten reihen sich aus jüngster Zeit an Max Heimbucher, Die Papstwahlen unter den Carolingern, Augsburg, Dr. Max Huttler 1889 (X, 200 S.), mit der unmittelbar darnach erschienenen Parallelschrift „Kaiserthum und Papstwechsel unter den Carolingern" von Dr. Hermann Dopffel, Archidiaconus in Reutlingen, Freiburg i. B., Mohr 1889 (vgl. Karl Lamprecht, Die römische Frage von König Pippin bis auf Kaiser Ludwig den Frommen in ihren urkundlichen Kernpunkten erläutert, Leipzig 1889) und Martin Souchon, Die Papstwahlen von Bonifaz VIII bis Urban VI und die Entstehung des Schismas 1378, Braunschweig 1888.

Heimbucher bespricht die neunzehn Papstwahlen, welche in die Jahre 752—885 fallen. Seine „Aufgabe war es, nach den vorhandenen Quellen, als welche zunächst der Liber pontificalis und die fränkischen Chroniken in Betracht kommen, die Berichte über den Verlauf der Papstwahlen unter den Carolingern anzuführen, dieselben nach ihrem kritischen Werte zu untersuchen und darnach festzustellen, ob und in wie weit die Karolinger einen Einfluss auf die Besetzung des apostolischen Stuhles ausgeübt, beziehungsweise beansprucht haben" (S. III). Die Darstellung ist ruhig und durchsichtig, die Polemik gegen die tot sensus quot capita durchaus maßvoll. Verfasser führt an der Spitze der Controversfragen die Ansichten seiner Vorgänger an, geht dann auf die Quellen zurück und sucht auf Grund dieser seine eigene Ansicht zu entwickeln und zu begründen. In der fortgesetzten Bezugnahme auf das überlieferte historische Material liegt ein unbestreitbarer

[1]) Lorenz hat seine schiefen Ansichten über diesen Gegenstand niedergelegt in „Papstwahl und Kaiserthum", Berlin 1874.

Digitized by Google

Vorzug der fleißigen Studie. Im Interesse der Klarstellung des Fragepunktes ist es indes zu bedauern, daß der Verfasser im Verlauf seiner Arbeit über das von ihm selbst entworfene Programm hinausging. Was ihn nach den eben angeführten Worten der Vorrede zu beschäftigen hatte, war lediglich die quaestio facti, „ob und in wie weit die Carolinger einen Einfluss auf die Besetzung des apostolischen Stuhles ausgeübt, beziehungsweise beansprucht haben". Mit dieser Frage verquickt H. beständig die quaestio juris und zwar unverkennbar zu Gunsten der weltlichen Macht. H. ist geneigt, eine von Seiten dieser erhobene Forderung mit einem Rechtsanspruch zu identificieren oder auch aus einem freundlichen Entgegenkommen des Papstes eine Art von Rechtsanspruch für die weltliche Gewalt zu folgern.

Einem Schreiben Karls des Großen entnehmen wir, daß Leo III dem fränkischen König seine Wahl angezeigt, daß er ihm (nachweislich der erste Fall) das Wahldecret, die cartula decretalis, übersendet und, wie H. übersetzt, „Treue und Gehorsam versprochen" habe (S. 39 69[1]). Hier war doch billigerweise Grauerts Ansicht (Hist. Jahrb. 4, 550 und 5, 119) zu berücksichtigen, welcher Dopffel, Kaiserthum und Papstwechsel S. 23, gerecht wird und die von einem „Versprechen des Gehorsams" nichts weiß. Aber zugegeben einmal den historischen Sachverhalt, wie H. ihn annimmt, so bleibt der Act des Papstes immer nur der Ausdruck seiner intimen Beziehungen zum Frankenherrscher, ein Beweis seines Wohlwollens. Leo hoffte dadurch den mächtigen König um so enger an das Interesse der Kirche zu fesseln. Es ist schwer zu begreifen, wie bei den damaligen kirchlich-politischen Verhältnissen, die von den gegenwärtigen so grundverschieden sind, „Leo sich nothwendig die Frage vorlegen musste, ob der fränkische König nicht hiedurch veranlasst werden konnte, in Zukunft bei jedem Falle der Neubesetzung des päpstlichen Stuhles dasselbe Recht für sich in Anspruch zu nehmen und zwar mit Berufung auf das Beispiel des Jahres 796". Wir hören von einem dadurch wachgerufenen „Verlangen des fränkischen Königs, den Verlauf der Papstwahl wenigstens nachträglich zu kontrolieren", ein „Verlangen, welches der fränkische Patrizius, wenn nicht schon nach früheren Abmachungen, so wenigstens nach dem Beispiele Leos III stellen konnte" (S. 73), als hätte der Freundschaftsbeweis des Papstes auch nur im entferntesten die Kraft einer „Abmachung" gehabt und den fränkischen Fürsten irgend welche dauernde Rechtsbefugnis eingeräumt. Wollte H. nun einmal das juristische Moment hervorheben,

[1]) S. 79 heißt es sogar: „Fortan waren sonach die Bürger der Respublica Romanorum und an ihrer Spitze der Papst, dem Frankenkönige, ihrem Patrizius, kraft eines Eides Treue und Gehorsam schuldig."

Digitized by Google

dann war es angezeigt, klar und deutlich das eventuelle Unrecht eines derartigen „Verlangens", derartiger Ansprüche zu betonen. Setzen wir den Fall, ein deutscher König hätte zum ersten Male eine urkundliche Meldung seiner Wahl nach Rom geschickt, so wäre es sicher gefehlt, aus einer solchen Thatsache, welche an sich nur das gute Einvernehmen der beiden Gewalten bekunden würde, Folgerungen zu ziehen, wie H. sie an die kluge Höflichkeit Leos III knüpfte, als ob dadurch die Päpste „veranlaßt worden, in Zukunft bei jedem Falle der Neubesetzung (des deutschen Königsthrons) dasselbe Recht für sich in Anspruch zu nehmen", und befugt gewesen wären zu einem „Verlangen, den Verlauf (der jedesmaligen deutschen Königswahl) wenigstens nachträglich zu kontrolieren". Der so gewöhnliche und so unbedacht erhobene Vorwurf „unberechtigter papaler Machtansprüche" wäre hier in der That einmal am Platze. Nun gut, man tausche die Rollen und sei gerecht.

Zu dem nämlichen Factum der Wahlanzeige von 796 gibt H. auf S. 196 folgende Paraphrase: „Den Carolingern mußte daran liegen, daß stets nur ein Mann den päpstlichen Stuhl einnehme, der nicht nur der Abhängigkeit Roms und des römischen Gebietes von ihrer Herrschaft ungefährlich war, sondern sogar ihre Interessen förderte . . Papst Leo kam auch ihren diesbezüglichen Wünschen entgegen, indem er mit einem ehrerbietigen Schreiben, welches die Anzeige von seiner Erwählung und das Versprechen der Treue und des Gehorsams enthielt, auch das Wahlprotokoll übersandte und so dem fränkischen Könige nicht nur eine Controle über den rechtmäßigen Verlauf der Wahl ermöglichte, sondern auch einen Einblick in die näheren Umstände der Wahl überhaupt gewährte", eine Deutung, welche mit Rücksicht auf spätere Vorgänge oder vielleicht mehr noch zu Gunsten einer fertigen Theorie in die Quellen hineingelegt wurde.

Es ist wahr, die Entwicklung des weltlichen Einflusses auf die Papstwahl ist nach der Darstellung Hs. außerordentlich consequent. Von der bloßen Anzeige des Wahlactes steigert sich der Antheil des Königs und Kaisers allmählich soweit, daß kraft jener Eidesformel von 824, welche der Verfasser für zweifellos echt hält, die Römer sich verpflichteten, „die Consecration eines neu erwählten Papstes nicht früher erfolgen zu lassen, als bis dieser in die Hände fränkischer Legaten dem Kaiser Treue geschworen hatte" (S. 194).

Wie gewaltsam nun H. einer Theorie zu lieb hie und da Quellentexte auslegt, dafür diene außer dem Gesagten noch folgendes Beispiel. Nach der Wahl Hadrians II 867„ wurde ein von den Wählern unterzeichnetes Decret an Kaiser Ludwig abgesendet". „Ludwig zeigte sich hoch erfreut über die Eintracht der Wähler". „Durch sein Antwortschreiben gab der Kaiser aber auch zu verstehen, es dürfe niemanden

Digitized by Google

und unter keinen Umständen wegen der Consecration des Papstes irgend eine Belohnung zum Schaden der Kirche versprochen werden; denn nicht neue Verluste wünsche er der Kirche zuzufügen, sondern vielmehr, daß ihr das alles, was ihr verloren gegangen war, ersetzt werde". „Warum sollte sich niemand eine derartige Hoffnung machen? Cum ipse (der Kaiser) hanc consecrationem non suorum suggestione, sed Romanorum potius unanimitate commotus ardentissime cuperet provenire." Der sehr merkwürdige Commentar zu dieser Stelle lautet so: „Der Gebrauch des intransitiven Verbums provenire scheint uns nahezulegen, daß es sich um eine andere kaiserliche Action handle, als es die förmliche Genehmigung der Weihe ist, um eine Action, welche bei Ertheilung der Weihe vielmehr schon vorausgesetzt wird, um eine Action, welcher, wenn sie der Kaiser vollzogen hat, die Consecration nachfolgen kann. Und diese kaiserliche Handlung ist unseres Erachtens keine andere als die Absendung kaiserlicher Legaten zur Abnahme des Treueides" (S. 181—183). Mit Combinationen dieser Art dürfte der Geschichtsforschung, für die H. im übrigen viel Sinn und Tact verräth, wenig gedient sein. Sie sind eine zweischneidige Waffe und räumen dem Gegner die Freiheit ein, auch seinerseits aus jedem Texte alles zu erschließen. Auch die Uebersetzung der Worte des Biographen Ludwigs des Frommen Super ordinatione (Stephani V 816) imperatori satisfacere = „dem Kaiser für die Ordination des Papstes Genugthuung leisten, also geradezu für ein verletztes Recht Sühne bieten" (S. 92 f.) ist forciert und nicht bewiesen.

Sehen wir einmal ab von Hs. juristischem Standpunkt, der sich auch bedeutend geltend macht im § 2: „Der Titel ‚Patrizius der Römer' und die Rechte der neuen Patrizier auf die Papstwahlen"[1]), so geht allein aus den vom Verfasser klargelegten Thatsachen hervor: es war ein Glück für die Kirche, die freie Braut des Gottmenschen, daß große Päpste aufstanden, welche das mit der Zeit unerträglich gewordene Joch der staatlichen Bevormundung abschüttelten und den unter Umständen „wohlthätigen" (vgl. S. 200), oft aber sehr verhängnisvollen Einfluß der weltlichen Macht auf kirchliche Angelegenheiten in die gebührenden Schranken zurückwiesen. Es verschlägt wenig, daß Ranke, der Staatshistoriker, im 7. Bande seiner Weltgeschichte Gregor VII deshalb als Revolutionär hinzustellen beliebte.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Wilpert und Schultze über archäologische Principienfragen. Die feindselige Richtung, welche die Studien der christlichen

[1]) Vgl. besonders, was H. S. 39 „constatiert".

Digitized by Google

Archäologie bei den Protestanten gegenüber der erfolgreichen, ja glänzenden Vertretung dieses Faches durch katholische Namen eingeschlagen haben, ist sattsam bekannt. So jungen Datums die protestantischen Versuche auf diesem Felde sind, so absprechend und gehässig traten manche Autoren gegen Männer wie de Rossi und Garrucci auf. Den Monumenten selbst, wie die römischen Katakomben und Sammlungen sie bieten, ferne stehend oder nur flüchtig mit denselben bekannt, wollte man mit einer angeblich wissenschaftlicheren Methode die Ergebnisse der von langer Hand gepflegten „römischen" Archäologie kritisieren und zum Theile beseitigen. Hasenclever machte sich daran, „die dogmatische und kirchliche Voreingenommenheit" der katholischen Alterthumsforscher auf dem Gebiete der sepulcralen Bildwerke zu bekämpfen[1]). Achelis wollte insbesondere für die Erklärung der wichtigen Fischmonumente den Weg entdeckt haben, „der bis jetzt noch nicht eingeschlagen wurde", und der die katholischen Theorien umstürzt[2]). Victor Schultze ist schon länger als beide in seinen archäologischen Schriften bemüht, der katholischen Exegese der altchristlichen Denkmäler eine protestantische oder, wie er behauptet, unbefangene und wahrheitsgemäße gegenüberzustellen. Aus Schultzes Arbeiten haben die beiden anderen genannten Schriftsteller vielfach geschöpft. Er wird jedenfalls von der Wahrheit dessen, was er sagte, überzeugt gewesen sein, als er vor kurzem triumphierend schrieb, daß die „deutsche protestantische Wissenschaft, was die Methode und Reife des Urtheils anlangt, im allgemeinen die römisch-katholischen Archäologen weit überholt" habe[3]).

Da de Rossi nicht in die Arena hinabsteigen wollte, that es im Interesse der archäologischen Disciplin einer seiner Freunde, ein verdienter Schriftsteller aus de Rossis Schule. Das Buch von J. Wilpert über „Principienfragen der christlichen Archäologie" ist polemisch und positiv zugleich[4]). Es greift die obigen drei Namen als die hervorstechendsten heraus und zeigt, daß die Angriffe in den angedeuteten Schriften unberechtigt sind. Der Verfasser setzt sich im ersten Theile mit Hasenclever und Schultze auseinander. Die angebliche Entstehung des altchristlichen Gräberschmuckes aus den heidnischen sepulcralen Darstellungen wird widerlegt. Im zweiten Theile beweist er gegen Achelis die Beziehung des Fischsymboles auf Christus und die heilige Eucharistie.

---

[1]) Der altchristliche Gräberschmuck. Braunschweig 1886. [2]) Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katakomben. Marburg 1888. [3]) In Luthardts Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1888 S. 311. [4]) Principienfragen der christlichen Archäologie, mit besonderer Berücksichtigung der „Forschungen" von Schultze, Hasenclever und Achelis erörtert. Mit zwei Tafeln in Lichtdruck. Freiburg, Herder, 1889. 104 S. gr. 8°.

Digitized by Google

Als Antwort ließ Schultze im Laufe dieses Sommers eine Schrift erscheinen mit dem Titel: Die altchristlichen Bildwerke und die wissenschaftliche Forschung (Erlangen, Deichert, 40 S. 8°). Gegenwärtig liegt aber auch schon eine Replik von Wilpert vor: Nochmals Principienfragen der christlichen Archäologie; Separatabdruck aus der Römischen Quartalschrift 1890 (Commission von Herder, Freiburg, 19 S. 8°).

Die „Principienfragen" von Wilpert waren mit einer trefflichen wissenschaftlichen Methode gearbeitet. Er prüft ohne alle Postulate a priori die erhobenen Einwände, er erörtert mit Ruhe und Umsicht die in Frage gekommenen zahlreichen Monumente. Auch bei den Gegnern erkennt er das Gute und Brauchbare gerne an und benützt es. Ebenso rügt er unter freiem Tadel, daß man auf katholischer Seite in der Interpretation der alten Denkmäler öfter in die Irre ging; man hat sich zumal durch apologetische Bestrebungen zu unhaltbaren Theorien verleiten lassen. Während Wilpert ein lobenswerthes Bestreben bekundet, mit Hilfe der Kenntnisse über antike heidnische Sitte und Kunst tiefer in das Verständnis der altchristlichen Monumente einzudringen, weiß er zugleich alle neuesten Arbeiten auf dem Gebiete der Kirchengeschichte und Patrologie zu verwerthen. Die Reichhaltigkeit der principiellen Erörterungen seiner Schrift tritt schon allein in der Liste der bildlichen Darstellungen hervor, welche er in eigenen Paragraphen mit Beziehung auf Hasenclever und Schultze behandelt. Es sind Orpheus, die Personificationen der Natur und andere Ornamente, der Delphin, der Hahn, das Lamm, die Taube, der gute Hirt, die Auferweckung des Lazarus, die Jonasbilder, der Sündenfall im Paradiese, das Opfer Abrahams, Job, Daniel in der Löwengrube, die drei Jünglinge im Feuerofen, das Quellwunder des Moses, die Anbetung der Magier, die Heilungen durch Christus, die klugen und die thörichten Jungfrauen.

Man liest in Wilperts Schrift nicht sechs Seiten, ohne in dem Verfasser einen vertrauenerweckenden Führer zu erkennen, der sich seit Jahren mitten in der Welt der römischen Monumente des Alterthums bewegt. Eine entschiedene Ueberlegenheit in den Detailkenntnissen muss ihm jeder zuerkennen, und aus dem Detail stellen sich ja auf diesem Gebiete schließlich die Gesammturtheile zusammen. Er kann viele unrichtige Angaben seiner Gegner im Norden durch den einfachen Verweis auf den Augenschein beseitigen. So lassen ihn zB. gleich in den ersten Paragraphen seine Beobachtungen sagen, Hasenclevers Personificationen des Sonnengottes schrumpften trotz der vielen Citate zu einer einzigen einfachen Darstellung der Sonne zusammen, und aus dem Wortschwalle über angeblich der heidnischen Kunst entlehnte Decorationen müsse derselbe eine ganze Reihe von Bildern streichen, die auf christ-

Digitized by Google

lichen Gräbern zu Rom gar nicht vorkommen: die Nereiden, Panther Steinböcke, Mohn- und Granatäpfel (S. 7 8).

Die Ueberlegenheit seines wissenschaftlichen Rüstzeuges hat allerdings den Verfasser bisweilen verleitet, in seinen Ausdrücken zu allzustarken Schlägen auszuholen. Nach unserem Geschmack hätte an einzelnen Stellen der Ton gemildert werden müssen. Aber Wilpert ist um so mehr zu entschuldigen, als er es oft genug mit unverantwortlich leichtfertigen Behauptungen zu thun hatte, und nicht blos mit vulgärem Leichtsinne sondern mit tendenziöser und hartnäckiger Bestreitung von wissenschaftlichen Resultaten, welche den gläubigen Christen mit Recht sehr theuer sein dürfen.

Welchen Weg schlägt nun die oben genannte Erwiderung von Schultze ein?

Statt sich mit den Positionen Wilperts zu beschäftigen und für die in Frage gebrachten Bilder und Symbole die protestantische Exegese mit wissenschaftlichen Gründen aufrechtzuhalten — hic Rhodus, hic salta — springt er zu neuen und stärkeren Anklagen gegen die Methode der katholischen Vertreter der kirchlichen Alterthumswissenschaft überhaupt über. Er kommt hierbei leider kaum aus den Allgemeinheiten heraus, so daß ein Boden der Erörterung nicht zu gewinnen ist. Weil die katholischen Archäologen ihre kirchliche Lehre als feststehend ansehen und dieselbe in manchen altchristlichen Bildwerken ausgedrückt finden, deshalb „trägt die römische Exegese in ihrer Gesammterscheinung das Gepräge der Kritiklosigkeit und Willkür und ruht auf ungeschichtlicher Auffassung". „Für einen gläubigen Katholiken hört hier die Freiheit wissenschaftlichen Forschens auf." Der Beweis liegt auf der Hand: „Zu keiner Zeit ist in den archäologischen Arbeiten jener Schule ein Ergebnis verkündet worden, welches irgendwie aus dem Rahmen der Dogmatik herausfällt" (S. 36 28 29).

Soll das etwa heißen: weil sich nicht die lutherischen Dogmen in den römischen Katakomben finden, war die Forschung bisher unwissenschaftlich? Aber es ist ja doch nicht Schuld der katholischen Theologen, daß bisher keine Katakomben bei Wittenberg entdeckt worden sind mit anderslautendem Inhalte!

Indessen Schultze will etwas sagen, was eine richtige Seite hat, nur schießt er mit obigen beleidigenden Affirmationen weit über das Ziel hinaus. Er hat richtig wahrgenommen, und auch unter den Katholiken wurde es nicht blos von Wilpert gesagt, daß apologetisches Bestreben hin und wieder unbegründete Deutungen der Bildwerke bei uns veranlaßt hat. Diese Erfahrung mahnt nun einfach zu größerer Vorsicht und Zurückhaltung. Hätte Schultze blos gesagt: Sei es mit den Dogmen der Kirche wie immer bestellt, man behaupte nicht ohne

Digitized by Google

einen wissenschaftlichen Beweis, daß irgendwo in einem Bilde die Spur dieses oder jenes Dogmas hervortrete — dann wären unsere jetzigen Archäologen ganz mit ihm einverstanden. So aber vergißt er sich so weit, daß er sogar von „einer rationellen Benützung der theologischen Quellen" seitens der katholischen Alterthumsforscher nun einmal nichts zu hoffen erklärt (36). Er mag dann de Rossis „Energie, Wissen und Scharfsinn" loben wie er will, auch diesem Meister bleibt der Stempel der Unfähigkeit aufgedrückt — von Victor Schultze.

Ganz unbegreiflich ist es, wie Schultze die patristischen Zeugnisse über Lehren und Symbole aus der archäologischen Arbeit so zu sagen hinausdrängen will. „Der Gewinn aus literarischen Quellen" ist nach ihm „nur gering"; „denn die cömeteriale Kunst ist volksthümliche Kunst und nicht etwa durch theologische Reflexionen hindurchgegangen; daher tragen die theologischen Quellen nur wenig zu ihrem Verständnis bei"; nach diesem Grundsatze handeln, heiße „Geschichtliches geschichtlich erfassen" (38). Aber welche geschichtliche Quellen sollen denn noch zum Verständnisse der Monumente verwendet werden dürfen, wenn man jene geschichtlichen Zeugnisse über die religiösen Anschauungen und über die geistige Lebensluft der ersten Christen, welche in den patristischen Schriften enthalten sind, vernachlässigen muss? Uns scheint es ein Erfordernis gerade der wissenschaftlichen und geschichtlichen Methode, diese Zeugnisse mit in die vorderste Reihe der Hilfsmittel zu stellen. Der volksthümliche Charakter der altchristlichen Kunst hindert das fürwahr nicht; er ist eben zugleich ein religiöser Charakter. Wie verschieden von Schultzes Forderungen ist doch die wissenschaftliche Methode seiner Collegen auf dem Gebiete der classischen Alterthumswissenschaft. Bei diesen würde es Lächeln erregen, von ihnen zu fordern, daß sie die religiösen Monumente commentieren sollten ohne Schritt für Schritt die religiösen Meinungen des Alterthums, die Mythologie, den Cultus, so wie dieses alles in den literarischen Quellen des Heidenthums hervortritt, im Auge zu behalten. Wenn aber in katholischen Schriften über christliches Alterthum Analoges geschieht, dann heißt das nach Schultze zwischen den Bildwerken und den Theologen der alten Kirche unberechtigte Beziehungen knüpfen, wodurch die Bildwerke „von ihrem ursprünglichen Boden gerissen und aus der Umgebung genommen werden, in der sie allein verständlich sind"! (35)

Man höre Schultze noch über die Gegenseite, nämlich über die protestantische Archäologie. Mit lobenswerther Bescheidenheit und im Gegensatz zur früheren Uebertreibung rühmt er nunmehr blos: „Die vorliegende wissenschaftliche Literatur neuester Zeit bezeugt den festen Willen, diese Disciplin zu pflegen, und berechtigt zu guten Hoffnungen in Beziehung auf Fortgang und Wachsthum" (4). Man besitzt also wenigstens die wahre Methode. Nur hat diese bisher in den

Digitized by Google

Lebensfragen der archäologischen Disciplin noch keine anerkannten Früchte gebracht. Denn „wir sind nicht in der Lage, in der Beurtheilung des altchristlichen Bilderkreises Einheitlichkeit der Anschauungen aufzuweisen. So viele bei uns neuestens darüber sich ausführlich geäußert haben, so viele Verschiedenheit der Anschauung" (38).

Es war ein überflüssiges Beginnen, wenn Schultze, wahrscheinlich blos im Interesse der Gemeinsamkeit einer „protestantischen" Archäologie, sich den Schein gibt, als wolle er für Hasenclever und Achelis gegen Wilpert eintreten; denn weder der eine noch der andere hat solches nöthig. Hasenclever hat nach dem Erscheinen von Wilperts Buch in einem literarischen Blatte die Erklärung wiederholt, daß ihm sein Pfarramt nur wenig Zeit lasse zu archäologischen Studien, und Achelis beruft sich zur Entschuldigung von Unvollkommenheiten auf den Mangel an Büchern. Es suchen beide als Dilettanten sich einem strengeren Gerichte zu entziehen.

Noch überflüssiger aber ist der Weheruf, welchen Schultze S. 18 über die Täuschungen erhebt, denen sich die Protestanten überhaupt seitens des „modernen römisch-katholischen Wissenschaftsbetriebes" ausgesetzt sähen. Er klagt — und damit verschafft er seiner Vertheidigung in den Augen mancher leider den vortheilhaftesten Hintergrund — es sei nur Heuchelei, wenn die katholischen Gelehrten ihre Aggression gegen den Protestantismus mit dem Scheine zudecken, „als ob sie mit uns auf dem Boden desselben Princips wissenschaftlicher Forschung ständen". Nicht um Wissenschaft sei es ihnen zu thun, „sondern um ganz andere Ziele". Und hiebei hat er noch den unglücklichen Einfall auf eine Publication von Nippold zu verweisen, ein Name, der nur an die abschreckendsten Zeiten der protestantischen Streittheologie des 16. und 17. Jahrhunderts erinnern kann.

Wilpert glaubte in der obengenannten Abhandlung der Römischen Quartalschrift nochmals im Streite das Wort ergreifen und Dr. Schultze erwidern zu sollen. Worauf aber erwidern? Das mag er sich selbst anfänglich gefragt haben; denn während alle möglichen fremden Sünden, von katholischen Archäologen nämlich, durch Schultze hervorgezerrt werden, geht Wilpert selbst ziemlich leer aus und muss sich damit zufrieden geben, daß sein Gegner die Auseinandersetzung mit ihm auf später verschiebt; die „wertlosen" Allgemeinheiten aber über Methode und über Dogmen (S. 6) schienen keinen förderlichen Stoff zu Auseinandersetzungen darzubieten. So weist er denn mit (vielleicht zu großer) Gelehrsamkeit die kleinen Nergeleien zurück, welche Schultze gegen seine Aufstellungen einfließen ließ; er berichtigt mancherlei materielle Irrthümer, die dieser wiederum unter der Hand ausgesprochen hatte. Die Hauptsache ist, daß diese Replik darthut, wie Wilpert eigentlich von der ganzen Summe der principiellen Thesen seiner ersten Schrift wiederholen könnte,

Digitized by Google

was er gelegentlich von einer einzelnen These sagt, nemlich derjenigen über die Beziehung des Quellwunders Moses auf Petrus und seine Stellung: „Ich habe in den ‚Principienfragen' Schultzes widerspruchsvolle Beweisführung Satz für Satz widerlegt . . Das übergeht Sch. mit Stillschweigen" (10). Wilpert zeigt, daß dieses Stillschweigen kein bloßes ökonomisches ist. Er protestiert schließlich mit einem Nachdrucke, der sehr am Platze ist, gegen die Taktik, womit der Gegner aus der Antwort Wilperts an die Adresse der drei protestantischen Polemiker einen Angriff gegen die protestantische archäologische Forschung in Deutschland" überhaupt gemacht habe. „Das ist ebenso unberechtigt als nutzlos, denn es gibt unter den deutschen protestantischen Gelehrten solche, die mit den Forschungen jener drei nichts gemein haben". Es kann darauf hingewiesen werden, daß Wilperts Principienfragen auch bei akatholischen Kritikern eine wohlwollende Aufnahme gefunden haben.

Rom. H. Grisar S. J.

Biographien aus der neuesten englischen Literatur. 1. Plumptre E. H., Life of bishop Ken (2 vols. London, Isbister, 1889 630 p.). Der durch seine exegetischen Arbeiten rühmlich bekannte Dechant Plumptre hat dem ehmaligen Bischof von Bath und Wells durch obige Biographie ein würdiges Denkmal gesetzt. Im Gegensatze zu vielen seiner Amtsgenossen weigerte sich Ken 1688 den Usurpator Wilhelm III als rechtmäßigen König anzuerkennen und den Treueid zu leisten. Der Undank der Prinzessin Maria gegen ihren Vater Jakob II schmerzte Ken umsomehr, als er ihre religiöse Erziehung geleitet hatte. Plumptres Darstellung der politischen Ereignisse berichtigt manche Irrthümer Macaulays und läßt Wilhelm III in sehr ungünstigem Lichte erscheinen. Die besten Partien des Buches sind jedenfalls die Capitel, welche die Entwicklung und den Geistesgang Kens und seine kirchliche Wirksamkeit als die eines geistlichen Dichters, ascetischen Schriftstellers und Theologen schildern. Auch Plumptre hat nur Vermuthungen die Studienjahre seines Helden und die Bekanntschaft mit gelehrten über Katholiken. Die Hinneigung zum Katholicismus zeigt sich ganz offenbar in den Schriften Kens, mehr noch in der von ihm hinterlassenen Bibliothek, die verhältnismäßig wenig protestantische, aber sehr viele katholische Bücher enthielt. Die Theologen des Jesuitenordens sind reichlich vertreten. Sehr interessant ist die Vergleichung von Kens Charakter mit dem des Cardinals Newman, in dessen Gedichten und anderen Schriften sich viele Anklänge an Ken finden. Der Cardinal hat den weiten Blick, die Geistestiefe und logische Schärfe vor dem anglicanischen Bischof voraus, dem es oft an Klarheit fehlte.

Digitized by Google

2. Mrs. Oliphant, Memoirs of John Tulloch (London, Blackwood, 1889. 508 p.). Die vortrefflich geschriebene Skizze der Frau Oliphant schildert uns das äußere Leben eines schottischen Theologen der Neuzeit — des Principals (Vorstehers) von St. Mary, eines Collegs der Universität St. Andrew. Tulloch gehört der liberalen Richtung an, welche mit dem schroffen und unduldsamen Calvinismus der schottischen Kirche gebrochen hat, und in den verschiedenen Religionsgesellschaften nicht sowohl die Abweichung vom Calvinismus als das positiv Christliche, das sich in denselben findet, betrachtet, ist aber nicht frei von Unklarheit und Verschwommenheit in seinen Ansichten. Seine Werke haben keinen bleibenden Wert, es fehlt die grammatische Schulung, die logische Schärfe, die Akribie. Sein bestes Werk, welches die religiösen Phasen Englands im 19. Jahrhundert schildert, enthält viele schiefe Urtheile, und ganz auffallende Ungenauigkeiten. So nimmt Tulloch an, Newman hätte den Evangelicals angehört, sei nur durch logische Schlüsse zum Anglicanismus bekehrt, und dann durch weitere Schlußfolgerungen aus der Staatskirche vertrieben worden. Newmans Apologia beweist nach dem Urtheile aller Sachverständigen das Gegentheil. Der persönliche Einfluß, den Tulloch auf seine Zeitgenossen übte, stand jedoch nicht im Verhältnis zu seinen wissenschaftlichen Leistungen. Er erfreute sich unter anderem der Gunst der Königin.

3. Knight W., Principal Shairp and his friends (London, Murray, 1889. 525 p.). Geistig weit bedeutender als Principal Tulloch ist Principal Shairp, ein anderer schottischer Theologe der liberalen Richtung, der durch Erziehung, langen Aufenthalt in Oxford und seine Tendenz zu den Oxforder Tractarianern zählt. Knight, der Biograph des Verewigten, hat sich seine Leser zu besonderem Danke verpflichtet, weil er die mühsame Arbeit unternommen, aus der umfangreichen Correspondenz die Stellen auszuheben, welche uns den Geistesgang seines Helden schildern und mit der Biographie Shairps interessante Details über die zahlreichen Freunde desselben zu verweben. In der Kritik von Shairps wissenschaftlichen Leistungen werden meistens Urtheile seiner Freunde angeführt. Shairps Stärke sind jedoch nicht sowohl seine Gedichte als seine historischen und ästhetischen Essays. Die Essays, welche sich mit der alten schottischen Kirche beschäftigen, sind wahre Perlen der englischen Literatur; nicht weniger gelungen sind seine Charakteristiken der Führer der Oxford-Bewegung.

4. Cox G., Life of Colenso bishop of Natal (2 vols London. Ridgway, 1888). Ein von den obgenannten ganz verschiedener Charakter ist der Bischof von Natal in Afrika, der durch sein Werk über den Pentateuch berüchtigte Colenso. Sein Biograph ist nicht minder schroff und hart in seinem Urtheile über die Gegner Colensos, die anglicanischen Bischöfe, als Colenso selbst. Mit schonungs-

Digitized by Google

loser Bitterkeit werden alle Intriguen und Machinationen gegen den Bischof von Natal aufgedeckt und alle unehrlichen Mittel, deren man sich bediente, aufgezeigt. Colenso selbst charakterisiert den Mangel der Selbständigkeit seiner Gegner durch einen nichts weniger als schmeichelhaften Vergleich: „die anglicanischen Bischöfe sind gleich den Schafen, welche durch das Thor stürzen, wenn der Widder vorangeht." Darin haben Colenso und sein Biograph vollkommen Recht, daß sie das Bemühen der Hochkirchler, sich als freie selbständige Kirche darzustellen und alle von ihrer Lehre abweichenden Meinungen zu verurtheilen, als eine Anmaßung bezeichnen. In der That werden alle strittigen Punkte betreffs der kirchlichen Lehre und Disciplin vom königlichen Geheimrath und vom Parlament geregelt; die Anglicaner sind jedesmal geschlagen und genöthigt worden, Lehrsätze und Gebräuche, welche sie als häretisch verdammt hatten, zu dulden. Reuß' und Wellhausens Theorie von dem Ursprunge des Hexateuchs, die noch weiter geht und viel destructiver ist als die Colensos, wird ungestraft von Robertson Smith und Anderen an den englischen Universitäten gerühmt, während Colenso als pflichtvergessener Sohn der englischen Kirche und als Eidbrüchiger gilt. Colenso muß übrigens nachgerühmt werden, daß er, ungleich so manchen anglicanischen Bischöfen, in den Colonien für das geistige und zeitliche Wohl der Eingeborenen sorgte: durch die Uebersetzung von wichtigen Theilen der Bibel in ihre Muttersprache, durch Predigt und Katechese, durch Besuch der Kranken und Unterstützung der Armen. Mit seltenem Freimuthe sprach er sich aus über die ungerechte Behandlung Cetewayos, überhaupt über die englische Eroberungspolitik.

5. Hutton K. H., Essays on some of the modern guides of English thought in matters of Faith (London, Macmillan, 1887. IV, 333 p.). Der Verfasser ist ein Anhänger der Staatskirche. Seine persönliche Ueberzeugung verhindert ihn jedoch nicht, den fünf großen geistigen Führern, welche hier charakterisiert werden, gerecht zu sein, obgleich sie alle außerhalb der englischen Staatskirche stehen. Wenn auch Frederic Denison Maurice und Matthew Arnold äußerlich der Staatskirche angehört haben, so können beide nur im weitesten Sinne Mitglieder dieser Kirche genannt werden; denn Arnold sagt (S. 50): „Da nicht einmal ein geringer Grad der Wahrscheinlichkeit für die Existenz Gottes nach der alten Auffassung vorhanden ist, so laßt uns alles, was in unserer Macht steht, thun, dies zu ersetzen durch den Zeitgeist und das Sittlichkeitsgefühl, welches mit Mitleid gepaart ist." Denison dagegen, so oft er auch von Sünde und Tugend spricht, sieht in Sünde nichts anderes als Irrthum oder Falschheit. Weil die Erlösung vollendet ist, wird unsere Mitwirkung mit der Gnade nicht gefordert. Anglicaner behaupten, die Oxford-Bewegung sei ein Läuterungsproceß gewesen, der die Staatskirche gekräftigt. Hutton ist anderer

Digitized by Google

Ansicht und macht auf den großen Unterschied zwischen Cardinal Newman und Matthew Arnold aufmerksam, die beide Repräsentanten des geistigen Lebens in Oxford sind. Die Tractarianer sahen die Gefahr des Unglaubens voraus und steuerten derselben; als sie vom Steuerruder hinweggestossen worden, begann der Sieg des Agnosticismus, des Atheismus. Viele haben über Cardinal Newman, seine Geistestiefe, seinen unnachahmlichen Stil, die Lauterkeit seines Charakters geschrieben, aber wohl keiner besser als Hutton. Er nennt ihn bezeichnend den Pilger der Ewigkeit; weil Newman so ganz an Gott und die göttliche Offenbarung glaubt, hat er keine Wahl und muß auch an den Papst glauben. Hutton weist nach, wie dieser felsenfeste Glaube des Cardinals die auch in neuester Zeit wiederholte Behauptung, Newman sei ein Skeptiker, Lügen straft. Ebenso unbillig wäre es, den Läuterungsprocess, den Fortschritt vom Staatskirchenthum zum Katholicismus auf ein varium und mobile ingenium zurückzuführen. Hutton ist einer der wenigen, welche die Werke des Anglicaners Newman in dem Lichte erblicken, das seine späteren katholischen Werke über die früheren Geisteserzeugnisse verbreiten. Niemand, der den großen Einfluß Carlyles und der Romanschreiberin George Eliot (Fräulein Evans) kennt, wird sich wundern, daß auch diese beiden Namen eingeführt werden. „Carlyle ist mehr ein calvinistischer Skeptiker, der das Christenthum verwirft, ein Pionnier der Demokratie, der nebenbei Unterwerfung unter einen Lord Protector (wie Cromwell), den er doch nicht ausfindig machen kann, fordert. Carlyle ist eine paradoxe Natur, einsam, stolz herausfordernd" (S. 44). Auch George Eliot ist eine Ungläubige, die es versucht hat, in ihren Romanen ihre Lehre zu verbreiten, eine Sittenlehre zu predigen, unabhängig vom Christenthum. Ihr großes Talent, ihr Streben, wahre Charaktere zu zeichnen, die Verhältnisse im rechten Lichte zu zeigen, hat der atheistischen Tendenz vielfach Eintrag gethan, und so kam es, daß Leser, welche ans logische Denken nicht gewohnt sind, das verborgene Gift nicht geahnt, und nicht so viel Schaden gelitten haben. Eines geht aus Huttons Buch klar hervor, daß die englische Mittelclasse und das Lesepublicum überhaupt dem Christenthume mehr und mehr entfremdet wird, daß man auch in England an die Stelle des Gottesdienstes den Menschendienst setzt. Das packende Buch von Cotta Morrison, The Service of Man, zeigt so recht die antichristliche Strömung in England. Die Staatskirche glaubt sich erhalten zu können durch Duldung aller selbst antichristlichen Meinungen, und merkt nicht, daß sie den Feind in das Innere des Heiligthums einführt.

6. Lupton, Life of Dean Colet. Colet, der Freund von Thomas Morus, der große Förderer humanistischer Studien, der Gründer der Lateinschule von St. Paul, war den Engländern fast nur bekannt als Gegner der Mönche, als Vorläufer der Reformation, zu der er sich, wie

Digitized by Google

sie meinen, sicher bekannt haben würde, wenn der Tod ihn nicht vorher, 1519, hinweggerafft hätte. Die äußerst sorgfältige Biographie Luptons, welche reiche Auszüge aus den Schriften Colets gibt, zerstört diesen Wahn vollständig. Es ist erwiesen, daß Colet bei aller Bitterkeit, mit der er Auswüchse der Theologie von damals bekämpfte und die Laster des Welt- und Ordensklerus geißelte, ein gläubiger Katholik, ein streng ascetischer Mann war, der es mit der Sittenverbesserung ernst meinte. Colet war nicht wie sein Freund Erasmus ein Lebemann, ein Spötter, über dessen Absichten man im Zweifel sein kann; er liebte die Wissenschaft nicht ihrer selbst wegen, sondern weil sie ein Mittel zur Verherrlichung Gottes ist. In einigen Punkten ist er in seiner Sittenstrenge zu weit gegangen, zB. wenn er die Ehe nur als ein Uebel dulden wollte, und frommen Leuten anrieth, sich derselben zu enthalten.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Kritische Beiträge zur Religionsgeschichte. Wenn wir die Hauptergebnisse der vergleichenden Religionsgeschichte, wie sie uns in der von Tag zu Tag anwachsenden Literatur dieser Wissenschaft vorgeführt werden, überschauen, so erhalten wir den Eindruck, als ob die eigentliche Aufgabe dieser Wissenschaft in der Bekämpfung der christlichen Religion bestehe. Zwar lautet das Programm Max Müllers, den wir gewissermaßen als den Vater dieser Wissenschaft bezeichnen können, nicht so schroff: nach ihm kann das Christenthum durch das Studium der übrigen Religionen und durch Vergleichung mit ihnen nur gewinnen; denn die Religionswissenschaft wird, wie er sagt, „dem alternden Christenthum ein neues Leben einhauchen"; sie „allein kann dem Christenthum zum ersten Male seine rechte Stelle unter den Religionen der Menschheit anweisen"[1]).

Thatsächlich jedoch nehmen die meisten Vertreter dieser Wissenschaft eine mehr oder weniger feindliche Stellung der christlichen, jedenfalls der katholischen Religion gegenüber ein. Es kann auch gar nicht anders sein, wenn man das Princip betrachtet, von dem sie bei ihren Untersuchungen ausgehen, ein Princip, welches die Fundamente der wahren, der katholischen Religion vollständig negiert. Dieses Princip lautet: Es gibt keine übernatürliche Religion, alle Religionen sind natürlichen Ursprungs. Die christliche Religion hat ebensowenig Recht, einen übernatürlichen Ursprung in Anspruch zu nehmen, als die nicht christlichen Religionen, welche göttlichen Ursprungs sich rühmen. Alle Religionen sind gleich gut, bezw. gleich schlecht, unter sich nicht specifisch, nur graduell verschieden, wie auch M. Müller lehrt; der christlichen Religion im allgemeinen (beileibe nicht der katholischen) kann man im

[1]) Essays (deutsche Uebersetzg) I² S. XVII.

Digitized by Google

günstigsten Falle nur eine vollkommenere, reinere Gottesverehrung zuerkennen. Die vergleichende Religionswissenschaft ist aus der vergleichenden Sprachwissenschaft entsprungen; sie hat von ihr auch die Grundsätze und die Methode entnommen. Wie die Sprachwissenschaft die Sprachen, wie die Volkskunde (Folklore, auch eine neue mit der Religionswissenschaft innigst verwandte Disciplin) die verschiedenen Arten des Volksglaubens, die Märchen, Fabeln und Sagen der verschiedenen Nationen betrachtet und behandelt, so und nicht anders ist die Geschichte der Religionen zu studieren. Auch die Religionen sind Producte des Volksgeistes, verschieden von einander je nach dem Bildungsgrade der einzelnen Völker, sind theilweise historisch mit einander verwandt, haben Ideen und Cultusformen von einander entlehnt usw.

Da die katholische Religion die einzig wahre, die göttliche Religion zu sein sich rühmt und da vor ihr alle anderen Religionen als vom Feinde der Wahrheit gestiftete, im ganzen falsche Religionen erscheinen, so ist es begreiflich, daß die Religionsforscher, deren oft nur vorgeblich wissenschaftliche Ergebnisse dadurch Lügen gestraft werden, gegen die katholische Religion sich feindlich verhalten, daß manche von ihnen dieselbe mit allem Ingrimme hassen, und daß bei Vergleichung der Religionen die katholische oft am schlechtesten wegkommt. Dr. Alois Sprenger der Geschichtschreiber Muhammeds, steht nicht allein, wenn er behauptet: Der Ursprung aller Religionen, des Buddhismus, des Judenthums, des Christenthums, ist in Mythen eingehüllt, man weiß nicht, wie sie entstanden sind; nur der Islam ist sozusagen am hellen Tage ins Dasein getreten, als Werk der Selbsttäuschung und des Betruges seitens des Stifters; wir wissen somit, daß der Anfang aller Religionen auf dieselbe unlautere Quelle zurückzuführen ist. Die muhammedanischen Heiligen, frömmelnde Schurken, sind nach Sprenger auch kaum besser, als diejenigen, deren Leben die Bollandisten geschrieben haben. Köppen scheint die Geschichte des Buddhismus nur geschrieben zu haben, um bei jeder Gelegenheit die katholische Kirche zu verunglimpfen, und insbesondere zu jeder Art von Schurkerei und Volksbetrug der buddhistischen Geistlichen eine gleich infame oder noch infamere Parallele über katholische Priester und Mönche aufzutischen.

Bei solchen Vergleichungen glaubt mancher, das Verdienst wissenschaftlicher und vorurtheilsfreier Forschung sich zusprechen zu dürfen, wenn er auch in Bezug auf den einen der zu vergleichenden Theile in arger, oft blos affectierter Unwissenheit befangen ist und von der katholischen Religion nur ein Zerrbild, wie er es brauchen kann, zur Vergleichung beizieht. Es ist bekannt, mit welch ängstlicher Gewissenhaftigkeit die Sprachforscher etymologische Fragen behandeln, wie sie zB. trotz der scheinbar so augenfälligen Wurzelverwandtschaft zwischen θεός

Digitized by Google

und deus sich weigern, dieselbe zuzugestehen; wo es sich aber darum handelt, irgend eine christliche Idee oder Cultusform aus einer nicht christlichen abzuleiten, gelten für viele Forscher auch die leisesten Anklänge und Aehnlichkeiten als vollgiltige Argumente. Wir wollen das Gesagte an einem Beispiele eingehend beleuchten.

Hermann Brunnhofer will in einem jüngst erschienenen Buche[1]) aus der altindischen und altiranischen Literatur den Beweis liefern, daß die Ursitze der indischen Arier in Medien, an den Ufern der Kaspisee gelegen waren, und daß ebendort die Hymnen des Rigveda, mindestens ein Jahrtausend vor der Einwanderung der Arier nach Indien, entstanden sind. Der Verfasser zeigt gehörige Belesenheit in den Schriften über altindische und avestische Sprache und Literatur; desto mehr muß man staunen, wenn man auf Stellen stößt, die damit in Widerspruch zu stehen scheinen, zB. wenn S. 1 die längst constatierte sehr nahe Verwandtschaft zwischen der Sprache des Aveſta und der der Veda als neue Entdeckung dargestellt wird, oder wenn S. 199 von dem hypothetisch gebildeten Eigennamen Kritavîrya gesagt wird, er bedeute „gemachte Kraft habend" und sei daher sinnlos, da doch das Wort ganz nach der Analogie so vieler mit demselben krita vorne componierter Wörter, auch Eigennamen, gebildet ist und die Bedeutung „kraftvoll" haben würde. Die Beweise für den Hauptsatz des Buches bestehen in einer Menge zum Theil richtiger, zum andern Theile höchst tollkühner und willkürlicher Identificierungen von Personen-, Orts- und Völkernamen, welche lebhaft an den Witz ἀλώπηξ-ωπηξ-πηξ-Fuchs erinnern. Es ist ja richtig, daß recht viele Laute des Sanskrit im Prakrit und in den anderen damit verwandten Sprachen „Abschleifungen" usw. erlitten haben; es ist nicht zu leugnen, daß es viele Gleichungen gibt, die eben so richtig sind, wie: Ceylon = Sinhala, Arghand(âb) = Ἀραχωτός = Haraυvati = Haraqaiti = Sarasvatî. Aber die Identität muſs doch in jedem einzelnen Falle mittelst der Lautverschiebungsgesetze und durch die Mittelglieder nachgewiesen werden. Allein Brunnhofer postuliert solche Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft überall da, wo er sie braucht und wünscht, nimmt sehr oft Verschreibungen an, operiert zwar zuerst mit „vielleicht", „es dürfte nicht zu gewagt sein" usw.; „der Grund, warum ich Ζαδράκαρτα = Çatadûra setze, ist nicht sehr stark und bedarf sogar einer Namenscorrectur"; „der Name Vamraka dürfte ursprünglich Tamraka gelautet haben" usw. Im nächsten Abschnitt aber sind dann diese Hypothesen schon sichere Resultate.

[1]) Iran und Turan. Historisch-geographische und ethnologische Untersuchungen über den ältesten Schauplatz der indischen Urgeschichte. (Einzelbeiträge zur allg. u. vergleichenden Sprachwissenschaft 5. H.) Leipzig, W. Friedrich, 1889. VIII, 250 S. 8.

Digitized by Google

Greifen wir für diesmal nur einen Punkt heraus, der uns recht anschaulich macht, wie sicher diese Resultate der vergleichenden Linguistik und Mythologie sind. Nach S. 199 wird aus Kshattravairya, dem avestischen Namen eines Genius oder Halbgottes (Amschaspand), durch fortgesetzte „Abschleifungen" nacheinander Khattraverya. kârtavîrya, kartakeya, wovon sich der Uebergang zu Kuvera (ind. Gott des Reichthums) „ganz leicht macht". Dann kommt folgendes wörtliche Citat aus Spiegel: „Auch bei ihm (bei diesem Kshattravairya) mangelt es durchaus an Vergleichungspunkten mit irgend einer Persönlichkeit der indogermanischen oder semitischen Mythologie". Brunnhofer hilft ihm darauf, das Gesuchte zu finden, mit der Frage: „Und sollte der heilige Xaverius nicht eben dieser Kshattravairya sein?" Die Identität der beiden Persönlichkeiten aus der iranischen und christlichen „Mythologie" ist hier noch problematisch, haben wir aber 50 Seiten weiter gelesen, so finden wir, daß dieselbe inzwischen entschieden ist: „Xaverius, ein mit den Saracenen nach Spanien gebrachter Name, hervorgegangen aus Kshattravairya". Br. braucht bei dieser Zusammenstellung nicht zu wissen, 1) daß im Spanischen X nicht = ks ist, somit nicht als Vertreter des Anlautes in dem iranischen Namen dienen kann; 2) daß Xaverius vom spanischen oder baskischen Ortsnamen Xavier, Javiero herkommt, gerade so wie Brunnhofer einen Ort Brunnhof voraussetzt — vielleicht gelingt es einst einem gleich findigen Sprachforscher, die Urform des ehrlich deutschen Brunnhofer auf irgend einer Seite des Hindukusch aufzufinden; 3) daß die Saracenen, welche nach Spanien kamen, nicht aus Iran oder Turan waren, daß sie arabisch, nicht altpersisch redeten — welche Umwandlung etwa das iranische Kshattravairya im arabischen Munde erfahren hätte, kann unberücksichtigt bleiben; 4) daß die Moslim den persischen Sonnen- oder Feuer-Cult und somit auch dessen Mythologien verabscheuten. Man muss sich wundern, daß unser Orientalist und Ethnolog die im Kaukasus also in nächster Nähe wohnenden Iberer oder deren Namens- vielleicht auch Stammverwandten in Spanien nicht gekannt hat; diese hätten die Uebertragung des Kshattravairya-Xaverius viel leichter besorgen können.

Br. ist Mitarbeiter bei Bezzenbergers und Kuhns sprachwissenschaftlichen Zeitschriften, Mitübersetzer von M. Müllers Essays usw., gehört somit nicht zu den Diis minorum gentium. Seine oben charakterisierte Leistung gestattet einen Schluss auf die Gründlichkeit so manch anderer Forschungen auf diesem Gebiete.

Johannes Heller S. J.

Neue periodische Schriften. Dem allseitig und lange gehegten Wunsche, eine die bestehenden Diöcesan-Pastoralblätter an Universalität überragende Fachzeitschrift zu begründen, welche die eigenthümlichen

Digitized by Google

Verhältnisse Norddeutschlands eingehender zu berücksichtigen habe, ist in überraschender Weise von zwei Seiten zugleich, und zwar beiderseits mit unbestreitbar glücklichem Wurfe entsprochen werden. Seit Beginn des vergangenen Jahres erscheint im Verlage der Paulinus-Druckerei in Trier „Pastor bonus, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis, herausgegeben von Dr. Peter Einig und Dr. A. Müller, Professoren am bischöflichen Priesterseminar in Trier", und im Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn „Der katholische Seelsorger, wissenschaftlich-praktische Monatsschrift, herausgegeben von Prof. Dr. Heiner und Präses Dr. Otten." Wie die vorliegenden ersten Jahrgänge beider Organe bezeugen, waren die Herausgeber bestrebt, das im wesentlichen gleiche, sehr weit angelegte Programm mit großem Fleiße, reicher Abwechslung, anerkennenswerter Gründlichkeit, mit sichtlich hervortretendem Wetteifer zur Ausführung zu bringen. Interessante und wichtige Fragen der Dogmatik, Apologetik, Exegese, Geschichte und Moral werden in längeren Abhandlungen nach ihrem gegenwärtigen wissenschaftlichen Stande erörtert und meist mit Beziehung auf die priesterliche Praxis weiter ausgeführt. Die Bedürfnisse der Seelsorge in ihren verschiedensten und modernsten Gestalten gelangen zur Besprechung, woraus sich für den Klerus zahlreiche nützliche Anleitungen ergeben. Beide Zeitschriften orientieren sorgfältig über die liturgischen Bestimmungen und die neuesten Entscheidungen römischer Congregationen. Auch an directer Anregung zu ausdauerndem Eifer in dem schwierigen pastorellen Berufe durch schlichte und collegial gehaltene Paränesen fehlt es nicht.

Es kann offenbar billiger Weise nicht verlangt werden, daß alle Arbeiten gänzlich Neues bringen, oder einzelne Gebiete der theologischen Wissenschaft selbständig und sachgemäß weiter ausbauen sollen. Früher Gelerntes dem mit den Geschäften der Seelsorge belasteten Klerus ins Gedächtnis zurückzurufen und den Bedürfnissen der Zeit entsprechend weiter auszubilden, die bekannten Principien der Moral auf schwierige Fälle des Lebens (vergl. die Casus) anzuwenden, allseitig zu belehren, zu erbauen, anzuregen, das ist eine gewiß höchst bedeutsame Aufgabe, deren Verwirklichung den Herausgebern und Mitarbeitern die allgemeine Anerkennung und Dankbarkeit des Klerus eintragen muß. Auf das Meritorische der einzelnen Artikel einzugehen, müssen wir uns an diesem Orte versagen, können aber im allgemeinen mit Freuden hervorheben, daß alle in ihrer Weise gründlich und allseitig über die in Angriff genommenen Fragen orientieren. Eine Ausnahme macht in dieser Hinsicht freilich eine im Heft 6 und 9 des „katholischen Seelsorgers" versuchte, ganz mißlungene Darstellung und „Kritik des Probabilismus", bezw. „Begründung des Probabiliorismus", worüber näheres gleich nachher.

Der ansehnliche Leserkreis, den sich die neuen Zeitschriften gleich

Digitized by Google

anfangs neben der weit verbreiteten, stets mit vielem praktischen Detail gefüllten Linzer Quartalschrift erschlossen haben (vgl. Handw. 490, 626), und mehr noch die stattliche Anzahl von Mitarbeitern aus den Reihen der Seelsorger selbst liefert einen Beweis für die rege, höchst erfreuliche Theilnahme des deutschen Klerus an allen Fragen theologischer Wissenschaft und Praxis. So sehr jeder Einsichtige, der für die Erhaltung und Förderung dieser Theilnahme eingenommen ist, beiden Fachzeitschriften festen Bestand und glückliches Gedeihen wünschen muß, so wird doch der Gedanke nicht leicht unterdrückt werden, ein wie viel weiteres, nach Stoff und Anlage abgemesseneres und vor allem für die Zukunft beruhigenderes Unternehmen durch die Vereinigung solcher Kräfte begründet werden könnte.

Ein vielfach gleich geartetes Seitenstück auf amerikanischem Boden haben die besprochenen deutschen Organe in der seit Beginne dieses Jahres erscheinenden American Ecclesiastical Review (bei Pustet, New York und Cincinnati), einer zeitgemäßen Umgestaltung der früheren periodischen Schrift The Pastor. Sie ist ein viel versprechendes Anzeichen der durch das letzte Concil von Baltimore angeregten frischen geistigen Bewegung unter den Katholiken Amerikas. Man lese die genaue historische Darstellung von der unerwartet schnellen Begründung der katholischen Universität in Washington, welche mit der theologischen Facultät in vergangenem November feierlich eröffnet wurde. Mit unverkennbarer Anlehnung an den hiedurch neu gewonnenen Gelehrtenkreis kündet sich die Zeitschrift für das nächste Jahr als eigentliches Fachorgan für die ganze theologische Wissenschaft an, das in verdoppeltem Umfange erscheinen soll.

Unter obiger Rubrik sei hier nachträglich noch auf die schon in zwei Jahrgängen vorliegende, ausgezeichnet redigierte und würdig ausgestattete „Zeitschrift für christliche Kunst" (Verlag von L. Schwann in Düsseldorf) hingewiesen, welche vorwiegende Berücksichtigung der kirchlichen Kunst in ihr Programm aufgenommen hat. Die bewährtesten Namen katholischer Kunstkenner vereinigen sich hier, um dem Unternehmen unbestrittenes Ansehen und allgemeine Verbreitung zu sichern. Bisher ist der größere Theil der Arbeiten mit wohl erwogener Absicht der Erforschung und allgemein verständlichen Erklärung der berühmtesten Werke altchristlicher Kunst, besonders der Arbeiten des Mittelalters gewidmet worden. Doch finden sich auch zahlreiche theoretische und praktische Erörterungen, die zu eigenem Kunstschaffen anleiten und berathen wollen. Wir heben aus dem ersten Jahrgange die interessante von Fr. Schneider in Mainz angeregte Controverse über die den Anforderungen der Zeit entsprechendste Art, unsere Pfarrkirchen zu bauen, hervor, die leider mit der kurzen Rede und Widerrede (I 153 235 271) doch zu schnell abgebrochen wurde. Sehr vielen werden die vortrefflichen

Digitized by Google

praktischen Anleitungen zum ersten grundlegenden Studium der Kunst von Prof. Paul Keppler (I 359) höchst nützlich und willkommen sein. Einer eigentlichen Empfehlung unsererseits bedarf es nicht, da die Zeitschrift so allseitigen Anklang, ja unbeschränkte Begeisterung bei allen Freunden und Mäcenaten christlicher Kunst gefunden hat. Möge ein immer größerer Erfolg die ernsten Bestrebungen krönen, welche der hochverdiente Herausgeber Domkapitular Schnütgen in Köln in dem trefflich geschriebenen Einführungsworte gekennzeichnet hat.

J. B. Nisius S. J.

Probabiliorismus? Die Monatschrift „Der katholische Seelsorger" bringt im 6. und 9. Heft ihres ersten Jahrganges (1889) aus der Feder des um Verbreitung thomistischer Anschauungen verdienten Herrn Kanonikus Dr. Gloßner zwei Artikel zu Gunsten des Probabiliorismus, über welche ihr Urtheil auszusprechen diese Zeitschrift gebeten wurde. Gleich zu Anfang erklärt der Verfasser, er wolle dem Probabiliorismus nur in einer sehr gemilderten Form das Wort reden. Diese so gemilderte Form ist nun aber gar kein Probabiliorismus mehr; gegen den S. 272 aufgestellten Satz wird kaum ein Probabilist, geschweige denn ein Aequiprobabilist etwas einzuwenden haben. Ja die dort von Gloßner aufgestellte Regel deckt sich genau mit den Worten des hl. Alphons. Und doch war der hl. Alphons bis zum Ende seines Lebens der entschiedenste Gegner des Probabiliorismus und hat denselben am erfolgreichsten bekämpft und, wir dürfen wohl sagen, für immer überwunden und zu nichte gemacht. Im zweiten Artikel zieht der Verfasser nun doch alle die Argumente wieder ans Tageslicht, welche die strengen Probabilioristen der früheren Jahrhunderte, wie Gonet, Billuart, Concina, Patuzzi und andere für ihr System vorbrachten. Namentlich ist der an erster Stelle genannte Auctor des Verfassers Gewährsmann. Gewiß, wenn diese Argumente etwas beweisen, so beweisen sie den wirklichen Probabiliorismus, durchaus nicht jenen umgestalteten Satz, den der Verfasser allein beweisen zu wollen anfangs versichert. Darum stellt sich denn Herr Gloßner mit dem von ihm in Wirklichkeit vertheidigten Probabiliorismus in den schärfsten Gegensatz zum hl. Alphons. Gloßner verwirft S. 421 mit den Probabilioristen den Satz: Ein zweifelhaftes Gesetz (selbstverständlich muß dieser Zweifel wohl begründet sein) kann keine Verpflichtung auferlegen, lex dubia non obligat. Und doch ist es gerade dieser Satz, den der hl. Alphons vor allem „auf seine Fahne geschrieben hat", den er immer und immer von neuem wiederholt, den er in seinen Dissertationen gegen Patuzzi und in seinem Moralsystem mit Heranziehung innerer und äußerer Gründe möglichst klar und überzeugend darzulegen sucht, den er geradezu

Digitized by Google

als Fundamentalsatz seines Systems hinstellt. Auch gegenüber der wiederholten Behauptung Gloßners, zu Gunsten des Probabilismus lasse sich nichts aus Schrift und Tradition anführen, möge ein Hinweis auf das systema morale des hl. Lehrers genügen. Mit dem ihm eigenen Bienenfleiße hat der hl. Alphons, namentlich auf die umfangreicheren Arbeiten von Christian Lupus und Terillus gestützt, eine ansehnliche Reihe sehr wohl beweisender Texte der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller zu Gunsten seines Systems gegen den Probabiliorismus gesammelt. Dem Heiligen war der Kampf gegen den Probabiliorismus eben nicht eine wissenschaftliche Marotte, er sah ihn als einen heiligen Kampf, als Sache Gottes an, da er der Ueberzeugung lebte, daß der Probabiliorismus wie innerlich unhaltbar, so praktisch den Seelen nur verderblich sei. Ferner führt Gloßner S. 416 den Rechtssatz an: Inspicimus in obscuris quod est verisimilius, ja S. 422 sogar den Grundsatz: In dubiis pars tutior est eligenda. Wie auf diese und ähnliche Einwendungen zu antworten ist, hat, selbstverständlich mit den Probabilisten vor ihm und nach ihm, der hl. Alphons gleichfalls in seinem Moralsystem eingehend dargelegt. Die genannten Einreden finden sich dort § II als objectio quarta. Fast regt sich der Zweifel, ob der Verfasser, ich sage nicht die umfangreicheren Schriften des hl. Alphons, sondern auch nur dessen systema morale näher eingesehen; es wäre sonst die Zuversicht, mit der er die Argumente Gonets in ihrer ursprünglichsten Gestalt seinen Lesern vorzuführen sich getraut, noch viel weniger erklärbar. In diesem Zweifel werden wir durch die vom Verfasser gemachte Bemerkung, um nicht zu sagen Entdeckung, bestärkt, daß „der hl. Antonin in einem nach probabilistischen Grundsätzen bearbeiteten Lehrbuche der Moral neuesten Datums[1]) zu Gunsten der entgegengesetzten Ansicht (des Probabilismus) in Anspruch genommen" wird; als ob nicht wiederum auch der hl. Alphons die Auctorität desselben Heiligen gegen den Probabiliorismus geltend machte.[2]) Der von Gloßner wiederholten Behauptung der Probabilioristen, „daß eine wahrscheinliche Meinung, der eine andere von größerer Wahrscheinlichkeit gegenüber stehe, aufhöre wahrhaft probabel zu sein," stellte der hl. Alphons den apodiktischen Satz entgegen: Falsum est dicere, quod major probabilitas sententiae unius elidat et destruat contrariae probabilitatem[3]); und wiederum: Recte respondent auctores nostri falsum esse majorem probabilitatem elidere minorem.[4]) Wenn dann der

[1]) Gemeint ist *Lehmkuhl*, Theologia moralis I n. 85. [2]) Vgl. Systema morale an mehreren Stellen; Homo apostol. Tract. 2 n. 36 69; Theol. mor. l. 3 n. 547. [3]) Dissertatio scholastico-moralis pro usu moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris ann. 1749 pag. 20. [4]) Dissertatio scholastico-moralis pro usu etc. ann. 1755 n. 13.

Digitized by Google

Verfasser glaubt, zur Stütze seiner Behauptung hinzusetzen zu können, daß ja auch „im Vergleiche mit einem größeren Gute das geringere aufhöre wahrhaft gut und begehrenswerth zu sein"; so dient diese Vergleichung doch wohl nur dazu, die Hinfälligkeit seiner Ansicht noch klarer darzulegen. Hört denn wirklich dem blos gerathenen größeren Gute gegenüber das geringere auf, gut und begehrenswert zu sein? sollte dieses geringere Gut, deshalb weil es sich einem höheren gegenüber gestellt sieht, moralisch indifferent oder gar schlecht werden? Endlich sagt Gloßner, die probabilistische Ansicht mache „die Erforschung der Wahrheit überflüssig und unnütz." Dieser Vorwurf ist derartig hart und — man gestatte uns den Ausdruck — derartig banal, daß man sich billiger Weise darüber wundern muß, wie er so unverfroren aus Gloßners sonst doch besonnener Feder fließen konnte. Er wird durch die ganz einstimmige Lehre der Probabilisten vollkommen widerlegt, daß die Anwendung ihres Systems einen unlösbaren Zweifel voraussetze, daß demnach der Zweifelnde sich jede nach Umständen der Person und Sache, um welche es sich handelt, mögliche Mühe gegeben habe, vor dem Handeln seinen Zweifel zu lösen, d. h. also die Wahrheit zu erforschen.

Die Frage nach dem richtigen Moralsystem ist allerdings insoferne eine offene, als sich die kirchliche Auctorität noch für keines derselben ausdrücklich entschieden hat. Nur der strenge Tutiorismus ist verworfen. Aber der Verfasser selbst sieht sich doch genöthigt, zuzugeben, daß das System des hl. Alphons infolge der kirchlichen Approbation seiner Schriften die größere äußere Probabilität für sich habe (S. 272). Dennoch scheint ihm der Probabiliorismus „größere innere Wahrscheinlichkeit zu besitzen". Dieser Mangel an Ueberzeugung von der Wahrheit des Systems des hl. Alphons drückt seiner Arbeit das Siegel auf; sie macht sich überall geltend, obgleich er sich bemüht, die Gonet entlehnten Argumente so darzustellen, daß sein Gegensatz zum hl. Alphons nicht zu schroff hervortrete. Seitdem die Vorsehung Gottes den hl. Alphons der Kirche geschenkt und die Kirche dem hl. Lehrer in der Moral so großes Ansehen zuerkannt hat, dürfte es doch vergebliche Liebesmühe sein, dem Probabiliorismus der früheren Jahrhunderte, den man auch sicher nicht als thomistische Lehre anzusehen das Recht hat, obgleich im damaligen Kampfe gegen den Probabilismus thomistische Doctoren seine Hauptvertreter waren, wieder zu Ansehen zu verhelfen. Das Verdict des Verfassers, das er am Schlusse seiner Artikel über die Probabilisten ausspricht, sie seien Kinder dieser Welt, während die Probabilioristen den Kindern des Lichtes zugetheilt werden, überlassen wir getrost seinem Schicksale.

Jos. Biederlack S. J.

Digitized by Google

Kleinere Mittheilungen. Im Jahre 1884 entdeckte man bei den Ausgrabungen in Numidien die Ruinen einer christlichen Basilika des sechsten Jahrhunderts, zwei Meilen nordöstlich von Ain-Beida zwischen Constantine und Tebessa. Sie war nach der Wiederherstellung des Kirchenfriedens unter dem Vandalenkönig Hilderich mit Beisetzung von Reliquien, die aus Rom überbracht waren, consecriert worden. Man fand den silbernen Reliquienbehälter des Altares unter dem letzteren in einem kleinen viereckigen Raume, über welchem sich, durch eine Oeffnung mit dem unteren verbunden, ein gleicher etwas größerer Raum, vielleicht für andere Reliquien ausdehnte. Die Basilika, die Art der Reliquiendeposition und vor allem die merkwürdige silberne Kapsel wird von G. B. de Rossi zum Gegenstande tiefgehender Erörterungen gemacht in der Schrift La capsella argentea africana offerta al Sommo Pontefice Leone XIII dall'em. Sig. Card. Lavigerie. Roma, Typ. d. Pace, 1889. Die 33 Druckseiten in Großfolio und drei phototypische Tafeln umfassende Arbeit hat, wie in der Regel alle Einzelstudien des bekannten Autors, eine Bedeutung, welche weit über das behandelte specielle Object hinausgeht. Es liegt hier eine fast erschöpfende Archäologie der Reliquiare in Altären überhaupt vor, soweit eine solche bei den wenigen erhaltenen Exemplaren der altchristlichen Zeit möglich ist. Die interessanten bildlichen Darstellungen auf dem afrikanischen Reliquiar, welche mit den Bildern der basilikalen Apsiden verwandt sind, werden durch diese letzteren erklärt. Das Alter der Kapsel dürfte zufolge de Rossi noch vor die Zeit obiger Consecration zurückgehen. Sie scheint schon vorher verwendet worden zu sein entweder in einer anderen Basilika oder in der gleichen von Ain-Beida, nämlich bei einer ersten Consecration derselben, angenommen, daß infolge von Profanation oder Zerstörung der Kirche während der vandalischen Verfolgungszeit die Consecration hat wiederholt werden müssen.

— Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma 1889. Fasc. 4: De Rossi G. B., Statua del buon pastore. In dieser Abhandlung untersucht de Rossi die Marmorstatue eines Guten Hirten, welche kürzlich vor dem Thore S. Paolo zu Rom gefunden wurde. Sie gehört wahrscheinlich dem dritten Jahrhundert an und ist das älteste bekannte Exemplar jener Darstellungsweise der betreffenden Statuen, welche de Rossi die griechische nennt und vor allem durch die constantinischen Statuen des Hirten zu Constantinopel vertreten sieht. Diese Gattung der Hirtenstatuen zeigt den Hirten, wie er mit der Rechten die Füße des auf seinen Schultern ruhenden Schafes zusammenhält, während die Linke frei ist. Verschieden dagegen ist der andere, den Katakombengemälden entsprechende Darstellungstypus, wonach der Hirt mit der Rechten und mit der Linken je zwei Füße hält

Digitized by Google

und wo die Arme, wenn sie auffällig gespreizt sind, möglicherweise an die Kreuzigung erinnern. Bekannt ist das classische Muster dieser Form (aber ohne Spreizung der Arme) im christlichen Museum des Lateran; es ist von Kraus RS[2] auf dem Titelbilde und RE der christlichen Alterth. 2, 590 abgebildet, und jetzt am besten nebst dem neugefundenen Bilde des Hirten phototypisch in der Beilage zu der genannten Abhandlung de Rossis. Die Abhandlung gibt zugleich einen lohnenden Ueberblick über alle acht Statuen des „Guten Hirten", die man bisher aus dem Alterthum kennt. Sie erwähnt schließlich einen christlichen Bildhauer Tertullus, der sich auf einer Basis, die ebenfalls, wie es scheint, einen „Guten Hirten" trug, verewigt hat. „Die religiöse Bildhauerei wurde also von den Gläubigen auch in den ersten Jahrhunderten gepflegt, und noch zeigte sich damals nicht die Abneigung gegen die Darstellung des Heiligen in der statuarischen Plastik, welche etwa seit den Zeiten der Bilderverfolgung in der griechischen Kirche sich geltend macht". So de Rossi am Schlusse eines Vortrages über den nämlichen Gegenstand in der Accademia di archeol. crist. laut dem Sitzungsbericht vom 31. März 1889.

— Das neueste erschienene Bullettino di archeologia cristiana von de Rossi für 1887 (ser. IV anno 5, verspätet) bringt in seinem reichen Inhalt u. a. die vorstehend erwähnte Abhandlung über den Guten Hirten mit einigen Ergänzungen und Verbesserungen. Am Schlusse werden neuere Funde von altchristlichen Statuen namhaft gemacht, welche es weiterhin bestätigen, daß die geläufige Ansicht von der großen Abneigung des christlichen Alterthums gegen statuarische Plastik zu corrigieren sei. Der Verfasser hält es (S. 148) für recht möglich, daß die Stelle von Gregor von Nazianz Ep. et poem. p. 119 (ed. Caillau Paris 1841) sich auf christliche Statuen in der Kirche dieses Heiligen beziehe.

— Derselbe Band des Bullettino enthält ebenso einen etwas erweiterten Theil aus der oben angeführten Schrift über die afrikanische Reliquienkapsel, jenen, worin die bildlichen Darstellungen der letzteren erläutert werden.

Aus dem übrigen sehr reichen Inhalt des Bandes seien hervorgehoben die Mittheilungen über die Ausgrabungen in der Priscillakatakombe, welche dem Verfasser u. a. zu einer Digression über die bildliche Darstellung der Uebergabe des Gesetzes an Petrus (Dominus legem dat) Veranlassung geben, sodann über ein Bronzemedaillon mit den Bildern von Petrus und Paulus, über die christlichen Alterthümer von Bieda in Tuscien und über eine Glocke des achten oder neunten Jahrhunderts mit Dedicationsinschrift.

Das Bulletino für 1888 mit Erörterungen über die Gräber und

Digitized by Google

die Geschichte der christlichen Acilier wird in den nächsten Wochen folgen. G.

— Die Civiltà cattolica 1889, III, 257 ff. 402 ff. wirft unter dem Titel: „Pius IX, Victor Emanuel II und Napoleon III" einen Rückblick auf die Jahre 1859 und 1860. Nach dem Wortlaut der Briefe zu schließen, welche der italienische König an Pius IX richtete, war jener noch ein gläubiger Katholik und hätte sich gegen den hl. Stuhl schwerlich so weit fortreißen lassen, wenn er nicht im Schlepptau Napoleons gegangen wäre, der trotz aller Beweise tiefster Ergebenheit als der schlimmste Feind des Papstes gelten musste.

— Isaia Ghiron, Annali d'Italia in continuazione al Muratori e al Coppi (2 Bd., Mailand), setzt die italienische Chronik fort vom 8. Januar 1864 bis 16. December 1866. Der Band beleuchtet unter anderem die Verhandlungen Victor Emanuels mit Mazzini betreffs der Annexion Venetiens und mit Garibaldi zum Zweck einer Revolution in Ungarn, ferner die zwischen Italien und Frankreich abgeschlossene Uebereinkunft, welche den Abzug der französischen Truppen aus dem Kirchenstaate zur Folge hatte, die Bildung des Cabinets La Marmora, die „Gesetze" bezüglich des Kirchengutes und zur Unterdrückung der geistlichen Genossenschaften, die Centenarien Galileis und Dantes, den österreichisch-italienischen Krieg vom Jahre 1866. Der dritte Band der Sammlung befindet sich unter der Presse. An Ghirons Stelle, der durch einen plötzlichen Tod dahin gerafft wurde, ist Bertolini mit der Fortsetzung des Werkes betraut worden.

Perrens, der eine zweibändige Biographie Savonarolas das erste Mal im Jahre 1853 zu Paris und Turin herausgab (3. éd. 1859), widmet dem überschwenglichen und unbotmäßigen „Demagogen in der Kutte" von neuem seine Aufmerksamkeit in dem kürzlich zu Paris erschienenen zweiten Band der Histoire de Florence depuis la domination des Médicis jusqu' à la chute de la République, 1434—1531. Auf Grund neuer Materialien und unter mehrfacher Polemik gegen Villari behandelt Perrens „Die Reform der Regierung und der Sitten" (Buch 3 Cap. 3), „Die Herrschaft Savonarolas und den Kampf gegen die Partei der Medici" (Cap. 5), „Das theokratische Regiment und die Feuerprobe" (Cap. 6), „Der Sturz des theokratischen Regiments und Savonarolas" (Cap. 7). Zur Charakteristik des Dominicaners s. diese Zeitschrift 4 (1880) 391 ff.

— Die Bibliothèque de l'École des Hautes Études hat neuen Zuwachs zu erwarten durch die Section des Sciences religieuses. Der erste Band dieser Abtheilung enthält Études de critique et d'histoire par les membres de la section des sciences religieuses, avec une introduction par M. Albert Réville, président de la section, Paris 1889. Die Revue critique 1889

Digitized by Google

Nov. 11 S. 319 ff. verweist die Freunde der Religionswissenschaft mit warmen Worten auf die ihr sympathische Leistung. Aus diesem Buche werde man lernen, daß es sich angesichts einer Erscheinung des religiösen Lebens nicht darum handle, ni de s'exclamer ni de s'indigner ni surtout de plaider le pour ou le contre, mais simplement de constater, d'expliquer s'il est possible, d'admirer parfois l'hypostase, sous laquelle a su prendre forme la conscience humaine. Schöne Worte! Sie scheinen den Stempel der Wissenschaft zu tragen. Ernst Havet redet in seinem Beitrag: Studie über die Bekehrung des heiligen Paulus, von einer „Legende der Reise nach Damaskus", und zeigt damit, welche „Wissenschaft" in jener Section vertreten ist. Die gesinnungstüchtige Revue critique l. c. 321 stellt die höhere geistige Regsamkeit Deutschlands auf dem erwähnten Gebiete als Vorbild für die französischen Gelehrten hin und begründet ihre Anerkennung deutscher Verstandesarbeit mit der Bemerkung, daß rechts vom Rhein die Monographien in größerer Masse eine auf die andere folgten. Allerdings wäre es zu wünschen, daß der Büchermarkt einen Gradmesser liefere für Denkkraft und Denkthätigkeit einer Nation; aber man sagt, daß es nicht immer der Fall sei.

Neue Belege für die Kunstbestrebungen der Päpste im 15. Jahrhunderte gibt Eugen Müntz, Les arts à la Cour des Papes, nouvelle recherches sur les pontificats de Martin V, d'Eugène IV, de Nicolas V, de Calixte III, de Pie II et de Paul II, in Mélanges d'archéologie et d'histoire 9 (1889) 134 ff.; s. ebd. 1884, 274; 1885, 321.

M.

Berichtigungen:

S. 176 Z. 10 v. u. ist „über" an den Anfang der Zeile zu setzen.

Professor L. Pastor bittet die Leser des zweiten Bandes seiner „Geschichte der Päpste" folgende Druckfehler corrigieren zu wollen:

S. 112 A. 1 zweitletzte Z. lies pro sua.
188 A. 2 drittletzte Z. lies mensas.
218 A. 2 Z. 4 lies curam agens.
S. 268 A. 1 Z. 3 lies infirmus.
526 A. 6 lies Clementem.
537 Z. 3 lies della Marca.
S. 572 A. 6 letzte Z. lies caedendum.

Digitized by Google

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“.*)

Nr. 42. 1889. Innsbruck, 20. December.

Bei der Redaction eingelaufen seit 20. October:

Akademie, Christliche, 1889, 6—12.

Ambrosius 1889, 7—12.

Amer, D. Miguel, Dios y el Cosmos ó sea el ateísmo materialista ante las ciencias experim. Parte I. Palma, tip. catol. Balear, 1889. XIV, 396 p. 8.

Analecta hymnica medii aevi, hg. von Guido M. Dreves S. J. VI: Udalricus Wessofontanus. Ulrich Stöcklins von Rottach Abts von Wessobrunn 1438—43 Reimgebete und Leselieder mit Ausschluss der Psalterien. VII: Prosarium Lemovicense. Die Prosen der Abtei St. Martial zu Limoges, aus Troparien des 10—12. Jahrh. Leipz., Fues's Vlg (R. Reisland), 1889. 204, 284 S. 8.

Archiv für kath. KR 1889, 4—6.

Bidermann, Dr. H. J., Die Bukowina unter österreichischer Verwaltung 1775—1875. 2. verbess. Aufl. Lemberg 1876. II. 88 S. 8.

— — Die ruthenische Nationalität u. ihre Bedeutung f. Oesterreich. S. A. Wien, Administr. der Donau-Ztg., 1863. 34 S. 8.

Breznay, Béla (Adalb.), Az isteni, istenes és istenies életről. (Vom göttlichen, gottesfürchtigen und gottähnlichen Leben — zugleich Aufmuntg zur Ausbildg der ung. theol. Sprache). S. A. Budapest, Rudnyánszky, 1889. 24 S. 8.

— — Keresztény hitegység, nemzetiség és hazafiság Magyarországban. (Christliche Glaubenseinheit, Nationalität und Vaterlandsliebe in Ungarn.) S. A. Ebd. 1885. 36 S. 8.

— — Anecdotorum Petri Card. Pázmány specimina duo. Ad diem solemnem a condita Universitate semisaec. quintum e codd. excerpta. Ibid. 1885. 58 S. gr. 8.

— — De philosophicis, historicis atque literarum studiis per Leonem XIII P. M. in Hungaria provectis Oratio habita in congressu magistrorum cath. Urbis et Hungariae ad jubilaeum SS. Dni. sacerdotale 30. Dec. 1887. Ibid. 1888. 16. hoch4.

Brück, Dr. Heinrich, Geschichte der kath. Kirche im 19. Jahrh. II. Bd: Gesch. d. kath. Kirche in Deutschl. II. Mainz, Kirchheim, 1889. XVIII, 592 S. 8.

Brucker, Pierre-Paul, S. J., L'Alsace et l'Église au temps du pape Saint Leon IX (Bruno d'Egisheim) 1002—1054. 2 tomes. Strasbourg, F. X. Le Roux (Paris, Retaux-Bray), 1889. XXXVI, 402; 448 p. gr. 8.

Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in bibliotheca nationali Parisiensi. Edd. hagiographi Bollandiani. T. I. Bruxellis, ap. editores, 1889. 606 p. 8.

Cordula Peregrina (C. Wöhler), Was das ewige Licht erzählt. Gedichte über das Allerheiligste Altarssakrament. 5. verb. u. verm. Aufl. Innsbruck, Fel. Rauch, 1889. XX, 258 S. 16. fl. 1.00.

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder „Analekten“ nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Digitized by Google

Correspondenz-Bl. f. d. öst. Clerus 12—24: „Augustinus" 10—18; Hirtentasche 1—12.

Delaspée, Johannes, Blätter des lebendigen Rosenkranzes für Schulkinder. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schröder). 15 Bl.

De Rossi, G. B., e G. *Gatti,* Miscellanea di Notizie bibliografiche e critiche per la topografia e la storia dei monumenti di Roma. (Estr. dal *Bulletino della Commissione archeol. comunale di Roma,* 1886—89.) Roma, Acc. dei Lincei, 1889. 55 p. 8.

Divus Thomas III 40—45.

Ecker, Jakob, Knospen. Trier, Paulinus-Druckerei, 1889. XII, 400 S. 16. M. 3.50.

Einführung in die hl. Schrift. Kurzgefaßte Zusammenstellung der wichtigsten Lehren aus der Einl. ins A. u. N. Testament, der bibl. Hermeneutik u. Archäologie. Regensburg, Verlagsanst., 1890. IV, 296 S. gr. 8.

Epping, J., S. J., Astronomisches aus Babylon oder Das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel. Unter Mitwirkung von P. J. N. Straßmaier S. J. Mit Copien der einschlägigen Keilschrifttafeln und anderen Beilagen. (Stimmen a. M. Laach, Ergh. 44.) Freiburg i. B., Herder, 1889. IV, 190 S. 8. M. 4.00.

Études religieuses etc. Revue mensuelle publiée par des PP. d. l. C. de Jésus, XXVIe année 1889, t. 46—48.

Gottlieb, Christ oder Antichrist? 2. Bd.: Der Krach von Wittenberg, 3. Heft.

Gruber, Hermann, S. J., August Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre. (Stimmen a. M. Laach, 45. Ergh.) Freiburg i. B., Herder, 1889. VIII, 144 S. 8. M. 2.00.

Hammerstein, L. v., S. J., Winfrid oder Das sociale Wirken der Kirche. Trier, Paulinus-Druckerei, 1889. 352 S. 8. M. 3.00.

Handweiser, Literarischer, 1889, 12—24.

Hausfreund (Kalender) für das Jahr 1890. Chicago, Mühlbauer u. Behrle. 132 S. 8. M. 1.00.

Hermann, A., Aus dem Kirchenjahr. Gedichte und Uebersetzungen. Münster, Aschendorff, 1890. X, 180 S. 16. M. 2.25.

Heyl, Joh. Adolf, Gestalten und Bilder aus Tirols Drang- und Sturmperiode. Größtentheils nach ungedruckten Quellen bearb. Innsbruck, Wagner, 1890. VIII, 204 S. fl. 8.

Hilarius, O. Cap., Compendium Theologiae moralis. Juxta probatiss. Auctores ad usum Confr. Theologg. III. anni concinn. P. II: Theol. mor. specialis. (Merani) Ratisbonae, Verlagsanst., 1889. XVI, 542 p. 8.

Hopfner, Isidor, S. J., Der Kinderfreund Jesus und das gute Kind. Gebet- und Erbauungsbüchlein für Kinder. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schroeder) o. J. 200 S. 24. br. 40 ₰, geb. in Callico 60 ₰, m. Goldschn. 80 ₰.

Il Santo di Padova, IV 6; V 1 2.

De Imitatione Christi libri quatuor ad literam cod. Gaesdoncani an. 1427 adjectis lectt. varr. codd. Roolfii (1431) et Thomaei (1441) exarati. Monasterii, Regensberg (B. Theissing), 1887. IV, 392 p. 24.

— — Nach derselb. Ausg. übers. v. Dr. Phil. de Lorenzi. Ausg. Nr. 1. Ebd. 1889. VIII, 408 S. 24.

Kist, Leop., Die Augensprache durch 75 Beispiele aus der menschl. Gesellschaft und dem Thierreiche dargestellt und erläutert. Innsbruck, Vereinsbuchh., o. J. VIII, 484 S. 8. fl. 1.50.

Digitized by Google

Kobler, Andreas, S. J., Katholisches Leben im Mittelalter. Ein Auszug aus Kenelm H. Digby's „Mores catholici" 4. Bd. (10—11. Buch.) Innsbruck, Vereinsbuchh., 1889. VIII, 940 S. fl. 4.80.

Koch, Heinrich Hubert, Die Karmelitenklöster der Niederdeutschen Provinz. 13. bis 16. Jahrhundert. Großentheils nach ungedruckten Quellen. Freiburg i. B., Herder, 1889. XVI, 208 S. gr. 8. M. 3.00.

Krauss, F. A. Karl, Die Gefangenen und die Verbrecher unter dem Einflusse des Christenthums. Geschichtlicher Ueberblick umfassend die ersten 17 Jahrhunderte. S. A. aus den „Blättern für Gefängnisskunde." Heidelberg, G. Weiss, 1889. 96 S. 8.

Krutschek, Paul, Die Kirchenmusik nach dem Willen der Kirche. Eine Instruktion für kath. Chordirigenten, u. Handbuch für Priester u. Laien zur Beurtheilung der kath. Kirchenmusik. Regensburg, N.-York und Cinc., Pustet, 1889. XX, 270 S. 8.

Lahner, Dr. Andreas, Die ehemalige Benedictiner-Abtei Michelsberg zu Bamberg. Bamberg, Comm. bei Buchner, 1889. 484 S. 8.

Lancicius, V. P. Nicolaus, S. J., De praxi divinae praesentiae et orationum jaculatoriarum ac variis orandi Deumque pie colendi modis. Editio recens emendata. Cracoviae, typ. „Czas" Fr. Kluczycki et Soc., 1889. VIII, 458 p. 8. Fr. 4.50.

Langer, J., Das Buch Job in neuer und treuer Uebersetzung nach der Vulgata mit fortwährender Berücksichtigung des Urtextes. 3. Auflage. Das Hohelied nach seiner mystischen Erklärung. (Eine Paraphrase.) 2. Aufl. Freiburg i. B., Herder, 1889. XX, 218; X, 86 S. 8. M. 3.00.

Lebensgeschichte der Dienerin Gottes Sch. M. Magdalena von der Menschwerdung, Gründerin des Ordens der ewigen Anbetung des hlst. Altarssakr. A. d. Ital. v. P. Philib. Seeböck O. S. Fr. Innsbruck, Fel. Rauch, 1890. VIII, 358 S. 16. fl. 1.20.

Lectionarium (kleine Ausgabe). Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage aus dem römischen Meßbuche übers. von Dr. Jakob Ecker. Trier, Paulinus-Dr., 1889. VIII, 244 S. hoch4.

Liberatore, Matteo, S. J., Principii di economia politica. Roma, tip. A. Befani, 1889. 356 p. 8.

Lorenz, Adalb., Gott will es! Erzählung aus der Zeit der Kreuzzüge für die reifere Jugend nach Ed. Militky. Mit xylogr. Illustr. (Heredität der Kleinen vom hl. Carl. Borr. Nr. 33.) Königingrätz, typ. Perina, 1889. 196 S. 16.

Melcher, Alois, Hundert u. fünfzig Cyklus-Predigten. II. Bd.: Predigten über das zweite Hptst. „Von den Geboten". Kempten, J. Kösel, 1889. 502 S. 8. M. 3.60.

Michael, Emil, S. J., Rankes Weltgeschichte. Eine kritische Studie. Paderborn (Münster und Osnabrück), Ferd. Schöningh, 1890. 52 S. 8.

Mittermüller, Rupert. O. S. B., Beiträge zu einer Geschichte der ehemaligen Benedictiner-Universität in Salzburg. Hg. vom Centralausschusse für Gründg einer kath. Univ. in Salzburg. Salzbg, M. Mittermüller, 1889. 72 S. 8.

Mittheilungen des Instit. f. östr. Geschichtsforsch. 3.

Monat-Rosen. Organ des schweiz. Studenten-Vereins XXXIII 9 10; XXXIV 1—3.

Officium defunctorum. Das Offizium für die Verstorbenen und andere liturgische Gebete. (Lat. u. deutsch.) Hg. von Dr. Bernh. Schäfer. Ergzbd. zum „Off. parv. B. M. V." Münster, Theissing, 1889. 244 S. 12. M. 1.00.

Digitized by Google

Oswald, Dr. Joj. H., Angelologie, d. i. die Lehre von den guten und bösen Engeln im Sinne der kath. Kirche dargestellt. 2. verbess. Aufl. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1889. VIII, 214 S. 8. M. 3.00.

Pastor, Dr. Ludwig, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des päpstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive. II. Bd.: Gesch. d. Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zum Tode Sixtus' IV. Freiburg i. B., Herder, 1889. XLVIII, 688, *38 S. gr.8.

Patiß, Gg., S. J., Geistesübungen für acht Tage aus den Exercitien des hl. Ignatius. 2., vom Verf. neu durchgearb. Aufl. Innsbruck, Fel. Rauch, 1889. IV, 388 S. 16. fl. 1.00.

Pfeiffer, Joh. N., Der Orden des guten Hirten. Lebens-Skizze der ehrw. Stifterin und ersten Generaloberin der Congreg. U. Fr. von der Liebe des guten Hirten Marie de St. Euphrasie Pelletier in Angers. Mit 1 Titelstahlstich. Regensbg., N. York u. Cinc., Pustet, 1889. VI, 310 S. kl.8. M. 1.60.

Phillips, Georg, Kirchenrecht. Fortgesetzt von Friedr. H Vering. VIII. Bd 1. Abth. Regensburg, Verlagsanstalt, 1889. XL, 476 S. 8. M. 8.00.

Pierling, P., S. J., Papes et Tsars (1547—1597) d'après des documents nouveaux. Paris, Retaux-Bray, 1890. 516 p. 8.

Polybiblion p. litt. XXIX 6; XXX 1—6; p. techn. XV 6—12.

Previti, Luigi, S. J., La rivoluzione dell' ottantanove e la civiltà nouva. Prato, tip. Giachetti, Figlio e C., 1889. XXXVIII, 170 p. 8. min

Rauscher, Card. Josef Othmar, Hirtenbriefe, Reden, Zuschriften. Neue Folge III. Bd. Mit Vorwort u. Registern über die ganze Sammlg hg. von Dr. Cölestin Wolfsgruber O. S. B. Freibg, Herder, 1889. XVI, 556 S. 8. M. 8.00.

Reger, St. D., Handbüchlein zu den „Anfangsgründen der katholischen Lehre," für die kleinen Schüler (1—3. Schuljahr). Regensburg, New York u. Cinc., Pustet, 1889. geb. M. 1.60.

Revue de l'Église Grecque-Unie 6—12.

Rundschau, Literarische, 1889, 7—12.

Schell, Dr. Hermann, Katholische Dogmatik in sechs Büchern. (Theol. Lehr- u. Handbücher I.) 1. Bd. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1889. XXXII, 426 S. 8. M. 3.00.

Scherer-Witschwenter, Bibliothek für Prediger. 4. Aufl. Lfg. 27.

Schmalzl, Dr. Peter, Das Jubeljahr bei den alten Hebräern, ein kritisch-exeg. Commentar zu Lev. 25, 8—55. Progr. des Bisch. Lyceums. Eichstätt, Ph. Brönner'sche Buchdr. (A. Hornik), 1889. IV, 110 S. 8

Schneedorfer, Leo Ad., S. O. Cist., Compendium Hist. librorum ss. N. T. praelectionibus bibl. concinnatum. Pragae, Car. Bellmann, 1888. 332 p. 8.

Schöberl, F. X., Lehrbuch der katholischen Katechetik. Kempten, J. Kösel, 1890. XX, 664 S. 8. M. 6.60.

Schroeder, Dr., Eine katholische Antwort auf den Giordano Bruno-Scandal. Rede, gehalten in der Protest-Versammlung der Kölner Katholiken 7. Juli 1889. Köln, J. P. Bachem, 1889. 24 S. 8.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Der römische Primat bezeugt durch den hl. Cyprian.

Von Paul v. Hoensbroech S. J.

Kaum irgend etwas ist den Gegnern des Papstthums geläufiger, als die Einrede, die ersten christlichen Jahrhunderte wussten nichts von einem oberhirtlichen Vorrang des römischen Bischofs. Gestützt auf dieses sog. Ergebnis geschichtlicher Forschung machen sie dann sofort den Schluss: also ist auch der Primat nicht göttlicher Einsetzung, gehört nicht als wesentlicher Bestandtheil zu der von Christus dem Herrn gestifteten Kirche.

Die formale Richtigkeit dieser Folgerung lässt sich nicht bestreiten. Hat nämlich der göttliche Stifter der Kirche dem Petrus und seinen Nachfolgern wirklich das Oberhirtenamt über die gesammte Kirche übertragen, ist somit dieses Oberhirtenamt für die von Christus gegründete Kirche wesentlich, so kann es in der That nicht sein, daß diese gottgewollte Macht Jahrhunderte lang sich nicht geäußert hätte. Es fehlt also hier den Gegnern des Primats nicht an formeller Logik. Ist bei diesem Einwurf eine Unrichtigkeit vorhanden, so muss es eine sachliche sein. Es muss sich als falsch erweisen, daß der päpstliche Primat den Christen der ersten Jahrhunderte unbekannt war.

Unbefangene Geschichtsforschung findet denn auch die oberhirtliche, päpstliche Thätigkeit des römischen Bischofs gleich von Beginn der Kirche an deutlich bezeugt; und zwar als ein recht-

Digitized by Google

liches, auf den Willen und die Worte Christi zurückgeführtes Verhältnis. Zum Beweise für unsere Behauptung berufen wir uns zunächst auf das Zeugnis eines Mannes, welcher durch die Würde seiner Stellung, die Fruchtbarkeit seiner Feder, die Heiligkeit seines Wandels und den Ruhm seines Todes von den ältesten Zeiten an in der Kirche Christi stets das größte Ansehen genossen hat[1]). Auch noch ein anderer Grund bestimmt uns, auf den carthagischen Bischof zurückzugehen. Der hl. Cyprian gilt nämlich bei den Bestreitern des Primates als classischer Zeuge gegen denselben; seine Werke werden mit Vorliebe als Ausdruck der damals herrschenden Ueberzeugung gegen das Papstthum angeführt.

Rettberg[2]) und Ritschl[3]) erkennen in den Briefen Cyprians und zumal in seiner Schrift De unitate ‚den Ausdruck der damals schon ziemlich allgemeinen Zeitansicht', bezeichnen seine ‚Auffassung als die historisch nachweisbar altkatholische (natürlich nicht im Sinne der gleichnamigen Secte unserer Tage), als die allgemeine aller Christen seiner Zeit'. Langen schreibt sogar[4]): ‚Man kann seine (des hl. Cyprian) so zahlreichen und übereinstimmenden Aeußerungen (über die Bedeutung des römischen Stuhles) unbedenklich als den getreuen Ausdruck der damals zu Recht bestehenden Verhältnisse ansehen. Alles, was man bei ihm über die Verwaltung der Kirche und die Stellung der Bischöfe in derselben findet, bildet die directeste Leugnung einer kirchlichen Monarchie'.

Und in der That, wenn wir auf der carthagischen Synode vom September 256 den ernsten Afrikaner von 86 Suffraganbischöfen umgeben die selbstbewussten Worte sprechen hören:

[1]) Das wahrhaft großartige Ansehen, welches Cyprian im ganzen Abendland genoss, ergibt sich aus den Schriften Lucifers, Prudentius', Hieronymus' und Augustins. Lucifer beruft sich neben der hl. Schrift ausschließlich auf Cyprian. Prudentius sagt von Cyprian: Te leget omnis amans Christum, tua, Cypriane, discit. Spiritus ille Dei, qui fluxerat auctor in prophetas, fontibus eloquii te coelitus actus irrigavit (Peristeph. hymn. 13); Hieronymus fügt der Mahnung, die heilige Schrift stets zu lesen, die Worte bei: Cypriani opuscula semper in manu teneas (Ep. 107, 12); Augustinus endlich wird zumal in seinen Büchern De baptismo contr. Donat. nicht müde, die Bedeutung seines großen Landsmannes hervorzuheben. [2]) Thascius Cäcilius Cyprianus Bischof von Carthago (Göttingen 1831) S. 244. [3]) Cyprian von Carthago (Göttingen 1885) S. 96. [4]) Geschichte der römischen Kirche (Bonn 1884) I 333.

Digitized by Google

Superest, ut de hac ipsa re (scil. de baptismo haereticorum) singuli quid sentiamus proferamus, neminem judicantes aut a jure communicationis aliquem si diversum senserit amoventes . . quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque judicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum judicare. Sed expectemus universi judicium D. N. Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro judicandi[1]); wenn ferner der redegewaltige Mann in rednerischer Umschreibung der Mahnung des Propheten Malachias, daß der Priester Gott die Ehre geben müsse, mit deutlicher Beziehung auf Papst Stephan sich also äußert: Dat honorem Deo qui Marcionis baptismo communicat? dat honorem Deo, qui apud eos, qui in Deum blasphemant, remissionem peccatorum dari judicat? . . Si sic honor Dei datur, si sic a cultoribus ejus et sacerdotibus timor Dei et disciplina servatur: abjiciamus arma, manus demus in captivitatem, tradamus diabolo ordinationem evangelii, dispositionem Christi, majestatem Dei, etc.[2]); wenn wir endlich hören, wie der afrikanische Primas mit Berufung auf das Apostelwort (2 Tim. 2, 24) den römischen Bischof zur Nachgiebigkeit und Gelehrigkeit auffordert: dann möchte es scheinen, als ob die papstfeindlichen Gegner Recht hätten, als ob Cyprian wirklich der classische Zeuge *gegen* den Primat sei. Und doch ist dem nicht so. Cyprian ist und bleibt ein classischer Zeuge *für* den Primat, freilich nicht für den vor unseren Augen, in unserm Jahrhundert völlig entfalteten Primat, sondern für den in der Entwicklung begriffenen Primat der ersten Zeiten.

Hiermit haben wir einen Punkt berührt, dessen Nichtbeachtung oder besser Nichtbetonung eine Hauptquelle großer Missverständnisse und irriger Auffassungen ist; dessen Klarstellung zur richtigen Beurtheilung der früheſten Kirchengeschichte überhaupt und der Geschichte des Primates insbesondere wesentlich beiträgt.

---

[1]) Sententiae Epp. in *Cypriani* Opp. ed. Hartel I 435 s. Allen Citaten aus Cyprian fügen wir in Klammern die Seitenzahlen der Hartel'schen Ausgabe bei, bezeichnen aber pars I und II, wegen der durchlaufenden Paginierung, als p. I, und p. III als II. [2]) Ep. 74, 8 (I 805 s.)

Digitized by Google

Das Papstthum, der Primat, hat eine Entwicklung. Diese so selbstverständliche, natürliche Wahrheit ist unseren Gegnern bei ihren geschichtlichen Forschungen fast gänzlich abhanden gekommen. Sie vergessen, daß auch die Kirche ihre Kindheit hat, daß also auch die Lebensäußerungen der Kirche und alles dessen, was zu ihr gehört, gemäß dem Alter in welchem sie sich befindet, beurtheilt werden müssen. ‚Gleich allem Lebendigen', schreibt Döllinger[1]), ‚gleich der Kirche selbst, deren Krone und Schlußstein es ist, hat auch das Papstthum eine geschichtliche Entwicklung voll der mannigfaltigsten und überraschendsten Wechsel durchlaufen. In dieser seiner Geschichte aber ist das Gesetz, das dem Leben der Kirche überhaupt zu Grunde liegt, nicht zu verkennen, das Gesetz der steten Entwicklung, des Wachsens von Innen heraus. Das Papstthum mußte alle Geschicke und Wandelungen der Kirche miterleben, in jeden Bildungsproceß mit eingehen. Seine Geburt beginnt mit zwei mächtigen inhaltschweren und weittragenden Worten des Herrn (Matth. 16, 18. Joh. 21, 15). Der, an den diese Worte gerichtet sind, verwirklicht sie in seiner Person und Thätigkeit und verpflanzt das Institut in den Mittelpunkt der eben werdenden Kirche, nach Rom. Hier wächst es in der Stille occulto velut arbor aevo; nur in einzelnen Zügen tritt es in der ältesten Zeit hervor, aber immer deutlicher und bestimmter werden die Umrisse der Gewalt und kirchlichen Thätigkeit des römischen Bischofs'.

Auch ist dies nicht etwa eine Auffassung neuerer Theologen, eine Auffassung, welche sich als nothwendig herausstellte zur Vertheidigung der im Laufe der Zeit vermehrten Zahl definierter Glaubenssätze; schon das christliche Alterthum theilte diese Ansicht.

Im fünften Jahrhundert schreibt Vincenz von Lerin: ‚Aber vielleicht sagt jemand, also gibt es in der Kirche Christi keinen Fortschritt in der Religion? Wohl gibt es einen, und zwar einen sehr großen . . jedoch so, daß es in Wahrheit ein Fortschritt des Glaubens ist, nicht eine Veränderung. Zum Fortschritt gehört nämlich, daß ein Ding, welcher Art nun immer, sich in sich selbst erweitere, zur Veränderung aber, daß etwas aus einem in ein anderes übergehe . . Die Religion der Seelen soll die Entwick-

[1]) Kirche und Kirchen S. 31.

Digitized by Google

ungsart des Leibes nachahmen, welcher, wenn er auch im Laufe der Zeit seine Glieder entfaltet, dennoch derselbe bleibt, welcher er war. Es ist ein großer Unterschied zwischen der Blüte der Kindheit und der Reife des Greisenalters, aber dennoch sind die Greise dieselben, welche sie als Jünglinge waren . . Klein sind die Glieder der Säuglinge, groß die der Jünglinge, und doch sind sie die nämlichen. So viel Gliedmassen der Knabe hatte, so viel hat auch der Mann; und wenn es auch einige gibt, welche erst im reifen Alter hervorkommen, so waren sie doch keimartig schon vorhanden, so daß nachher bei den Greisen nichts Neues zum Vorschein kommt, was nicht schon vorher bei den Knaben verborgen gewesen wäre . . Diesen Gesetzen des Fortschrittes soll auch die Glaubenslehre der christlichen Religion folgen'[1]). Doch warum Zeugnisse häufen für eine Wahrheit, welche sich aus der Natur der Sache ganz von selbst ergibt?

Nach katholischer Auffassung ist nämlich der Primat wesentlich eine Machtbefugnis; er ist das hoheprieſterliche Königthum. Macht und Königsgewalt aber müssen nothwendig wachsen, wenn das Gebiet wächst, über welches sie sich ausdehnen, wenn die Zahl der Menschen wächst, welche ihnen unterworfen sind. Nehmen wir irgend einen unserer heutigen Großstaaten, oder um völlig objectiv zu bleiben, nehmen wir das längst verfallene Römerreich. Welch ein Wachsthum, welch fruchtbare Ausgestaltung von Rechten und Befugnissen von Romulus bis Augustus. Dort der einfache Hirtenkönig, dessen ganze Macht auf die Leitung weniger Familien sich beschränkte, hier der lorbeergekrönte Kaiser, dessen Scepter den halben Erdkreis beherrschte; dort die Ausübung weniger Rechte, als Ausfluss einer Art stammväterlicher Gewalt, hier der Mittelpunkt und die Triebkraft eines riesigen Organismus, der Sitz einer vielgestalteten, weitverzweigten Regierung. Und doch, aus Romulus — seine geschichtliche Existenz angenommen — hat sich stetig und natürlich ein Augustus entwickelt. Lasse man doch dem Papstthum und seiner Geschichte dieselbe Gerechtigkeit widerfahren, wie jedem andern Fürstenhaus, jeder andern Monarchie.

Voll und ganz können wir uns die Worte aneignen, welche Hinschius, freilich in anderer Absicht schreibt[2]): ‚Nach objectiver

[1]) Commonitor. 23 (Migne PL 50, 667 s.). [2]) Protest. theol RE² 11, 207.

Digitized by Google

historischer Betrachtung, welche nicht durch eine bestimmte dogmatische Anschauung beeinflusst ist, erscheint der Primat des Papstes als das Product einer Jahrhunderte langen Entwicklung.. (Die katholische Kirche seit dem Florentiner Concil) kann die Thatsache, daß der römische Bischof keineswegs in den ersten Zeiten nach der Entstehung der christlichen Kirche die ihm später allseitig beigelegten Primatrechte ausgeübt hat, nur durch die Annahme beseitigen, daß sie ihm zwar materiell von jeher zugestanden haben, daß er sie indes blos früher nicht bethätigt, sie also in den ältesten Zeiten immerhin als latent besessen habe'. Ganz recht, ungefähr so latent, wie die keimende Eichel den mächtigen Baum, der Jüngling den Mann in sich birgt. Ganz genau so latent, wie im Kinde Jesu schon alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen waren; und wie wir vom Kinde Jesu lesen: ‚Er nahm zu an Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen' (Luc. 2, 32), so erfahren wir auch aus der Geschichte des Primates dessen Zunehmen an Einfluss, an Thätigkeit, an Macht[1]). Und hiermit lenken wir wieder ein in unsere eigentliche Aufgabe: das Zeugnis des heil. Cyprian für den Primat.

Wenn es nämlich der Natur des Primates entspricht, stufenweise sich zu entwickeln, zu wachsen und erst allmählich im Laufe der Jahrhunderte zu voller Machtentfaltung zu gelangen, so kann auch ein Zeugnis für und über ihn eben nur das enthalten, was zur Zeit, wo es abgegeben wurde, als Ausfluss seiner damaligen Machtentfaltung in die äußere Erscheinung trat. Was wir in den Zeugnissen der ersten christlichen Zeit suchen dürfen und auch thatsächlich finden, ist die klare Bezeugung von dem Dasein des fruchtbaren Keimes, der lebenskräftigen Wurzel, welche vom gött-

---

[1]) Die Entwicklung und Ausgestaltung des Primates verlegen wir natürlich nicht in die Entstehung neuer, von den frühern Trägern der päpstlichen Gewalt nicht besessener Rechte, sondern einzig und allein in die äußere Ausübung, in das äußere Hervortreten dieser Rechte. Petrus und seine ersten Nachfolger besaßen vollständig und wirklich alle Gewalt, welche wir dem jetzigen Papst zuerkennen. Der Unterschied liegt darin, daß bei Petrus, Linus usw. wegen des Fehlens der nothwendigen äußeren Veranlassung diese ihnen innewohnende Gewalt nicht zur Wirksamkeit gelangte, während sie bei seinen spätern Nachfolgern eben wegen des Vorhandenseins des äußern Anlasses hervortrat.

Digitized by Google

lichen Thaue befruchtet den gewaltigen Baum des Papstthums getrieben hat, wie er jetzt vor unsern Augen steht.

Diese richtigen Grundsätze müssen uns auch leiten bei Beurtheilung der Schriften des hl. Cyprian. Auf sie gestützt, werden wir finden, daß Petrus und seine Nachfolger dem Primas von Nordafrika wirklich waren, was sie nach Christi Willen und Gesetz sein sollen: das Fundament der Gesammtkirche.

Vergegenwärtigen wir uns kurz das Leben des hl. Bischofs.

Es war im Jahre 246, als nach kurzem Katechumenat das Wasser der hl. Taufe den heidnischen Rhetor Thascius Cäcilius Cyprianus überströmte, als die mächtige Gnade Gottes seine große und edle, aber an Gebrechen sieche Seele zu neuem Leben erweckte.[1]) Seinem energischen Charakter entsprechend erfasste er das Christenthum mit Kraft, und schon nach Verlauf eines Jahres sehen wir den eben erst Bekehrten als Presbyter der carthagischen Kirche, deren oberhirtlichen Stuhl er auf einmüthiges Verlangen der Bischöfe und des Volkes im Jahre 248, also noch als Neophyt, bestieg.[2]) Er begann seine bischöfliche Thätigkeit mit Bekämpfung sittlicher Missstände, und verfasste zu diesem Zwecke außer mehreren Briefen die schöne Schrift De habitu virginum. Schon bald musste er sich von seiner Herde trennen. Aus Rücksichten der Klugheit, oder wie aus seinen eigenen Worten hervorzugehen scheint, auf ausdrücklichen Befehl Gottes[3]), entzog er sich der Decischen Verfolgung.

Wahrhaft verheerend brauste dieser Sturm über die afrikanische Kirche. Es war, als ob der Herr mit der Wurfschaufel seine Tenne fege und die Spreu dem Winde übergebe. Fast noch schlimmer als die Verfolgung selbst waren ihre Nachwehen. Da nämlich viele der Abgefallenen um Wiederaufnahme in die Kirche baten, entstand über die Behandlung dieser sog. lapsi ein Streit, welcher allmählich zum Schisma sich ausbildete. Tief schnitt diese Spaltung in das Herz des Heiligen. Was er aus der Verborgenheit heraus gegen das Uebel zu thun vermochte, geschah, und wir besitzen aus dieser Zeit herrliche Briefe voll Milde, Hoheit und Ernst.

---

[1]) Ep. ad Donatum 3 s. (I 5 s.). [2]) Ep. 59, 6 (I 673).
[3]) Ep. 16, 4 (I 520).

Digitized by Google

Im Frühjahr 251 durfte Cyprian es wagen, zu seiner Herde zurückzukehren. Dank seiner rastlosen Anstrengung sah er auch bald die Einheit innerhalb seiner Kirche wieder hergestellt. Es ist, als ob er seiner Freude darüber in der Schrift De unitate Ecclesiae hätte Ausdruck geben wollen. Der Friede währte jedoch nur kurze Zeit. Die Pest und eine neue Verfolgung unter den Kaisern Gallus und Volusianus suchten im Jahre 253 wiederum Carthago heim. In die folgenden Jahre fällt der Ketzertaufstreit. Im Juli oder Juni 257 wiederhallte das römische Reich aufs neue von dem Rufe: Christianos ad leones. Auch für unsern Bischof hatte jetzt die glorreiche Stunde des Leidens und Todes geschlagen. Zuerst nach Curubis in die Verbannung geschickt, wurde er nach Ablauf eines Jahres nach Carthago zurückgebracht, und empfing den sehnlichst erwarteten Todesstreich am 14. September 258, unfern der Stadt, auf der proconsularischen Villa Sexti. Passus est autem beatissimus Cyprianus martyr die octava decima kalendarum Octobrium sub Valeriano et Gallieno imperatoribus, regnante vero Domino nostro Jesu Christo, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen. Mit diesen einfach erhabenen Worten schließen die Martyracten des großen carthagischen Primas[1]).

Treffend bemerkt Fechtrup,[2]) die Lieblingsidee des hl. Cyprian sei die Idee von der Einheit der Kirche. Ja wir können sagen, fast der ganze dogmatische Gehalt seines schriftlichen Nachlasses wurzelt und gipfelt in dieser Idee, und es will uns scheinen, als ob die göttliche Vorsehung in besonderer Absicht gerade dieses Kirchenvaters sich bedient habe, um diese Lehre ausführlich und klar zu entwicklen.

Einerseits stand nämlich Cyprian in nächster Berührung mit der unmittelbar nachapostolischen Zeit, schöpfte also das lebenspendende Wasser der christlichen Lehre frisch aus dem göttlichen Quell; andererseits hätte der Ketzertaufstreit, welcher den Abend seines Lebens umwölkte, leicht Anlass werden können zu der Meinung, daß eine Grundwahrheit der katholischen Dogmatik von dem nordafrikanischen Primas verkannt worden sei. Welchen

---

[1]) Acta proconsularia 6 (II p. CXIV). [2]) Der hl. Cyprian von Carthago S. 87.

Digitized by Google

Schaden dies aber bei dem hohen Ansehen des hl. Martyrers erzeugt hätte, läßt sich daraus ermessen, daß trotz seiner klaren Ausführungen eben wegen des Ketzertaufstreites noch immer behauptet wird, Cyprian habe die römische Auffassung von der Einheit der Kirche nicht getheilt.

Zeigen wir im folgenden *erstens*, daß der hl. Cyprian ganz und gar durchdrungen war von der Nothwendigkeit der strengsten Einheit in der Kirche, und *zweitens*, daß er, gestützt auf den in der hl. Schrift ausgesprochenen Willen Christi, diese kirchliche Einheit aufbaute auf das Oberhirtenamt des hl. Petrus und seiner Nachfolger, d. h. auf den Primat der römischen Bischöfe.

Gleich im Eingang seines Büchleins De unit. eccl. rechnet Cyprian Häresie und Schisma zu den gefährlichsten Waffen des Teufels: Haereses invenit et schismata, quibus subverteret fidem, veritatem corrumperet, scinderet unitatem (1, 211); während er die Einheit der Kirche hochpreist: Quam *unam* ecclesiam etiam in cantico canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat et dicit: una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae (Cant. 6, 8). Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit, qui ecclesiae renititur et resistit; in ecclesia se esse confidit, quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: unum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus Dominus una fides, unum baptisma, unus Deus (Eph. 4, 4) . . Ecclesia *una* est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur, quomodo solis multi radii sed lumen unum, et rami arboris multi sed robur unum tenaci radice fundatum, et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine. Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit, ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit, a fonte praecide rivum, praecisus arescit. Sic et ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit, unum tamen lumen est, quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur, ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit,

Digitized by Google

profluentes largiter rivos latius pandit. Unum tamen caput est et origo una et una mater fecunditatis sucessibus copiosa, illius fetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur. Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est et pudica. Unam domum novit, unius cubiculi sanctitatem casto pudore custodit. Haec nos Deo servat, . . quisque ab ecclesia segregatus adulterae jungitur, a promissis ecclesiae separatur, nec perveniet ad Christi praemia, qui reliquit ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est. Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem . . Qui alibi praeter ecclesiam colligit, Christi ecclesiam spargit. Dicit Dominus: ego et Pater unum sumus (Jon. 10, 30), et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est: et tres unum sunt (1 Jo. 5, 7) . . Hanc unitatem qui non tenet, non tenet Dei legem, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem. Hoc unitatis sacramentum, hoc vinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis ostenditur, quando in evangelio tunica Domini Jesu Christi non dividitur omnino nec scinditur, sed sortientibus de veste Christi, quis Christum potius indueret, integra vestis accipitur et incorrupta atque individua tunica possidetur . . Quis ergo sic sceleratus et perfidus, quis sic discordiae furore vesanus, ut aut credat scindi posse aut audeat scindere unitatem Dei, vestem Domini ecclesiam Christi? Monet ipse in evangelio suo et docet dicens: et erunt unus grex et unus pastor (Jo. 10, 16) . . Unus Deus est et Christus unus et una ecclesia ejus et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata. Scindi unitas non potest nec corpus unum discidio compaginis separari, divulsis laceratione visceribus in frusta discerpi. Quidquid a matrice discesserit, seorsum vivere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit (1, 213—218 231).

Faſt möchte es überflüſſig ſcheinen, dieſen Stellen aus dem einen Büchlein De unitate Ecclesiae weitere ähnlichen Inhalts hinzuzufügen. Dennoch werden wir aus verſchiedenen Briefen des Heiligen noch einige Sätze hervorheben, um zu zeigen,

Digitized by Google

wie dieſe Idee der Einheit durch das ganze Leben des großen Biſchofs ſich hindurchzieht.

Deus unus est et Christus unus et una ecclesia.[1]) Gravat enim me atque constristat, intolerabilis perculsi et et paene prostrati pectoris maestitia perstringit, cum vos illic comperissem contra Dei dispositionem, contra evangelicam legem, contra institutionis catholicae unitatem alium episcopum fieri consensisse i. e. quod nec fas est, nec licet fieri, ecclesiam alteram institui, Christi membra discerpi, dominici gregis animum et corpus unum discissa aemulatione lacerari.[2]) Quod ecclesia una sit, declarat in cantico canticorum spiritus sanctus ex persona Christi dicens: una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae . . Foris autem non esse ecclesiam nec scindi adversum se aut dividi posse, sed inseparabilis atque individuae domus unitatem tenere manifestat scripturae divinae fides, cum de sacramento paschae et agni, qui agnus Christum designabat, scriptum est: in domo una comedetur, non eicietis de domo carnes foras (Exod. 12, 46) . . Et idcirco Dominus insinuans nobis unitatem de divina auctoritate venientem ponit et dicit: ego et pater unum sumus. Ad quam unitatem redigens ecclesiam suam denuo dicit: et erit unus grex et unus pastor (Jo. 10, 30 16[3]). Baptisma unum et spiritus sanctus et una ecclesia a Christo Domino nostro . . fundata.[4])

Dieſer letzte Satz: Eine nur iſt die von Chriſtus dem Herrn geſtiftete Kirche, führt uns zu dem zweiten und wichtigſten Punkt unſerer Unterſuchung, zu der Frage nämlich: Wie dachte ſich denn Cyprian dieſe ſo ſehr betonte Einheit? wodurch ließ er ſie entſtehen und erhalten werden? Denn Einheit in der Vielheit muſs einen Grund haben; nur eine Kraft kann zuſammenhalten. War dieſe Kraft nach der Anſicht Cyprians eine rein innere? beſtand ſie einzig in der Geſinnungsgleichheit, in der Macht der chriſtlichen Liebe, in der Gemeinſamkeit des Glaubens

---

[1]) Ep. 43, 5 (I 594). [2]) Ep. 46, 1 (I 604). [3]) Ep. 69, 2 4 5 (I 750—753). [4]) Ep. 70, 3 (I 769).

Digitized by Google

und Hoffens? Oder aber kam zu diesem innern Princip noch ein äußeres sichtbares hinzu?

Langen gibt auf diese Fragen folgende Antwort: ‚Gegenüber dem Schisma in seiner eigenen und jenem der römischen Gemeinde betont Cyprian mit dem größten Nachdruck die Einheit der Kirche, und sieht sich sogar veranlaßt, eine eigene Schrift über diesen Gegenstand zu verfassen. Aber die Einheit, von welcher er redet, wird nicht dadurch bewirkt, daß die ganze über die Erde zerstreute Kirche ein hierarchisches Oberhaupt besitzt, dem die Bischöfe als Vorsteher der Gesammtkirche unterworfen wären, sondern durch die Vereinigung aller Einzelkirchen in demselben christlichen Geiste, wie er von dem Stifter der Kirche ausgehend, immer weiter, jedoch unverändert und ungetheilt sich verbreitet. Das durch das Band der Eintracht und des Glaubens zusammengehaltene Collegium der Bischöfe ist es, wodurch die Einheit der Kirche dargestellt und erhalten wird .. Jeder Bischof ist für die Verwaltung seiner Kirche Gott allein verantwortlich und hat keinen anderen Hierarchen über sich .. Dem Bischof von Rom erkennt Cyprian keine höheren Befugnisse zu, als jedem andern Mitglied des bischöflichen Collegiums' (aaO. S. 335 ff.). Während hier Rom, als lebendiger Mittelpunkt der Kirche, entschieden geleugnet, und nur beiläufig der Episkopat als Erhalter der Einheit erwähnt wird, fällt das ganze Gewicht auf den christlichen Geist und den Glauben, als die unsichtbaren Bindungsmittel in der Kirche.

Wesentlich anders stellt Harnack den cyprianischen Kirchenbegriff auf[1]). ‚Cyprians Kirchenbegriff — die Nachbildung des politischen Reichsgedankens: ein großer aristokratisch regierter Staat mit einem idealen Haupte — ist das Ergebnis der Kämpfe, welche er durchgemacht hat. Abgeschlossen liegt er daher erst in der Schrift De unitate Ecclesiae und vor Allem in den spätern Briefen vor. Nach Cyprian ist die katholische Kirche, welcher alle die hohen biblischen Weissagungen und Prädicate gelten, die eine Heilsanstalt, außer welcher es kein Heil gibt[2]), und zwar ist sie das nicht nur als Gemeinschaft des rechten apostolischen Glaubens, so daß diese Definition ihren Begriff erschöpfte, sondern sie ist es als einheitlich organisierte Conföderation.

[1]) Lehrbuch der Dogmengesch. (Freibg 1888) I ³ 345 ff. [2]) Ep. 73, 21 (I 795): Quia salus extra ecclesiam non est.

Digitized by Google

Diese Kirche ruht daher ganz und gar auf dem Episkopat, der als die Fortsetzung des apostolischen Amtes, ausgerüstet mit allen Gewalten der Apostel, dieselbe trägt. Die Verbindung der Einzelnen mit der Kirche, und somit mit Christus, kommt hiernach nur durch gehorsamen Anschluss an den Bischof zustande, resp. durch solchen Anschluss allein ist man Glied der Kirche. Es stellt sich aber das Attribut der Einheit der Kirche, welches gleichbedeutend ist mit dem der Wahrheit, weil die Einheit nur durch die Liebe zustande kommt, primär in der Einheit des Episkopats dar; denn dieser ist nach Cyprian von seinem Ursprunge her ein einheitlicher und ist in der Kirche ein einheitlicher geblieben, sofern die Bischöfe von Gott eingesetzt und geleitet werden und in brüderlichem Verkehr und Austausch stehen'. Weiter führt freilich auch Harnack die Einheitsauffassung Cyprians nicht, von einer Anerkennung des römischen Primates durch den carthagischen Bischof will auch er nichts wissen. Fast der gleichen Auffassung begegnen wir in der Protest. theol. Realencyklopädie: ‚Die dermalige Einheit der Kirche beruht nach Cyprian auf dem einen Episkopat, nicht Roms, sondern der Kirche' (3, 414); Cyprian ist ‚der Vertreter des Episkopalsystems' (4, 273).

Es wäre also nach Cyprian die Kirche nicht eine streng organische Einheit, nicht ein Ganzes, in welchem die Theile von einer Centralkraft geeint und gelenkt werden; sondern die von ihm so hochgepriesene Einheit bestände in der Nebenordnung der einzelnen gleichberechtigten Glieder. Nicht Monarchie, sondern Staatenbund wäre etwa das bezeichnende Wort für diese Kirche.

Gewiss sind wir weit davon entfernt, leugnen zu wollen, daß in den Schriften des Heiligen das Bewusstsein von der Hoheit und Macht der bischöflichen Würde kräftigen Ausdruck gefunden. Im Gegentheil, es liegt uns viel daran dies hervorzuheben; denn je mehr die Machtstellung des Einzelbischofs von Cyprian betont wird, um so mehr wird sein Zeugnis für den Universalbischof, für den Primas der Gesammtkirche, an Kraft gewinnen. Sorgfältig werden wir also die hierauf bezüglichen Stellen anführen.

Quam unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? . . Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probe-

Digitized by Google

mus . . Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur . . An esse sibi cum Christo videtur qui adversum sacerdotes (episcopos) Christi facit[1])? Meminisse autem diaconi debent, quoniam apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit; diaconos autem post ascensum Domini in caelos apostoli sibi constituerunt episcopatus sui et ecclesiae ministros. Quod si nos aliquid contra Deum audere possumus qui episcopos facit, possunt et contra nos audere diaconi a quibus fiunt. Et ideo oportet diaconum de quo scribis agere audaciae suae poenitentiam, ut honorem sacerdotis agnoscat, et episcopo praeposito suo plena humilitate satisfacere[2]). Nec putent sibi vitae aut salutis constare rationem, si episcopis et sacerdotibus obtemperare noluerint[3]). Dominus noster, cujus praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro: Ego tibi dico quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam; et tibi dabo claves regni coelorum, et quae ligaveris super terram erunt ligata et in coelis, et quaecunque solveris super terram erunt soluta et in coelis (Matth. 16, 18 s.). Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Cum hoc ita divina lege fundatum sit, miror quosdam audaci temeritate sic mihi scribere voluisse, ut ecclesiae nomine litteras facerent, quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta[4]). Unitas a Domino et per apostolos nobis successoribus tradita[5]). Et cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus[6]). (Christus) dicit ad apostolos ac per hoc ad omnes praepositos qui apo-

---

[1]) De unitate eccl. 5 17 (I 213 226). [2]) Ep. 3, 3 (I 471).
[3]) Ep. 4, 4 (I 476). [4]) Ep. 33, 1 (I 566). [5]) Ep. 45, 3 (I 602).
[6]) Ep. 55, 24 (I 642); cf. ep. 59, 5 (I 672).

Digitized by Google

stolis vicaria ordinatione succedunt: qui audit vos, me audit (Luc. 10, 16) . . Unde enim schismata et haereses obortae sunt et oriuntur? Dum episcopus qui unus est et ecclesiae praeest superba quorundam praesumptione contemnitur et homo dignatione Dei honoratus indignus hominibus judicatur . . Scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse[1]). (Habet) in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus[2]).

Klar und deutlich zeigen diese Stellen, wie sehr Cyprian von der göttlichen Einsetzung des Episkopats durchdrungen war, wie sehr er den Bischof als das Centrum der Einzelgemeinde und den Episkopat als den göttlich berechtigten Vertreter der Gesammtkirche auffasste. Diese Aeußerungen sind der Ausdruck der ganz gleichen Gesinnung, welche er noch in der letzten Stunde seines Lebens in die kurzen, hoheitsvollen Worte kleidete, womit er dem Proconsul Paternus auf die Frage, wer er sei, antwortete: Christianus sum *et episcopus*[3]). Aber Cyprian war ein Bischof, selbst wieder stehend, fußend und wurzelnd auf dem einen gewaltigen Felsen, welchen Christus der Herr als Grundstein seiner Kirche gelegt hatte: Petrus und seine Nachfolger. Hier im Bischof von Rom fand unser Heiliger die einigende Kraft für die Gesammtkirche, auch für den Episkopat.

Wenn irgendwo, so muss diese Anschauung, ist sie überhaupt cyprianisch, in seiner Schrift, ‚von der Einheit der Kirche' zum Ausdruck gelangt sein. Und wirklich finden wir gleich im Eingang dieses Werkchens den Primat Petri und seiner Nachfolger deutlich und entscheidend ausgesprochen.

Diese ‚Schrift enthält die Fundamentallehre von der Kirche und fasst wie in einem Brennpunkt die Strahlen zusammen, wodurch Cyprian in die Nähe und Ferne Licht und Wärme ausgoss und die zertheilten Glieder wieder in die Einheit des kirchlichen Organismus zurückzuführen suchte'[4]).

---

[1]) Ep. 66, 4 5 8 (I 729 730 733). [2]) Ep. 72, 3 (I 778). [3]) Acta proconsul. 1 (II p. CX). [4]) Peters, Cyprian von Carthago S. 259.

Digitized by Google

Zur vollen Würdigung ihrer Bedeutung ist es wichtig festzustellen, an wen die Abhandlung De unitate ecclesiae ursprünglich und zunächst gerichtet war: an Rom oder an Carthago? Cyprian selbst gibt uns darüber Aufschluss. In dem Schreiben an die römischen Bekenner, welches er als Geleitsbrief seiner Schrift de unitate mitgab, heißt es: Quae omnia penitus potestis inspicere lectis libellis, quos *hic* nuper legeram et ad vos quoque legendos pro communi dilectione transmiseram[1]). Man kann also nicht mit der Einrede kommen, Cyprian bringe in dieser Schrift die Stelle über Petrus nur deshalb, weil er an die römische Gemeinde schreibt, deren Einzelbischof ja Petrus war und in seinen Nachfolgern bleibt. Nein, die carthagische Gemeinde, deren Einzelbischof er selbst war, diese weist Cyprian hin auf die Worte des Herrn an Petrus, und zeigt so seiner eigenen Kirche, daß auch sie mit Rom, als dem Mittelpunkt der Einheit, verbunden sein müsse.

Zweck des Schriftchens ist Bekämpfung des Schismas, und dem entsprechend wird ausführlich über die nothwendige Eintracht zwischen Bischof und Gemeinde gehandelt. Diese Ermahnungen an die Einzelkirchen beginnen jedoch erst mit dem achten Capitel; vorher wird die Einheit der Gesammtkirche geschildert, und zwar als Wirkung des Primates Petri und der römischen Bischöfe[2]). Vernehmen wir den Heiligen selbst.

---

[1]) Ep. 54, 4 (I 623). [2]) Trotz der nun folgenden klaren Anerkennung des Primates könnte es, in Erinnerung an die oben angeführten Stellen über die Bischöfe, immerhin auffallend erscheinen, daß der heilige Cyprian die bischöfliche Würde so sehr in den Vordergrund stellt, häufiger auf den Bischof als Princip der Einheit hinweist, als auf den Papst. Allein dies Bedenken verschwindet bei Erwägung des Zweckes, welchen der Heilige bei fast allen seinen Briefen verfolgte: Eintracht und Einigkeit, Warnung vor der Spaltung ist der Grundaccord der meisten und klingt durch alle hindurch. Diesen Zweck aber wirksam zu erreichen, dazu war der kürzeste und sicherste Weg der Hinweis auf den Bischof, die Aufforderung zum Anschluss an ihn, als den gottgewollten Mittelpunkt der Einzelgemeinde. Deshalb wies Cyprian, eine durch und durch praktische Natur, auf diesen kürzesten Weg fort und fort hin. Wenn es heutzutage durchaus nicht auffällig oder bedenklich erscheinen würde, daß ein Bischof irrende und entzweite Glieder einer andern Diöcese eindringlich an ihren Bischof, nicht gleich an den Papst verwiese, daß er die Zusammengehörigkeit mit dem Diöcesanbischof als das Zeichen wahrer Gläubigkeit betonte, warum sollte dann ein Cyprian, welcher dasselbe thut, damit eine Gleichstellung aller

Digitized by Google

Haereses invenit (diabolus) et schismata, quibus subverteret fidem, veritatem corrumperet, scinderet unitatem . . rapit de ipsa ecclesia homines . . Hoc eo fit, fratres dilectissimi, *dum ad veritatis originem non reditur nec caput quaeritur nec magisterii coelestis doctrina servatur.* Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis compendio veritatis. Loquitur Dominus ad Petrum: Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam. Dabo tibi claves regni coelorum: et quae ligaveris super terram erunt ligata et in coelis, et quaecunque solveris super terram erunt soluta et in coelis (Matth. 16, 17 s.). *Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat* et dicat: Sicut misit me pater et ego mitto vos; accipite spiritum sanctum: si cujus remiseritis peccata, remittentur illi, si cujus tenueritis, tenebuntur, *tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit.* Hoc erant utique et caeteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur. . Quam ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renititur et resistit, in ecclesia se esse confidit? . . Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus.[1])

Wer nichts davon weiſs, daß Cyprian von den Gegnern des römiſchen Primates als Bundesgenoſſe beanſprucht wird, der muſs beim Leſen dieſer Stelle zur Ueberzeugung gelangen, daß

Biſchöfe und eine Unabhängigkeitserklärung vom römiſchen Stuhl ausſprechen? Allein ſolche Auffaſſungen gehören nun einmal in das Syſtem gewiſſer Leute: Thatſachen, welche hundertmal in der Gegenwart vorkommen und in ihrer Erklärung nicht die geringſte Schwierigkeit bieten, werden, ſobald ſie dem Urchriſtenthum angehören, zu ‚unwiderleglichen' Beweiſen gegen ‚die römiſche Anmaſſung'.

[1]) De unitate eccl. 3—5 (I 211—213).

Digitized by Google

ihr Verfasser in klaren, unmissverständlichen Worten dem Apostel Petrus und seinen Nachfolgern den Primat in der Kirche Christi zuspricht, daß er die römischen Bischöfe als Mittelpunkt und Wirkursache der kirchlichen Einheit erklärt. Es könnte deshalb überflüssig erscheinen, diese Worte noch zu erläutern. Doch durch die vielen und weitläufigen Erklärungsversuche auf gegnerischer Seite ist ihr klarer Sinn getrübt worden. Eine kurze, sachgemäße Umschreibung mag deshalb folgen.

Häresien und Schismen sind Uneinigkeit, die Kirche Christi aber ist Eine. Wie gelingt es also dem Teufel, Häresien in ihr zu erzeugen? Nur dadurch, daß man es vernachlässigt, auf den Ursprung der Wahrheit zurückzugehen, daß man es versäumt, die Quelle aufzusuchen, aus welcher diese Einheit geflossen ist und noch fliesst, daß man sich nicht an die Lehre des göttlichen Lehrmeisters hält, daß man sich nicht an dasjenige Wort des Herrn erinnert, durch welches, wie durch kein anderes die Einheit der Kirche ausgedrückt wird, welches die ganze Lehre über diese Einheit kurz und klar zusammenfaßt, und so ein compendium veritatis ist. Und welches ist denn dieses Wort, dessen Anführung Cyprian so nachdrucksvoll einleitet? Es ist die großartige Verheißung an den einen Petrus, daß auf ihm, als auf ihrem Fundamente die Kirche ruhen werde.

Daß durch die Worte: Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, dem Petrus ein ganz besonderer Vorrang verliehen worden ist, wird auch von der Mehrzahl protestantischer Exegeten zugegeben. ‚Diese Worte sind ewig entscheidend für den Primat des hl. Petrus. Es gehörte die ganze Verblendung des Parteigeistes dazu, das Beweisende dieser Worte zu verkennen, oder den Worten einen andern als diesen Sinn beizulegen'[1]). ‚Ohne Zweifel wird hier dem Petrus der Primat unter den Aposteln zuerkannt'[2]). Freilich legt die protestantische Exegese nachdrücklich Verwahrung ein ‚gegen die römischen Consequenzen aus dieser Stelle, da Jesus weder Nachfolger des Petrus im Auge hatte, noch die Päpste solche Nachfolger sind.'[3])

Auch Cyprian erkannte also zweifelsohne in diesen Worten den ausgesprochenen Vorrang Petri, und die Frage ist nur die:

---

[1]) Schelling, Philosophie der Offenb. II 301. [2]) A. W. Meyer, Commentar zum Matthäus-Evang.[6] S. 354. [3]) Ebd.

Digitized by Google

verwahrte auch er sich gegen ‚die römischen Consequenzen', oder hat er diese Consequenzen gezogen? Das Letztere ist ganz unleugbar der Fall.

Als Cyprian die eben angeführte Stelle niederschrieb, war Petrus längst nicht mehr, und jeder nur ihm persönlich verliehene Vorrang war mit seinem Träger schon seit fast zwei Jahrhunderten ins Grab gesunken. Und doch beruft sich Cyprian, um die zu seiner Zeit bestehende Kirche zur Einheit zu ermahnen, auf jenen einst dem Petrus verliehenen Vorrang. Mit Nachdruck weist er seine christlichen Zeitgenossen auf das dem Petrus verliehene Vorrecht hin, damit sie durch die Erwägung desselben erkenneten, wodurch Christus in seiner Kirche die Einheit grundgelegt und wodurch er diese Einheit erhalten wissen wollte. Dies konnte aber Cyprian nur in der Ueberzeugung, daß jene Kraft und Gewalt, welche einst dem Petrus verliehen und durch welche Petrus zum Fundament, d. h. zum Einigungspunkt der Kirche gemacht worden war, auch jetzt noch lebe und sich bethätige, und zwar in den Nachfolgern Petri, in den römischen Bischöfen.[1])

Was Cyprian hier ex professo vom Primate lehrt, das findet sich in kürzerer Form sehr oft in seinen Schriften wieder, zB. Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et *cathedra una super Petrum Domini voce fundata.*[2]) Loquitur illic *Petrus, super quem aedificata fuerat ecclesia.*[3]) *Petrus* tamen *super quem aedificata ab eodem Domino fuerat ecclesia.*[4])

---

[1]) Sehr leicht macht sich die Sache Prof. Harnack. Zunächst findet sich die Stelle aus dem Buche de unit. in der ganzen ‚Dogmengesch.' nirgendwo vollständig und im Zusammenhange behandelt. Dann aber, was immer Matth. 16, 18 ff. sei es in sich, sei es nach der Auffassung Cyprians auch bedeuten mag, hat für Harnack absolut keinen Wert; denn ‚Matth. 16, 18 ff. und Matth. 18, 17 ff. gehören erst dem zweiten Jahrhundert an' (aaO. S. 69). Alle griechischen Codices, alle alten Bibelübersetzungen, die Itala an der Spitze, enthalten diese Stelle (Matth. 16, 18 ff.), die ältesten Väter citieren sie ohne den mindesten Zweifel, Harnack selbst hat erst kürzlich nachgewiesen, daß Papst Victor I (190—200) sich gerade auf diese Stelle beruft — alles vergebens, die Stelle ist unecht. Welche kritischen objectiven Grundsätze über Echtheit oder Unechtheit bleiben bei solchem Verfahren noch bestehen? [2]) Ep. 43, 5 (I 594). [3]) Ep. 66, 8 (I 732). [4]) Ep. 59, 7 (I 674).

Digitized by Google

Die folgende Stelle kommt an Klarheit und Bedeutung jener aus der Schrift de unitate faſt gleich: Quibus (scil. schismaticis Carthagine) etiam satis non fuit ab evangelio recessisse, spem lapsis satisfactionis et paenitentiae sustulisse, fraudibus involutos vel adulteriis commaculatos vel sacrificiorum funesta contagione pollutos, ne Deum rogarent, ne in ecclesia exomologesin criminum facerent, ab omni et sensu et fructu paenitentiae removisse, foris sibi extra ecclesiam et contra ecclesiam constituisse conventiculum perditae factionis . . post ista adhuc insuper pseudoepiscopo sibi ab haereticis constituto *navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est*, litteras ferre etc.[1])

Man beachte hier die Steigerung im Ausdruck. Alle Arten von Verbrechen werden aufgezählt, ſelbſt die Zerſtörung der dem Heiligen ſo beſonders theueren Einheit, aber dieſes alles verſchwindet gleichſam gegenüber dem verwegenen Verſuch, Schutz zu ſuchen für ihre ſchismatiſchen Beſtrebungen in Rom, wo ſich die Hauptkirche, der Lehrſtuhl Petri, der Mittelpunkt der biſchöflichen Einheit befindet. Es ſcheint, als ob Cyprian nach dem paſſendſten Ausdrucke ringe, um das Anſehen und die Würde der römiſchen Kirche gehörig hervorzuheben. Sie iſt ihm die Hauptkirche, d. h. jene Kirche, welcher unter allen der Vorrang gebührt, jene Kirche, welcher ſchon hundert Jahre früher der hl. Irenäus die potentior principalitas zugeſchrieben hatte; ihr Biſchofsſitz iſt ihm der Lehrſtuhl Petri, über welchen der Herr ſeine Kirche erbaut hat, und, damit die Bedeutung dieſes Vorzugs ja recht hervortrete, fügt er ſofort bei, daß von dort aus die biſchöfliche Einheit ihren Urſprung genommen habe, und weil dieſe Einheit noch beſtehe, auch von dort aus ihre Feſtigkeit fort und fort erhalte.

Accepi primas litteras tuas, frater carissime, concordiam collegii sacerdotalis firmiter optinentes et catholicae ecclesiae cohaerentes, quibus significasti cum Novatiano (dem römiſchen Gegenbiſchof des Cornelius) te non communicare, sed sequi consilium nostrum et cum Cornelio coepiscopo nostro unum tenere consensum. Scripsisti etiam, ut exemplum earundem litterarum ad Cor-

[1]) Ep. 59, 14 (I 683).

Digitized by Google

nelium collegam nostrum transmitterem, ut deposita omni sollicitudine jam sciret, *te secum, hoc est cum catholica ecclesia communicare* . . Factus est autem Cornelius episcopus . . *cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret*[1]). Petrus quem primum Dominus elegit, *et super quem aedificavit ecclesiam suam.*[2]) Nam Petro primum Dominus, *super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit*, potestatem istam dedit, ut id solveretur quod ille solvisset.[3]) Una ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata.[4]) (Romana ecclesia) ecclesiae catholicae matrix et radix . . Communicatio tua (scil. Romani episcopi) id est catholicae ecclesiae unitas pariter et caritas.[5])

Fassen wir das über die Hauptstelle der Schrift de unitate ecclesiae Gesagte zusammen, so ergibt sich folgendes. Auf Grund der Worte Christi (Matth. 16, 18 ff.) ist Petrus und sein Nachfolger das Fundament, auf welches der Herr seine Kirche erbaut hat, es müssen also auch die römischen Bischöfe jene Eigenschaften für die Kirche besitzen, welche das Fundament inbezug auf ein Gebäude besitzt. Nun aber erhält durch das Fundament das ganze Gebäude Einheit, Festigkeit und Bestand, also erhält auch die ganze Kirche durch ihr Fundament, Petrus und seine Nachfolger, Einheit, Festigkeit und Bestand.

Allein, wie stimmen mit dieser Erklärung die Worte Cyprians überein, nach welchen alle übrigen Apostel gleiche Gewalt und gleiches Ansehen mit Petrus besitzen? Apostolis omnibus parem potestatem tribuit (Dominus) . . hoc erant utique et caeteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis. Der Zusammenhang, in welchem diese Worte stehen, löst die Schwierigkeit sehr einfach: Cyprian erkennt in Petrus und zwar in ihm allein das Fundament der Gesammtkirche, also kann die Gleichstellung der übrigen Apostel mit Petrus nicht eine absolute sein. Was auch immer an Ansehen und Macht ihnen und dem Petrus in gleichem Grade zuertheilt wird, stets behält letzterer noch darüber hinaus den Vor-

[1]) Ep. 55, 1 8 (I 624 629 s.). [2]) Ep. 71, 3 (I 773). [3]) Ep. 73, 7 (I 783). [4]) Ep. 70, 3 (I 769). [5]) Ep. 48, 3 (I 607).

Digitized by Google

rang, das Fundament der Kirche zu sein, mit allem, was sich folgerichtig daran knüpft.

Ferner gründet Cyprian diese Gleichstellung auf das Wort des Herrn: Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich auch euch . . Empfanget den hl. Geist; welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben usw. (Joh. 20, 21—23), und in diesem Ausspruche ist freilich eine Gleichstellung aller Apostel ausgedrückt; denn die Stelle enthält nichts anderes als die apostolische Sendung und die Macht der Sündenvergebung. Diese Sendung und diese Macht ist aber allen Aposteln gemeinsam. So wenig also Christus der Herr selbst durch diese Worte widerrufen wollte und konnte, was er zeitlich früher dem Petrus allein verliehen hatte: Du bist Petrus usw., ebensowenig wollte und konnte Cyprian durch seine Worte dasjenige aufheben, was er unmittelbar vorher und nachher dem Petrus allein zuerkannt hatte. Ueberdies fügt Cyprian beiden Sätzen, welche von der Gleichstellung der Apostel handeln, die nöthige Beschränkung hinzu: Tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem *ab uno incipientem* sua auctoritate disposuit . . sed exordium ab unitate proficiscitur.

Nachdem Cyprian auf diese Weise in kurzen aber scharfen und klaren Zügen den Ursprung und das Wesen der kirchlichen Einheit gezeichnet, nachdem er mit den Worten Christi das lebendige Fundament für die Gesammtkirche gelegt hat, zeigt er im nächstfolgenden Satz, wie sich hierzu die Einzelkirchen zu verhalten haben: Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus. Also nur durch den Anschluss an Rom, dadurch daß der Einzelbischof auf dem gemeinsamen Fundament der Kirche steht, vermag sich der Episkopat einig und ungetheilt zu erhalten. Wir haben hier in der That, wie Harnack sagt (aaO. S. 345), einen großen aristokratisch regierten Staat, aber nicht mit einem idealen, sondern mit einem r e a l e n H a u p t, und dieses Haupt ist der Bischof von Rom, der Papst.

So einfach und natürlich sich bei Cyprian alles entwickelt, wenn man Rom und seinen Bischof als den Mittelpunkt der Kirche betrachtet, ebenso gekünstelt wird jeder Auslegungsversuch,

Digitized by Google

welcher diese Anschauung aus den cyprianischen Schriften zu entfernen sucht.

‚Es ist', schreibt Langen, ‚ein stehender Gedanke bei Cyprian Christus habe auf Petrus allein die Kirche gebaut, um auszudrücken, daß er nur eine, nicht mehrere Kirchen errichte. Er will sagen, hätte Christus mehrere Personen, etwa alle Apostel zu Fundamenten, zu ersten Steinen gemacht, so gäbe es ebenso viele verschiedene Gebäude, Kirchen, nebeneinander. Nun aber hat er dadurch, daß er nur Petrus zum Fundament, zum ersten Stein machte, gezeigt, daß er blos eine Kirche wolle. Hiermit wird Petrus keine höhere Befugnis in der Kirche zugesprochen als den übrigen Aposteln, vielmehr erklärt Cyprian ausdrücklich dort, wo er seinen Gedanken am ausführlichsten entwickelt, daß die übrigen Apostel dasselbe gewesen, wie Petrus, ausgerüstet mit der gleichen Theilnahme an Ehre und Macht. Aber Christus, sagt er, habe mit ihm zuerst angefangen, um zu zeigen, daß es nur eine Kirche geben könne . . Mit anderen Worten: mit Petrus hat die Kirche ihren Anfang genommen, er ist der lebendige Beweis ihrer Einheit, oder um eine bei Cyprian freilich nicht vorkommende Analogie zu gebrauchen: Wie die Existenz eines ersten Menschenpaares für die Einheit des Menschengeschlechtes beweisend ist, so die Gründung der Kirche auf Petrus allein für die Einheit der Kirche' (aaO. S. 338).

Nehmen wir gleich die an letzter Stelle gebrachte ‚Analogie'. Was versteht man den eigentlich unter der Einheit des Menschengeschlechtes? Doch wohl nur die specifische Einheit der Natur und des Ursprungs, d. h. so viele selbständige Staaten, Familien usw. in unabhängigem Nebeneinander auf der Erde auch bestehen, sie alle haben die von Adam und Eva fortgepflanzte, gemeinsame Menschennatur. Hiernach hätte also Christus der Herr nicht eine Kirche gründen wollen, sondern viele nebeneinander bestehende, welche mit der zeitlich ersten, in Petrus gegründeten, als dieser zeitlich nachfolgend, dieselbe Natur besäßen. Damit geräth aber Langen mit sich selbst in Widerspruch, indem er nur wenige Zeilen vor dieser ‚Analogie' schreibt: ‚Christus habe auf Petrus allein die Kirche gebaut, um auszudrücken, daß er nur eine, nicht mehrere Kirchen errichte'.

Wie wenig dieser verwaschene Einheitsbegriff gemein hat mit der cyprianischen Auffassung von der Kirche, bedarf übrigens kaum

Digitized by Google

der Erwähnung. Wenn Cyprian die Einheit der Kirche erwähnt, so spricht er immer von einem noch fortbestehenden Fundament, auf welchem die Kirche ruht, durch welches eben diese Einheit nicht nur dargestellt, sondern auch bewirkt wird. Dieses Fundament ist ihm Petrus, weil der Herr zu diesem gesprochen hatte: Du bist der Fels, auf welchen ich meine Kirche erbauen werde. Der Gedanke, Petrus sei deshalb das Fundament, weil er zeitlich der Erstberufene war, ist bei Cyprian auch nicht in der leisesten Andeutung vorhanden; kann nicht vorhanden sein, da er dem Bericht der Evangelien widerspricht, nach welchen nicht Petrus, sondern Andreas der Erstberufene ist.

Wollte Langen eine Analogie für den Kirchenbegriff Cyprians bringen, so hätte er sich an jene Analogien halten sollen, welche der carthagische Bischof selbst gebraucht. In unmittelbarem Anschluss an die Stelle über Petrus, als das Fundament der Kirche, schildert der Heilige durch folgende Bilder die kirchliche Einheit: Ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur, quomodo solis multi radii sed lumen unum, et rami arboris multi sed robur unum tenaci radice fundatum, et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine. Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit, ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit, a fonte praecide rivum, praecisus arescit. Sic et ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit, *unum tamen lumen est* quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur; ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter rivos latius pandit, *unum tamen caput est et origo una et una mater fecunditatis successibus copiosa*[1]). Diese Analogien beweisen klar und deutlich, daß für Cyprian die kirchliche Einheit nicht ein unorganisches Nebeneinander, oder ein zeitliches Nacheinander ist, sondern eine organische Ausgestaltung, eine lebendige Vielheit, welche ihre Triebkraft empfängt von der einen beständig strahlenden Sonne, von der einen beständig treibenden Wurzel, von der einen beständig strömenden Quelle, von dem einen be-

[1]) De unitate eccl. 5 (I 214).

Digitized by Google

ständig leitenden Haupt, von der einen beständig fruchtbaren Mutter. Wer aber diese Sonne, diese Wurzel, diese Quelle, dieses Haupt, diese Mutter ist, kann nicht zweifelhaft sein, Cyprian sagt es uns selbst im Briefe an den Papst Cornelius: Nos scimus hortatos esse, ut ecclesiae catholicae *matricem et radicem* (scil. *romanam* ecclesiam) agnoscerent ac tenerent . . ut te (Corneli) universi collegae nostri et communicationem tuam id est catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent firmiter ac tenerent[1]).

In ganz anderer Weise als Langen nimmt Ritschl zu der Auffassung Cyprians Stellung: ‚Eine weitere Ausführung und Begründung erhielt der Gedanke von der Einheit der Kirche in der Schrift de unitate ecclesiae. Zunächst wird in Cap. 4 aus der Voraussetzung, daß es nothwendig nur eine Kirche geben könne, der Schritt Christi erklärt, diese auf Petrus zu gründen. Gewiss haben die anderen Apostel gleiche Ehre und Rechte, wie Petrus, aber auf diesem musste die Kirche aufgerichtet werden, um durch die Einheit des Ursprungs in einem Apostel ihr Wesen als Einheit darzuthun. Freilich fehlt in dieser Darstellung die direkte Beziehung der Kircheneinheit auch auf die Nachfolger Petri. Aber diese liegt darin eingeschlossen, daß die Stellung Petri mit der der anderen Apostel auseinandergesetzt wird. Wie nämlich als Nachfolger dieser für Cyprian die Bischöfe überhaupt das Recht der Kirchenregierung haben, . . so ist wegen dieses Zusammenhangs Petrus nicht ohne Beziehung auf seine Nachfolger genannt, als welche nach ep. 43, 5; 55, 8 die römischen Bischöfe gelten‘ (aaO. S. 93 94). Ritschl findet also wirklich im cyprianischen Kirchenbegriff Petrus und seine Nachfolger als Mittelpunkt der Einheit. Allein mit aller Schärfe wendet er sich gegen diese Auffassung: ‚Wenn wir nämlich in der Einheit der Kirche, wie Cyprian dieselbe entwickelt hat, denjenigen Begriff sehen, der das ganze christliche Leben umspannen, diejenige Form erblicken müssen, in welche der aus der hl. Schrift zu erhebende Inhalt des göttlichen Gesetzes gegossen werden sollte, so ist die Begründung derselben im Vergleich zu diesem Zwecke unzureichend. Warum ist denn gerade der Ausspruch des Herrn Matth. 16, 18 ff. das compendium veritatis? Den Beweis hierfür ist Cyprian schuldig geblieben. Ist die Einheit der Kirche auf ein Herrenwort ge-

[1]) Ep. 48, 3 (I 607).

Digitized by Google

gründet, ist sie auch noch durch andere Aussprüche in der hl. Schrift bezeugt, so sind alle diese Stellen, wenn wir Cyprians Redeweise folgen, nur einzelne praecepta Christi, welche gleichen Wert haben mit den übrigen Forderungen der hl. Schrift. Woher ist das Recht genommen, jenem einen Gebote der Einheit der Kirche nicht nur alle Einzelvorschriften unterzuordnen, sondern das ganze Gesetz und damit den Glauben und die Liebe, Größen, welche auch für Cyprian einen grundlegenden Wert haben, und ihrer Art nach höhere Begriffe sind als die Einzelgebote, zu denen das der Einheit der Kirche gehört? Und wie verhält sich die Behauptung von der Einheit der Kirche dem Gebote der Liebe gegenüber, welches Cyprian selbst als das oberste bezeichnet?' (aaO. S. 105 106).

Wir erwidern: Der Ausspruch des Herrn Matth. 16, 18 ff. ist deshalb das compendium veritatis, weil in ihm der Herr die für seine Kirche gewollte Einheit in prägnantester Kürze zum Ausdruck bringt; in Worten, welche nicht etwa irgendwelche Einheit für die Kirche bestimmen, sondern eine Einheit ähnlich der eines Gebäudes, das auf einem Fundamente ruht. Ein derartiger Ausspruch wird mit Recht ein *compendium* veritatis genannt, da er compendiös den ganzen Begriff der Einheit enthält. Hierfür aber von Cyprian einen Beweis zu verlangen, geht doch nicht an. Denn nicht Cyprian construierte den Einheitsbegriff der Kirche, sondern er fand ihn vor, klar gezeichnet in den Worten des göttlichen Baumeisters der Kirche. Und so liegt der Beweis, daß dieser Ausspruch Christi ein compendium veritatis sei, eben in dem Wortlaut dieses Ausspruches selbst. Diese Worte sind der Ausdruck des gesetzgeberischen souveränen Willens Christi. ‚Das Recht ferner jenem einen Gebote der Einheit der Kirche alle anderen Einzelvorschriften unterzuordnen', ist das gebieterische Recht des logischen Denkens, nach welchem der ausgesprochene Grundgedanke, die Grundidee einer Einrichtung den Maßstab abgeben muss für die Beurtheilung und Auffassung aller weiteren, auf dieselbe Einrichtung sich beziehenden Einzelvorschriften. Nun aber enthält Matth. 16, 18 ff. die Grundidee, den Grundriss der von Christus gewollten kirchlichen Einheit, also sind alle anderen Einzelvorschriften diesem Ausspruch unterzuordnen. Das Gebot der Liebe, welches Cyprian selbst als das oberste bezeichnet, verhält sich dieser Einheit der Kirche gegenüber wie das Innere zum

Digitized by Google

Aeußeren. Die Worte bei Matth. 16, 18 ff. geben die äußere Form für die kirchliche Einheit, sind die Verfassungsurkunde für das Reich Christi auf Erden, in diesem Reiche aber herrscht als oberstes Gesetz die Liebe.

Fassen wir aus dem vorhergehenden die Lehre Cyprians von der Kirche zusammen, so ergibt sich folgendes. Die Kirche Christi ist nur eine, ein festgeschlossenes, organisches Ganzes bildend. Diese Einheit stellt sich zunächst dar in dem einen Episkopat, welcher auf göttlicher Einsetzung beruht. Fundament, Mittelpunkt, Schlußstein und somit Träger, Erhalter, Auswirker dieser Einheit ist Petrus in seinen Nachfolgern, den römischen Päpsten.

Zur Bestätigung dieser von Cyprian als biblisch klar erkannten und ebenso klar zum Ausdruck gebrachten Lehre vom römischen Primat lassen wir einige weitere Aeußerungen des Heiligen folgen, welche zeigen, daß sein Handeln seiner Lehre entspricht. Es finden sich nämlich in den Briefen Cyprians eigentliche Rechenschaftsberichte, welche der afrikanische Primas, sei es für sich allein, sei es für seine ganze Kirchenprovinz nach Rom, ‚an den Stuhl Petri', ‚das Fundament der Kirche', ‚den Mittelpunkt der bischöflichen Einheit' sandte.

Quoniam conperi, fratres carissimi, minus simpliciter et minus fideliter vobis renuntiari quae hic a nobis et gesta sunt et geruntur, *necessarium duxi* has ad vos litteras facere, quibus vobis actus nostri et disciplinae et diligentiae *ratio redderetur* . . Et quid egerim loquuntur vobis epistulae pro temporibus emissae numero tredecim, quas ad vos transmisi. Dann folgt eine ausführliche Darlegung seines Verhaltens während der Decischen Verfolgung und gegenüber den lapsis. Der Schluß ist wiederum sehr bezeichnend: Nec in hoc legem dedi aut me auctorem temere constitui; sed cum videretur et honor martyribus habendus et eorum, qui omnia turbare cupiebant, impetus comprimendus, *et praeterea vestra scripta legissem quae ad clerum nostrum per Crementium hypodiaconum nuper feceratis . . standum putavi et cum vestra sententia, ne actus noster qui adunatus esse et consentire circa omnia debet in aliquo discreparet.* Plane ceterorum causas quamvis libello a

Digitized by Google

martyribus accepto differri mandavi et in nostram praesentiam reservari, ut cum pace a Domino nobis data plures praepositi convenire in unum coeperimus, *communicato etiam vobiscum consilio* disponere singula vel reformare possimus.[1])

Allerdings ist dies Schreiben nicht an den römischen Bischof, sondern während der Sedisvacanz nach dem Tode Fabians an den römischen Klerus gerichtet; aber seine Bedeutung wird dadurch nur erhöht. Fühlt sich nämlich ein Cyprian verpflichtet (necessarium duxi), auch bei erledigtem Stuhl einer Kirche Rechenschaft abzulegen, so kann der Grund hiervon nur darin liegen, daß diese Kirche ein Recht auf Rechenschaftsablage hat. Da aber unserm Heiligen, wie wir gesehen haben, der Bischof alles in einer Kirche ist, so läßt sich solch ein Recht nur zurückführen auf die hervorragende Stellung ihres Bischofs, beziehungsweise ihres bischöflichen Stuhles.

Factis ad vos litteris, fratres carissimi, *quibus actus noster expositus et disciplinae ac diligentiae quantulaecunque ratio declarata est,* aliud accessit, quod nec ipsum latere vos debuit. Hieran schließt sich der Bericht über die Verirrung eines gewissen Lucianus: de quibus quales ad clerum litteras fecerim, exemplum vobis misi. Sed et quid mihi Caldonius . . scripserit, quidque ego ei rescripserim, utrumque ad vos legendum transmisi. Exempla quoque epistulae Celerini . . item quid Lucianus ei rescripserit, misi vobis, ut sciretis elaborare circa omnia diligentiam nostram . . Opportune vero supervenerunt litterae vestrae quas accepi ad clerum factas . . in quibus evangelii plenus vigor et disciplina robusta legis dominicae continetur. Laborantes hic nos . . multum sermo vester adjuvit, ut divinitus compendium fieret, et prius quam venirent ad vos litterae quas vobis proxime misi, declararetis nobis, quod secundum evangelii legem stet nobiscum fortiter atque unanimiter etiam vestra sententia.[2]) Aus letzteren Sätzen erhellt nicht nur Cyprians Auffassung von der centralen Stellung und Macht Roms, sondern, wie auch Rom selbst diese Stellung und Macht bethätigte.

---

[1]) Ep. 20, 1 3 (I 527—529). [2]) Ep. 27, 1 3 4 (I 540—544).

Digitized by Google

Et dilectio communis *et ratio exposcit*, fratres carissimi, *nihil conscientiae vestrae subtrahere de his quae apud nos geruntur.*[1])

Ein anderes hierher gehöriges Ereignis ist die durch ein Schreiben Cyprians veranlaßte und von Papst Stephan bewirkte Absetzung des Bischofs Marcian von Arles.

Marcian hatte sich dem novatianischen Schisma angeschlossen. Um diesem Aergernis wirksam zu steuern, wandten sich Faustinus von Lyon und die übrigen gallischen Bischöfe gleichzeitig nach Rom und Carthago. Papst Stephan scheint aus unbekannten Gründen mit thatkräftiger Hülfe gezögert zu haben. Infolge dessen ergieng aus Gallien ein zweites Schreiben nach Carthago. Dennoch griff Cyprian nicht selbst ein, sondern forderte Stephan zum Einschreiten auf: Quapropter facere te oportet plenissimas litteras ad coepiscopos nostros in Gallia constitutos, ne ultra Marcianum pervicacem et superbum . . collegio nostro insultare patiantur . . Dirigantur in provinciam et ad plebem Arelate consistentem a te litterae, quibus abstento Marciano alius in loco ejus substituatur et grex Christi, qui in hodiernum ab illo dissipatus et vulneratus contemnitur, colligatur.[2])

Wenn wir diese an einen römischen Bischof gerichtete Aufforderung Cyprians, einen andern Bischof abzusetzen, vergleichen mit seiner allgemeinen Auffassung von der Stellung eben dieses Bischofs, so sind wir allerdings berechtigt, auch hierin eine thatsächliche Bestätigung dieser theoretischen Auffassung zu erblicken. Allein es darf dabei nicht verschwiegen werden, daß Cyprian seine Forderung Stephan gegenüber nicht begründet mit dem Hinweis auf dessen päpstliches Oberhoheitsrecht, sondern als Grund für ein solches Einschreiten nur angibt, daß Stephan mit seinem Bischofssitz der bedrohten Kirche von Arles örtlich näher liege.[3]) Wenn somit Peters schreibt (aaO. S. 479): ‚Es kann nicht geleugnet werden, daß Cyprian hier dem Nachfolger Petri die ordentliche und unmittelbare Jurisdiction über auswärtige Diöcesen, mithin auch über die ganze Kirche einräumt und zuerkennt', so ist das in der That nicht richtig. Nicht die Thatsache selbst, und

[1]) Ep. 35 (I 571); cf. epp. 48 51 52. [2]) Ep. 68, 2 3 (I 744 s.). [3]) L. c. n. 3 (p. 746).

Digitized by Google

noch weniger ihre ausgesprochene Begründung liefert uns den Beweis einer päpstlichen Universaljurisdiction, sondern nur durch den Vergleich dieser Handlung Cyprians mit seiner sonstigen Lehre über den römischen Bischof gewinnen wir auch in diesem Vorgang eine bestätigende Anerkennung des päpstlichen Primates.[1])

---

[1]) Ritschl (S. 230) macht mit Bezug auf die Vorgänge in Arles folgende Bemerkung: ‚Cyprian stellt Stephan anheim, eine Neuwahl in Arles vornehmen zu lassen, wohl weil dieser Gallien näher war als er, und weil die römischen Bischöfe das allgemeine Vorurtheil für sich hatten, daß sie überall für die Ordnung in der ganzen Kirche aufkommen müssten'. Der Verfasser hätte sein eigenes Vorurtheil und das seiner Gesinnungsgenossen nicht drastischer zum Ausdruck bringen können. Das Vorurtheil nämlich, daß über die Stellung des römischen Bischofs in der Kirche nur er und seine Gesinnungsgenossen das Richtige erkannt haben, die alte Kirche aber, eben weil sie dem römischen Bischof die Sorge für die ganze Kirche übertrug, in Vorurtheilen über die Stellung dieses Bischofs befangen war. Freilich bei solchen Vorurtheilen wird auch die sorgfältigste Durchforschung des christlichen Alterthums Nichtkatholiken niemals zur Anerkennung des objectiven Thatbestandes führen. Wirklich komisch klingt deshalb, was Leimbach schreibt (Prot. theol. RE² 3, 414): ‚Im wesentlichen rechtgläubig, auch nach evangelischen Begriffen, zeigt Cyprian jedoch die Keime der Opfertheorie in der Lehre vom Abendmahl und der Verdienstlichkeit der Werke in seinen ascetischen Schriften'. Will man so die Rechtgläubigkeit des christlichen Alterthums nach den eigenen Anschauungen beurtheilen, und nicht umgekehrt die eigene Rechtgläubigkeit prüfen an dem Zeugnis des christlichen Alterthums, dann kömmt man schließlich dazu, auch unsern Herrn und Heiland nur mehr ‚im wesentlichen' rechtgläubig zu finden. — Mehr als naiv ist die Ansicht Langens über den Vorgang von Arles (S. 317): ‚Wenn Cyprian sagt: dirigantur a te litterae usw., so fordert er damit natürlich Stephan nicht auf, einen neuen Bischof von Arles zu ernennen — denn das wäre in jener Zeit unerhört gewesen — sondern die gallischen Bischöfe zu veranlassen, daß ein neuer gewählt werde'. — Also, weil für jene Zeit ‚unerhört', d. h. weil hier möglicher Weise der erste Fall einer durch den Papst vollzogenen Bischofsabsetzung vorliegt, deshalb ist diese Thatsache auch nicht wirklich. Nach dieser Logik wäre eine Bischofsabsetzung durch den Papst noch nie vorgekommen, ja könnte überhaupt niemals vorkommen. Denn ein zweiter, dritter, vierter usw. Fall verlangt doch nothwendig einen vorausgehenden ersten Fall; dieser aber ist, eben weil der erste, für die betreffende Zeit stets ‚unerhört' und somit unmöglich! — Auf Cyprians Verhalten in Angelegenheit der Bischöfe Basilides von Leon-Astorga und Martialis von Merida näher einzugehen und zu zeigen, daß der Heilige sich hierbei durchaus nicht im Widerspruch mit dem römischen Primat gesetzt hat, ist unnöthig. Er sagt zu klar und deutlich, nur deshalb könne die gültig erfolgte Absetzung der genannten Bischöfe und die ebenso gültig vor-

Digitized by Google

Eine Thatsache, oder besser eine Reihe von Thatsachen, aus dem Leben Cyprians könnte man jedoch gegen die hier vertretene Auffassung seiner Lehre von der römischen Primatial-Gewalt geltend machen: Die Vorgänge während des Ketzertaufstreites. In aller Kürze werden wir deshalb die wesentlichsten Punkte in diesem Streite, welcher den Lebensabend des großen Bischofs umwölkte, klarstellen.

Unsere These lautet: auch in dieser schweren Zeit ist Cyprian in seinen Handlungen seiner Lehre getreu geblieben, oder wenigstens, keines der uns überlieferten Ereignisse, und keine seiner auf uns gekommenen Aeußerungen gestatten einen sichern Schluss auf das Gegentheil.

Der erste Brief, aus welchem vielleicht hervorgeht, daß Cyprian seine Ansicht über die Ketzertaufe festhielt, trotz der ihm bekannt gewordenen entgegengesetzten Meinungsäußerung des römischen Bischofs Stephan, ist der Brief an Quintus, Bischof von Aggya in Mauretanien.[1]) Allein nicht die mindeste Andeutung liegt vor, daß Rom schon an diesem Zeitpunkt autoritativ gesprochen habe. Hätte Cyprian damals schon es mit einem Entscheid Stephans zu thun gehabt, des unbestreitbar mächtigsten Bischofs der Kirche, so ist es ganz gewiss, daß er einen solchen Entscheid nicht abgethan hätte nur wie im vorübergehen, mit dem gelegentlichen Hinweis auf das Verhalten Petri zu Antiochia Paulus gegenüber. Ja, der Verlauf der nach diesem Briefe abgehaltenen Synode zu Carthago (Frühjahr 256) zeigt augenscheinlich, daß einstweilen noch kein, um uns so auszudrücken, officielles Zerwürfnis zwischen Carthago und Rom bestand. In einem ehrfurchtsvollen Schreiben übermittelt nämlich Cyprian, als

---

genommene Einsetzung des Sabinus und Felix durch Papst Stephans Entscheidung nicht mehr rückgängig gemacht werden (rescindere), weil Stephan durch Basilides über den wahren Sachverhalt getäuscht worden sei (Ep. 67, 5). Wenn also Langen schreibt (S. 316): ‚Bemerkenswert bei diesen Vorgängen ist die Bestimmtheit, mit welcher Cyprian . . die Frage, ob Basilides fortan rechtmäßig amtieren könne, lediglich von den damals kirchlich feststehenden Grundsätzen abhängig macht, ohne dem Urtheile des römischen Bischofs als einer entscheidenden Instanz irgendwelches Gewicht beizulegen', so widerspricht diese Behauptung dem Wortlaute des 67. Briefes Cyprians.

[1]) Ep. 71 (I 771—774).

Digitized by Google

Vorsitzender des Concils, dessen Beschlüsse an Papst Stephan. Seine Worte sind für die Anerkennung des Primates zu charakteristisch, als daß wir sie übergehen könnten: De eo (scil. concilio) vel maxime tibi scribendum et cum tua gravitate et sapientia conferendum fuit, quod magis pertineat et ad sacerdotalem auctoritatem et ad ecclesiae catholicae unitatem pariter ac dignitatem de divinae dispositionis ordinatione venientem.[1])

Es folgt als wichtigstes Ereignis im ganzen Ketzertaufstreit die große von Cyprian nach Carthago berufene Herbstsynode des Jahres 256. Sechsundachtzig Oberhirten fanden sich hier zusammen und alle erklärten sich gegen die Giltigkeit der Ketzertaufe. An letzter Stelle gab Cyprian in gleichem Sinne seine Stimme ab: Meam sententiam plenissime exprimit epistula, quae ad Jubajanum collegam nostrum scripta est, haereticos secundum evangelicam et apostolicam contestationem adversarios Christi et antichristos appellatos, quando ad ecclesiam venerint, unico ecclesiae baptismo baptizandos esse, ut possint fieri de adversariis amici, de antichristis christiani.[2])

Ist dieses Concil aufzufassen als Antwort auf den Entscheid Papst Stephans: nihil innovetur d. h. keine Wiederholung der durch Ketzer schon gespendeten Taufe? oder aber fand dieses Concil statt vor dem Eintreffen des päpstlichen Entscheides?

Daß das Schreiben Stephans eine Erwiderung auf den eben besprochenen Bericht der Frühjahrssynode ist, wissen wir; sonst fehlen uns aber alle andern directen Zeitangaben über den

---

[1]) Ep. 72, 1 (I 775). Allerdings kommt am Schlusse dieses Briefes der Satz vor: Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus. Aber sehr gut lassen sich diese Worte dahin erklären, daß Cyprian die Versicherung an Stephan gibt, er, Cyprian, wolle keinen seiner Mitbischöfe in dieser Angelegenheit zwingen, da ja ihm ein solches Oberhoheitsrecht nicht zustehe. So wenig enthalten diese Worte eine Leugnung des Primates, daß selbst Ritschl, dem sie doch auch bekannt waren, am Schlusse seiner Gesammtdarstellung gesteht, ‚daß Cyprian sich der Abhängigkeit der Lehre seiner Kirche von der der römischen bewußt ist' (S. 225).
[2]) Sentent. Epp. (I 461).

Digitized by Google

Zeitpunkt, wann diese Erwiderung in Nordafrika eintraf. Es muß also die Frage über das Verhältnis zwischen dem päpstlichen Entscheid und der Herbstsynode gelöst werden aus den uns vollständig erhaltenen Acten dieser Versammlung. Wäre dies Concil ein eigentliches Oppositionsconcil, so müßte dieser Geist des Widerstandes und Widerspruches im Wortlaute der Vota der versammelten Bischöfe irgendwie sich zeigen, es müßte das bedeutsame Schreiben Stephans irgendwie erwähnt werden. Nun aber ist weder das eine noch das andere der Fall: also war dieses Concil auch kein Oppositionsconcil, d. h. zur Zeit seiner Abhaltung war der ergangene päpstliche Ausspruch: nihil innovetur, Cyprian und den übrigen Bischöfen noch nicht bekannt.

Dieser Beweis ex silentio ist entscheidend. Abgesehen nämlich von der innern Unwahrscheinlichkeit einer stillschweigenden Uebergehung der päpstlichen Antwort, stellt sich eine solche Uebergehung als unmöglich dar, mit Rücksicht auf die vorgenommene Verlesung des vom Osterconcil desselben Jahres an Papst Stephan gerichteten Synodalberichtes[1]). Das fragliche Schreiben Stephans war ja die Antwort auf diesen Bericht, die Verlesung des einen forderte die Verlesung des andern.

Dieser in sich durchschlagende Beweis wird durch das äußere Zeugnis des hl. Augustinus noch verstärkt. Die Donatisten seiner Zeit beriefen sich auch auf Cyprian; eingehend zeigt ihnen Augustinus, wie wenig berechtigt sie dazu seien.[2]) Er nennt das in Rede stehende Concil ‚einen Beweis der Liebe des hl. Cyprian für die Einigkeit Christi'. Dann die einzelnen Vota der Bischöfe besprechend, sagt er von den Eröffnungsworten Cyprians, sie seien ‚Aeußerungen einer friedfertigen Seele' . . ‚Diese Worte mögen sich jene zu Herzen nehmen, von welchen mit Berufung auf dieses Concil die Einheit bekämpft wird, da ja doch das Concil gezeigt hat, wie sehr diese Einheit zu lieben sei. . Dieses wurde von den auf dem Concil versammelten Bischöfen verhandelt zu einer Zeit, wo die Angelegenheit noch dunkel und mit großer Anstrengung zu untersuchen war. . Mir scheint, daß Cyprian seine Meinung nur

[1]) L. c. (I 441): Crescens a Cirta dixit: Tanto coetu sanctissimorum consacerdotum lectis litteris Cypriani dilectissimi nostri ad Jubajanum *itemque ad Stephanum* etc. [2]) De baptismo contr. Donat. libb. 6 7 (Migne PL 43, 197—244).

Digitized by Google

deshalb so frei äußerte, weil er keinen hatte, welcher seine irrigen Gründe widerlegte'.[1]) ‚Es ist aber', wie Grisar mit Recht bemerkt, ‚ganz undenkbar, daß der Urheber des Roma locuta causa finita, während er dies zur Vertheidigung seines großen Landsmannes niederschrieb, auch nur die Möglichkeit vor Augen hatte, daß Cyprian einem bereits erlassenen Schreiben des Papstes Stephan, wie wir es kennen, gegenüberstand.'[2])

Aber, müssen nicht die Worte, mit welchen Cyprian das Concil eröffnete, nothwendig als gegen Papst Stephan gerichtet aufgefaßt werden? Diese so oft citierten Sätze lauten: Item lectae sunt vobis et aliae Jubajani litterae, quibus pro sua sincera et religiosa devotione ad epistulam nostram rescribens non tantum consensit, sed etiam instructum se esse confessus gratias egit. Superest, ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus neminem judicantes aut a jure communicationis aliquem si diversum senserit amoventes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque judicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum judicare. Sed expectemus universi judicium Domini nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro judicandi.[3])

Unserer Ansicht nach beziehen sich diese Worte auf Cyprian selbst und auf seine Gegner in Nordafrika; von sich selbst will der Heilige den Verdacht der Unduldsamkeit gegen Andersdenkende abweisen. Zunächst lassen sich die Worte sehr gut in diesem Sinne auffassen, wenn wir die Stellung Cyprians und die damaligen Verhältnisse im allgemeinen erwägen. In entschiedenster Weise hatte Cyprian seine Meinung über die Ungiltigkeit der Ketzertaufe wiederholt ausgesprochen; doch aller Widerstand, selbst in der eigenen Kirchenprovinz war noch nicht gebrochen. Da versammeln sich 86 Oberhirten aus allen Theilen der afrika-

[1]) PL 134 201 202 211 214. [2]) Cyprians ‚Oppositionsconcil' gegen Papst Stephan, in dieser Ztschr. 5 (1881) 203. [3]) Sentent. Epp. (I 435 436).

Digitized by Google

nischen Kirche in der punischen Bischofsstadt; in feierlichster Form wollen sie der Ansicht ihres großen Primas beitreten. Dieses Schauspiel mußte unter den Gegnern Furcht hervorrufen, und, bei der wohlbekannten Energie Cyprians schien der Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft für sie gewiss. Einer solcher Furcht will nun Cyprian gleich von vorneherein begegnen, und weist es deshalb von sich ‚als Bischof der Bischöfe' auftreten, durch ‚tyrannischen Schrecken' Gehorsam erzwingen zu wollen. Betrachten wir dann die von Cyprian gewählten Ausdrücke im einzelnen, so finden wir sie dieser Erklärung durchaus angepaßt.

Da ist vor allem das episcopus episcoporum. Aber ganz dem gleichen Ausdruck begegnen wir in einem Briefe, welchen Cyprian schon zwei Jahre vor diesem Concil einem Verleumder und Widersacher geschrieben hatte. In demselben wirft Cyprian dem Florentius Puppianus vor, daß er sich durch sein frevenliches Urtheil zum ‚Bischof des Bischofs' und zum ‚Richter des Richters' aufwerfe: Quis autem nostrum longe est ab humilitate, utrumne ego qui cotidie fratribus servio . . an tu qui te *episcopum episcopi* (*al.* episcoporum) et judicem judicis . . constituis?[1]) Also wörtliche Uebereinstimmung mit den Worten der Eröffnungsrede des Concils. Was liegt nun näher, als die Annahme, Cyprian habe mit ausdrücklicher Bezugnahme auf diesen von ihm gebrauchten Ausdruck aufs entschiedenste betonen wollen, daß er sich selbst dieser dem Gegner vorgeworfenen Anmassung durchaus nicht schuldig zu machen gedenke. Um so mehr, da der dem Puppianus gemachte Vorwurf den Concilsmitgliedern und den außerhalb Stehenden wahrscheinlich bekannt war[2]). Die Schlussworte ferner: quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae etc. decken sich vollständig mit den oben besprochenen Ausdrücken aus dem Briefe des Quintus. Wie aber bei diesem Briefe an eine Auflehnung gegen Rom gar nicht gedacht werden kann, weil damals der päpstliche Entscheid noch nicht eingetroffen war, so nöthigt auch hier nichts, die gleichen Ausdrücke als Unabhängigkeitserklärung gegen den Papst zu fassen. Ja, durch diese Unabhängigkeitserklärung wäre Cyprian in einen Widerspruch mit sich

[1]) Ep. 66, 3 (I 728). [2]) Dies wird durch den umfangreichen und bedeutsamen Inhalt dieses Schreibens nahegelegt.

Digitized by Google

selbst getreten, wie er kaum größer und auffälliger hervortreten konnte.

Wie wir hörten, wurde nämlich bei Beginn der Concilssitzungen Cyprians Brief an Jubajan vorgelesen. In diesem Schreiben kommen aber folgende Stellen vor: Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit .. (Ecclesia) una est et super unum qui et claves ejus accepit Domini voce fundata[1]). Ist es nun denkbar, daß Cyprian diese Worte vorlesen ließ bei Eröffnung eines Concils, welches sich in bewusster Auflehnung gegen diesen einen Petrus, gegen dieses eine Fundament der Gesammtkirche befand?

Zum Ueberfluss erinnern wir wiederum an das Zeugnis des hl. Augustinus, an seine Auffassung dieser Worte. Sie sind für ihn ‚voll heiliger Demuth', das ‚Zeichen einer friedliebenden Seele'[2]). Solche Ausdrücke des Bischofs von Hippo sind aber nur verständlich, ja erhalten überhaupt erst Sinn bei der Annahme, Cyprian habe diese Worte von sich selbst und nicht von Papst Stephan gebraucht.[3])

---

[1]) Ep. 73. 7 11 (I 783 786). [2]) De bapt. c. Donat. 2, 3; 6, 6 (Migne PL 43, 128 201). [3]) Auch Ritschl (S. 112—119) weist nach, daß das fragliche Concil kein Oppositionsconcil war. — Auf die Autorität Augustins hin ist auch die Frage, ob es etwa später zu einem formellen Bruch (Excommunication) zwischen Stephan und Cyprian gekommen sei, unbedenklich zu verneinen. An sehr vielen Stellen seiner sieben Bücher gegen die Donatisten kehrt die Aufforderung wieder, sie sollten nicht die Lehre, sondern das Beispiel Cyprians befolgen; dieser sei stets in der Einheit geblieben, sie dagegen Schismatiker geworden. Um aber dies schreiben zu können, musste es durchaus feststehen, daß Cyprian niemals formell von der Einheit ausgeschlossen war. Ganz ausdrücklich sagt ferner Augustin (Migne PL 43, 194): ‚Dennoch siegte in den Herzen Stephans und Cyprians der Friede Christi, so daß trotz ihres Streites das Unglück eines Schismas nicht entstand'. ‚Obwohl Stephan die Ketzer nicht wiedertaufte, ja sogar diejenigen, welche dies thaten, aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen beschloss (excommunicandos esse censeret), so verharrte dennoch Cyprian mit ihm im Frieden der Eintracht' (De unico bapt. c. Petilianum 24, Migne PL 43, 607). Gegen dieses Zeugnis kommen die Worte in dem feindseligen und maßlos leidenschaftlichen Briefe Firmilians (I 810—827) um so weniger in Betracht, als in diesem Briefe, wie Ritschl (S. 126—134) zeigt, ‚neben einer Anzahl von echten Theilen viele andere sich finden, welche unmöglich von Firmilian von Cäsarea herstammen können'. Von

Digitized by Google

Das Gewicht all dieser Gründe läßt sich nicht verkennen, und sie benehmen der berühmten Herbstsynode des Jahres 256 den Charakter eines ‚Oppositionsconcils' vollständig. Damit ist aber auch die letzte und größte Schwierigkeit aus dem Wege geräumt, welche der oben ausgesprochenen Behauptuug entgegenstand: keines der aus dem Ketzertaufstreit bekannten Ereignisse, keine der Aeußerungen Cyprians gestatten den Schluss, der carthagische Oberhirt sei durch seine Thaten seiner Lehre über den römischen Primat untreu geworden.

Die Worte Christi: ‚Du bist Petrus und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen' (Matth. 16, 18), bilden die Grundlage für das Dogma der katholischen Kirche vom Primat der römischen Päpste. Auf diese nämlichen Worte hat, wie wir gesehen haben, auch Cyprian seine Lehre von der Einheit der Kirche gestützt. Es dachte und lehrte also die katholische Kirche vor 1600 Jahren nicht anders wie heute. ‚Der Katholicismus, wesentlich in dem Sinne des Wortes, welchen wir heute noch mit demselben verbinden, ist in der großen Mehrzahl der Gemeinden,

Cyprian selbst wissen wir nur, daß Stephan die Andersdenkenden ausschließen zu sollen glaubte (abstinendos putat, l 805), nicht aber daß er es wirklich gethan habe. Endlich erscheint es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß die römischen Bischöfe den Namen eines Mannes, welcher vom römischen Stuhl aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde, schon bald nach dessen Tode in den römischen Meßkanon aufgenommen haben. Cyprians Name findet sich aber in demselben. — Vielfach wird das Zeugnis Augustins in Sachen Cyprians kurzerhand bei Seite geschoben mit der Bemerkung: ‚Augustinus hat sich geirrt' (Fechtrup, Der hl. Cyprian von Carthago, S. 238; ähnlich de Smet S. J., Dissert. in hist. eccles. p. 442 ss.). Mit Recht schreibt dagegen Grisar (aaO. S. 212): ‚Man wolle bedenken, daß Augustinus als Afrikaner mitten auf dem Boden der Begebenheiten steht, wo die Tradition über dieselben ununterbrochen in den kirchlichen Kreisen fortgegangen war, und daß er zu Gunsten des heiligen Cyprian gegen die Donatisten schreibt, welche mit scharfem Auge jeden Buchstaben des gefürchteten Gegners betrachteten und prüften. Die donatistische Secte hat auch selbst, wie wir aus Augustins Ausführungen entnehmen dürfen, niemals weder die Thatsache einer synodalen Ablehnung des römischen Entscheids durch Cyprian, noch die Existenz eines cyprianischen Schisma behauptet, wiewohl ihr diese Dinge einigermaßen zustatten gekommen wären'. Es ist auch nicht zu bezweifeln, daß Augustinus für die Beurtheilung der Stellung Cyprians weit mehr Quellen besaß, als uns jetzt nach Verlauf von 1600 Jahren zu Gebote stehen.

Digitized by Google

gegen Ende des 3. Jahrhunderts erreicht'. So schreibt Professor Harnack (aaO. 401). Es ist dies ein höchst werthvolles Geständnis. Denn ‚der Katholicismus in dem Sinne des Wortes, den wir heute noch mit demselben verbinden', schließt doch ohne Frage die Lehre vom päpstlichen Primat, und zwar als Folgerung aus Matth. 16, 18 in sich ein. Diese Lehre mit ihrer Begründung finden wir also gegen Ende des dritten Jahrhunderts in der großen Mehrzahl der Gemeinden; wir finden sie, wie aus der Schrift De aleatoribus hervorgeht, ein Jahrhundert früher in einem Rundschreiben des römischen Bischofs klar und deutlich ausgesprochen. Also am Ende des zweiten Jahrhunderts lebt im Bewußtsein der christlichen Kirche das katholische Dogma vom Primat des Papstes als Folgerung aus den Worten Christi bei Matth. 16, 18. Dieser Thatsache gegenüber bleibt den Gegnern des Papstthums nur eine zweifache Möglichkeit: Entweder die Behauptung, daß schon damals, kaum hundert Jahre nach dem Tode des letzten Apostels, die Kirche Jesu Christi in ihrem Wesen eine Umgestaltung erlitten habe; oder das Geständnis, daß sie selbst, eben weil vom Papste getrennt, nicht zu der wahren Kirche Christi gehören. Erstere Behauptung führt zur Leugnung der Gottheit Christi, letzteres Geständnis führt in die katholische Kirche.

Digitized by Google

Israels Restauration nach der Weissagung Ezechiels 40–48.

Von Joseph Knabenbauer S J.

Ein merkwürdiges Stück alttestamentlicher Weissagung ist Cap. 40—48 bei Ezechiel. Da wird uns ein Tempel, eine Gottesdienstordnung und eine Vertheilung des Landes an Israels Stämme vor Augen gestellt in einer Weise, die nie, weder vor noch nach Ezechiel, Wirklichkeit war. Und doch ist in nicht wenigen Punkten der Beschreibung eine Anschaulichkeit, eine Bestimmtheit und eine ins kleinste eingehende Genauigkeit, daß es nothwendig den Anschein zu erwecken geeignet ist, als würde hier ein vollkommen ausgeführter Plan für Gottesdienst und Leben Israels nach der Rückkehr aus dem Lande der Verbannung entworfen. So ist, um nur einiges kurz zu berühren, die Breite, Höhe und Länge der Umfassungsmauer des Tempelplatzes genau angegeben. Das östliche, südliche, nördliche Thorgebäude, das in den äußeren Vorhof führt, ist bis ins einzelne bestimmt: die Stufen, die hinaufführen, die Schwellen, die Kammern, die Halle, die Pfeiler, die Breite und Länge, alles ist in festen Maßen vorgezeichnet. Der äußere und innere Vorhof, das Tempelhaus und seine drei Abtheilungen, die Halle, das Heilige und Allerheiligste, die dasselbe umgebenden Gebäude — alles hat bis auf die Decke der Mauern und die Breite der Gänge seine bestimmten Maße. Aehnlich umgrenzt und scharf ausgeprägt erscheint die Gottesdienstordnung. Bau und Einweihung des Brandopferaltares stellen sich mit allen nur wünschenswerten Einzelvorschriften wie zur unmittelbaren Ausführung dar. Das Cultuspersonal, die Festzeiten, die Opfer nach

Digitized by Google

Material, Zahl und Ritus der Darbringung, die Betheiligung des Volkes am Cultus, ja selbst die Art und Weise den heiligen Raum zu betreten und ihn zu verlassen, die Räume für die Priestergewänder, die Opferküchen für Priester und Volk — nichts scheint in der prophetischen Beschreibung vergessen zu sein, was erforderlich ist, um ein klar umschriebenes Programm der Zukunft aufzustellen. Dazu kommen noch Lebensregeln für die Priester und den Fürsten, für erstere Vorschriften über Heirat und Haartracht und Enthaltung vom Weingenuss, bevor sie den Tempelraum betreten, für diesen Vorschriften über Geschenke, vollwertige Münzen und Gewichte u. dgl. m. Schließlich wird das ganze Land genau vermessen und jedem der Stämme Israels sein bestimmter Bezirk angewiesen, und die Hauptstadt mit ihren Thoren und ihrem neuen Namen bildet den Schluss dieses Planes für das Zukunftsreich.

Was nun hier der Prophet oft in so klaren Zügen uns vor Augen stellt und in so scharfen Umrissen zeichnet, hat in der von ihm geschilderten Weise weder vor ihm noch nach ihm jemals wirklich Dasein gehabt. Was will also der Prophet? Das ist die Streitfrage der alten und neueren Zeit. Denkbar ist eine dreifache Auffassung. Der Prophet wollte wirklich ein genau umgrenztes Programm der Wiederherstellung Israels geben für die nächste Zukunft; oder seine Zeichnung soll erst in der Schlussperiode des messianischen Reiches Wirklichkeit werden; oder das ganze Bild ist Allegorie und Symbolik, bestimmt in plastischen Zügen die Idee eines heiligen Volkes, in dessen Mitte Gott wohnt, zu verkörpern. Die erste Auffassung ist die der sogenannten ‚kritischen Schule', die zweite die der Chiliasten alten und neueren Datums, die dritte kann kurz die katholische und allein berechtigte genannt werden.

I.

Sehen wir zunächst zu, was der Prophet selbst uns zum Verständnis an die Hand gibt. Ein Zweifaches ist unverkennbar. Er sagt uns am Anfange dieses Abschnittes, daß er im Zustande der Verzückung, im Geiste nach Jerusalem geführt worden sei und daß ihm in Gesichten des Herrn die Mittheilung geworden: facta est super me manus Domini et adduxit me illuc

Digitized by Google

in visionibus Dei adduxit me in terram Israel etc. 40, 1 2. Er führt uns am Schlusse in Cap. 47 und 48 Dinge vor, deren Unausführbarkeit und Unwirklichkeit auf der Hand liegt: so der vom Tempel ausgehende Quell, der bald zum mächtigen Strome anschwillt, das Salzmeer umwandelt, an dessen Ufern immergrünende Bäume blühen, die zwölfmal im Jahr Früchte tragen, deren Blätter alle Heilmittel ersetzen; von gleicher Art ist die genau abgezirkelte Vertheilung des Landes an die einzelnen Stämme. Die zehn Stämme des ehemaligen Reiches Israel waren seit 720 unter der Bevölkerung Assyriens zerstreut; hatten sie sich rein und unvermischt erhalten? Palästina war von anderen Völkerstämmen in Besitz genommen; wie soll da plötzlich tabula rasa gemacht werden? Der Prophet stellt für die Zeit der Erneuerung eine wunderbare Mehrung des Volkes in Aussicht, die Fremdlinge, die sich Israel anschließen, sollen unter Israel wohnen und Antheil haben, alle Völker, unter denen Israel früher weilte, sollen Zeugen sein der erneuten Herrlichkeit und durch Israel in die Kenntnis Gottes eingeführt werden, so daß der Herr eben durch Israel sich herrlich und glorreich erweise vor den Heidenvölkern[1]). Und um diesen Weltplan durchzuführen, soll der Prophet im Ernst alles auf Palästina mit seinen nicht 600 Quadratmeilen einschränken? Der Schluss dieses Abschnittes, d. h. Cap. 47 und 48, tritt also offenbar aus dem Rahmen der Wirklichkeit heraus und schafft damit schon eine gegründete Vermuthung, daß es wohl mit dem vorhergehenden dieselbe Bewandtnis haben möge.

Was sagt uns nun der Anfang des Abschnittes? Er erklärt uns in der unzweideutigsten Weise (40, 1 2), daß wir es hier und im folgenden mit einer Vision zu thun haben. Was folgt daraus? Ich denke, doch wohl vor allem, daß wir die bei einer Vision zu beachtenden Grundsätze der Auslegung nicht außeracht lassen dürfen. Nun sind bei Ezechiel die Beschreibungen von Visionen nicht so selten. Das Buch wird mit einer Vision eröffnet; Cap. 8—11 ist eine Vision; Cap. 37 ist eine Vision. Wie erklärt man diese Visionen? Gott erscheint auf dem Cherubwagen; die Cherube werden genau beschrieben; der Thron Gottes, der Regenbogen, die Gestalt des Erscheinenden wird uns vor

[1]) Vgl. 20, 41; 28, 25; 36, 10 23 37; 37, 26 28; 47, 22 23.

Digitized by Google

Augen gestellt. Uebertragen wir nun das, was der Prophet schaut und uns beschreibt, ebenso wie er es beschreibt in die Wirklichkeit, oder sehen wir in der Beschreibung nur plastische Bilder zum Ausdrucke höherer Ideen, Symbole für geistige Wahrheiten? Die Antwort ist nicht zweifelhaft. Es ist doch noch niemanden eingefallen zu behaupten, die Cherubim existierten gerade in der Form, in der sie der Prophet beschreibt, Gott fahre genau in der angegebenen Weise und in derselben Gestalt im Gewölk und Feuer und Regenbogen auf dem Cherubwagen einher. Und wenn der Prophet eine Buchrolle sieht, außen und innen beschrieben, und aufgefordert wird, dieselbe zu essen (2, 9—3, 3), so deutet das jedermann als ein Symbol. Nicht anders verhält es sich mit der Vision Cap. 8—11. Was der Prophet schaut, ist nicht so, wie er es schaut und beschreibt, in Wirklichkeit geschehen. Es ist nicht ein Mann in priesterlicher Kleidung mit einem Schreibzeug durch Jerusalem gezogen und hat das Zeichen des Tau auf die Stirne der Frommen gezeichnet, noch sind gleich hinter ihm sechs andere mit Mordwerkzeugen in der Hand aufgetreten, um alle, deren Stirne nicht bezeichnet war, zu tödten. Jerusalem ist nicht so verbrannt worden, daß ein Cherub glühende Kohlen vom Feuer des Gottesthrones nahm und über die Stadt ausstreute. Das ist klar und unbestritten. Ebensowenig unterliegt es einem Zweifel, wie wir es aufzufassen haben, wenn der Seher uns mittheilt, er sei im Geiste auf ein großes Gefild geführt worden und daselbst habe er eine unzählbare Menge ganz ausgetrockneter Gebeine gesehen, auf das prophetische Wort aber sei Bewegung unter ihnen entstanden, Bein habe sich an Bein gefügt, von Sehnen und Fleisch seien sie überzogen worden, Haut habe sich darüber ausgespannt, und auf seinen Ruf nach den vier Winden hin sei Leben in sie gefahren und eine Heerschaar mächtig groß habe vor ihm gestanden. Niemand stellt in Abrede, daß in diesem Bilde eben Gottes Macht und Wille veranschaulicht werde, das zertretene und elende Volk zu einem neuen und besseren Leben zurückzuführen.

Diese Umschau auf die sonst bei Ezechiel sich findenden Visionen und deren allgemein anerkannte Auslegung scheint uns denn doch zu der Frage zu berechtigen: wenn der Seher uns gleich 40, 1 2 klar und deutlich von der Hand des Herrn spricht, die ihn ergriffen habe, und von den visiones Dei, haben wir da

Digitized by Google

noch die Befugnis, anzunehmen, was ihm gezeigt wurde, müsse ebenso wie er es geschaut, in die Wirklichkeit umgesetzt werden? Wer letzteres noch fordert, der möge auch gleich eingestehen, daß er im Gegensatz zu den anderen Visionen diese Vision völlig abweichend erkläre, oder möge es versuchen, nach denselben Grundsätzen auch die früheren Gesichte aus dem Reiche der Symbolik ohne alle Aenderung in das thatsächliche Leben zu übertragen. Letzteres wäre wenigstens folgerichtig; ersteres würde alsbald den bedenklichen Zwiespalt aufdecken und es klar legen, daß man für eine und dieselbe Sache bei Erklärung desselben Schriftstellers zwei entgegengesetzte Massstäbe zur Anwendung bringe. Und jetzt nehme man noch hinzu, was oben schon über den Schluss der Vision bemerkt wurde, der sich so deutlich als möglich gegen eine buchstäblich gemeinte Verwirklichung sträubt. Haben wir da nicht einen Fingerzeig für die Auffassung am Anfang des Stückes in den visiones Dei, und am Ende eine noch eindringlichere Warnungstafel, uns ja von der rein buchstäblichen Erklärung fern zu halten?

Aber dieses sehr ins einzelne ausgeführte Programm der Staats- und Cultusordnung[1]), diese vollständige Lebensordnung für das zukünftige Israel, dieser nüchterne, praktische Sinn des Gesetzgebers, der in allem auf sein Ziel geradezu losgeht?[2]) Das scheint allerdings auf den ersten Anblick befremdend und könnte die Annahme nahe legen, als wäre es doch auf wirkliche Ausführung im Leben abgesehen. Allein es scheint eben auch nur so und bei näherem Zusehen verflüchtigt sich der Schein. Es ist nämlich aus Ezechiel selbst ein Zweifaches wohl zu beachten. Erstens sehen wir, daß er bei jeder Vision die geschauten Gegenstände sehr ins einzelne gehend beschreibt. Das hängt mit der Art der Vision zusammen, in der ihm die Gegenstände in scharfen und bestimmten Umrissen und Formen vorgestellt werden. Es ist auch eine Folge seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit, die uns auch sonst entgegentritt. Man sehe, mit welcher Ausführlichkeit die Erscheinung des Cherubwagens 1, 4—28 geschildert wird; nicht minder anschaulich und ins einzelnste sich verlierend ist Cap. 8 die Schilderung des visionär geschauten Götzendienstes:

---

[1]) Reuß, Geschichte der heil. Schriften A. T. (1881) S. 415.
[2]) Smend, Der Prophet Ezechiel S. 307 f.

Digitized by Google

er sieht die an die Wände des Tempelgemaches gemalten Bilder der Thiere und Götzen, die siebzig Aeltesten, in ihrer Mitte den Jezonias, Saphans Sohn; sie stehen vor den Götzengemälden, jeder hat ein Rauchfass in der Hand und die Weihrauchwolke wirbelt empor — und im inneren Vorhof am Eingange des Tempelhauses, zwischen Vorhalle und Altar, da stehen fünfundzwanzig Männer, den Rücken gegen den Tempel des Herrn gerichtet, das Antlitz gegen Osten, und sie beten an gegen Aufgang der Sonne. Dieselbe genaue, bestimmte, concrete Darstellung und wenn man will scharf umrissene Zeichnung und lebensvolle Ausgestaltung thut sich kund in Cap. 9—11, und auch in Cap. 37 wird sie niemand verkennen. Zweitens muß es jedem auffallen, wie sehr es Ezechiel liebt, bei seinen sonstigen Schilderungen ausführliche Detail- und Kleinmalerei zu treiben. Man erinnere sich zB. an Cap. 4: wie wird doch die Belagerung Jerusalems in ganz bestimmten Zügen vorgeführt. Die Nahrung, die er sich bereiten soll, ist genau gegeben: nimm dir Weizen und Gerste, Bohnen und Linsen, Hirse und Wicken und bringe diese in ein Gefäß und bereite dir Brod nach der Zahl der Tage; deine Speise, welche du essen wirst, sei an Gewicht 20 Sekel für den Tag; von Zeit zu Zeit sollst du davon essen; auch Wasser trinke nach Maß, den sechsten Theil eines Hin, von Zeit zu Zeit sollst du es trinken (4, 9 f.) Das gleiche gilt für Cap. 12 und 13, für die Ermahnungen und Strafreden in den Capp. 18 20—22 24, und, um aus der sonstigen Menge nur noch ein Beispiel herauszugreifen: wie ausführlich und anschaulich schildert er uns den Welthandel, die Pracht und den Reichthum von Tyrus in Cap. 27.

Von besonderer Wichtigkeit aber für unseren Gegenstand ist die Thatsache, daß Ezechiel erstens sehr die Allegorie liebt, und zweitens seine Allegorien gleichfalls ausführlich, in bestimmten Einzelheiten vorführt und mit recht concreten Zügen ausstattet. Das auffallendste Beispiel einer solchen allegorischen Darstellung bieten sicherlich Cap. 16 und 23. Wie realistisch verläuft hier die ganze Schilderung! Der Schmuck und die einzelnen Gewandstücke der Braut sind haarklein aufgezählt, fast als gelte es eine Anweisung für eine Ausstattung zu geben, und das zügellose Leben der untreuen Braut, ihre Buhlen, endlich ihre Bestrafung — all das ist mit grauenerregender Realität ausgeführt. Allegorien anderer Art, die aber nicht minder anschaulich und bestimmt hin-

Digitized by Google

gezeichnet sind, finden wir in den Cap. 15 17 19 21, 9 f.; 24, 3 f.; Tyrus als herrliches Prachtschiff 27, 3 ff.; 28, 12 f. 29, 3 f.; Assur als herrliche Ceder, die aber gefällt wird 31, 3 ff.; das Wächteramt des Propheten 33, 2 f.; das Volk Gottes als Herde 34, 2 f. u. dgl. m. Nach allen diesen Beispielen sind wir gewiss befugt, anzunehmen, daß Ezechiel nicht selten Ideen, geistige Wahrheiten in anschaulichen Bildern darstellt. Auf dieselbe Bemerkung werden wir hingedrängt, falls wir betrachten, wie Ezechiel durch symbolische Handlungen künftige Zustände und Ereignisse vorherverkündigt. Dergleichen Symbole treten uns in den Cap. 4 5 12; 24, 16 f. 37, 16 f. entgegen. Wir gewahren demnach, daß Ezechiels Buch an ausführlichen Allegorien und Symbolen reich ist; daß also der Seher es liebt, höhere Wahrheiten, abstracte Ideen, Lehren und Weissagungen in plastischen Bildern, in sinnenfälligem Gewande und in anschaulicher, lebensvoller Wirklichkeit auszuprägen.

Darf die so gewonnene Anschauung auch auf unsern Abschnitt Cap. 40 ff. angewendet werden? Die bisher betrachteten Momente: die Vision selbst, die Unausführbarkeit der Schlusscapitel, Ezechiels Vorliebe für Allegorie und Symbolik in breiter Einzelschilderung sprechen sicher dafür. Außerdem ist aber noch manch anderes in Erwägung zu ziehen. Wir haben die Anlage des Buches zu betrachten. Es wird mit einer Vision eröffnet, deren Symbolik uns gleich den Grundgedanken des Buches: Jahve als Rächer des vom Volke gebrochenen Bundes, Jahve als Vollführer des von ihm verheißenen Bundes, oder Jahve als Richter und Beseliger, in den aus der hl. Geschichte und Tempelsymbolik entnommenen Bildern darstellt[1]). Das Buch schließt mit einer Vision, welche den endlich herzustellenden Gottesbund gleichfalls in Bildern zeichnet, die der hl. Geschichte und dem Tempelcult entlehnt sind. Die Eingangsvision skizziert in ihren Symbolen den Gang des Werkes Gottes an Israel, die Schlussvision zeigt uns das Ideal des Volkes Gottes; beide Visionen sind demnach innerlich verwandt, sie beginnen und schließen das Buch in großartig harmonischer Weise. Ist es nun erlaubt, die eine als Vision zu erklären, die andere aber aus der visionären Höhe in die Alltäglichkeit herabzuziehen? Beide sind Visionen und müssen

[1]) Vgl. meinen Commentarius in Ezech. (Parisiis 1890) p. 33—41.

Digitized by Google

demnach beide als Visionen erklärt werden. Auch sonst bemerken wir bei Ezechiel, daß er den Gegenstand der Weissagung zuerst in Worten ausführt und dann denselben Gegenstand in der Vision auf erhabene Weise darstellt. Nachdem in Cap. 5, 5 ff. Cap. 6 und 7 die Ursachen des Sturzes und der Untergang Judas in einschneidender Rede dargelegt sind, folgt in Cap. 8 — 11 die Vision, die den gleichen Stoff in einer der Vision angepaßten Form abhandelt. Das gleiche findet sich in Cap. 37; was vorher verkündet ist, daß Gott sein elend gedrücktes Volk erretten und zu neuem Leben führen wolle, das wird Cap. 37 in großartiger Vision dem Geistesauge des Propheten vorgeführt. Von dieser Regel bildet auch die Schlussvision keine Ausnahme. Was im vorhergehenden von der Wiederherstellung und Erneuerung des Volkes gesagt ist, dasselbe und nichts anderes wird in der Schlussvision plastisch ausgestaltet. Darauf sind wir durch die Anlage des Buches und durch die klar vorliegende Bedeutung der anderen Visionen von vorneherein angewiesen.

Um uns also den Weg zur richtigen Auffassung der Vision zu bahnen, müssen wir uns nothwendig zuvor über die Frage klar sein: welche Wiederherstellung weissagt der Seher im vorhergehenden? Es ist die messianische; darüber kann kein Zweifel sein. Die Merkmale der messianischen Zeit, wie sie sich bei den Vorgängern Ezechiels finden, sind seiner Schilderung zu klar aufgedrückt. Er begreift also die Rückkehr so, wie selbe auch bei den anderen Sehern sich uns darbietet, bei Osee, Amos, Isaias, Michäas, Sophonias, Jeremias; sie ist die Vorbedingung, gleichsam die erste Stufe der wirklichen Erneuerung; aber von dieser Vorbereitung geht das prophetische Auge gleich über zur herrlichen Vollendung, zur Schilderung der messianischen Güter. In die messianische Zeit versetzt uns alsbald 34, 23: Et suscitabo super eos pastorem unum, servum meum David, wie es nach 2 Kön. 7, 14, Os. 3, 5, Jer. 23, 5 und 33, 15 sich unmittelbar ergibt; die Merkmale der messianischen Zeit treten uns entgegen in dem Bunde des Friedens, in der überschwenglichen Huld Gottes, in der Ruhe und Sicherheit des Volkes, in der Heiligkeit, in der reichlichen Ausgießung des Geistes Gottes, im neuen Herzen, in der außerordentlichen Vermehrung des Volkes Gottes, in Gottes Verherrlichung unter den Heiden und in der allgemein den Völkern zutheil werdenden Gotteserkenntnis. Das sind ja

Digitized by Google

bekanntlich die Züge, mit denen uns die Propheten die messianische Zeit kenntlich machen. Alle diese finden sich bei Ezechiel von Cap. 34 an; also ist kein Zweifel, daß er hauptsächlich die messianische Zeit im Auge hat. Nehmen wir nun dazu, was oben über die Anlage des Buches und über Stellung und Bedeutung der übrigen Visionen gesagt wurde, so ist der Schluss vollauf gerechtfertigt: die letzte Vision bezieht sich, wie das vorhergehende, auf die messianische Zeit; sie gibt in plastischen Bildern die im vorhergehenden ausgesprochenen Ideen. Und was die für die Vision erforderliche sinnenfällige und concrete Ausgestaltung anbelangt, so schließt sie sich ganz eng und klar an 37, 25—28 an.[1])

Die so gewonnenen Gesichtspunkte, werden auch anderweitig bestätigt. Ezechiel war Prophet und als solcher anerkannt. Als nun die Zeit der Rückkehr anbrach, als unter Leitung der Gottesmänner und Propheten Aggäus und Zacharias, Esdras, Nehemias und Malachias das Werk der Erneuerung in Angriff genommen wurde: arbeitete man da nach dem sorgfältig ausgeführten Programm, nach dieser vollständigen Lebensordnung, nach diesen ‚nüchternen und praktischen' Gesetzen, wie man sie heutzutage gerade für jene Zeit von Ezechiel aufgestellt wissen will? Ganz und gar nicht. Wie erklärt sich das? Jene Männer, die der Zeit und dem Geiste des Propheten näher standen, wusten also, was der Schlussabschnitt des prophetischen Buches nicht sei und nicht sein wollte. Keine Spur ist vorhanden, daß man einen Ansatz gemacht hätte, die in der Vision niedergelegten Formen ins Leben einzuführen — im Gegentheile, die Bücher Esdras und Nehemias und die ganze folgende Zeit des Judenthums mit seinen Einrichtungen, Festen, Opfern, Zehnten, seinem Tempel, seiner Stadt Jerusalem ist das sprechendste Zeugnis, daß man bei Ezechiel kein Programm für die Ausgestaltung der Zukunft erblickte. Diese geschichtliche Thatsache liefert uns also einen strengen Beweis, daß man bald nach Ezechiel seine Vision eben nicht als das auffasste, was sie heute manchen zu sein scheint. Diese Thatsache gewinnt an Be-

[1]) Dabo sanctificationem meam in medio eorum in perpetuum: et erit tabernaculum meum in eis et ero eis Deus et ipsi erunt mihi populus; et habitabunt super terram, quam dedi servo meo Jacob . . et percutiam illis foedus pacis . . et fundabo eos et multiplicabo.

Digitized by Google

deutung durch die Männer, unter deren Leitung die Neueinrichtung stattfand, und durch den Geist der Gesetzlichkeit, der diese Restauration beseelte. Hätte man damals in der Vision gesehen, was Neuere sehen wollen[1]), so war man verpflichtet, alles das streng durchzuführen, was eben nicht durch unüberwindliche Hindernisse unmöglich war. Allein dazu wird auch nicht der Anfang eines Versuches gemacht, weder im Tempelbau, noch in der Festordnung, noch in den Opfern. Esdras und Nehemias wissen nichts von Ezechiel, sie gehen überall auf das durch Gott dem Moses gegebene Gesetz und dessen Ordnung zurück.[2]) Diese Wahrnehmung eröffnet uns noch einen anderen Gesichtspunkt, der von entscheidender Bedeutung zu sein scheint für alle, welche in der Vision des Sehers das wirklich anerkennen, was er selbst von ihr behauptet: Facta est super me manus Domini; in visionibus Dei adduxit me in terram Israel. Die Vision war von Gott dem Seher mitgetheilt. Also muss sie einen Inhalt haben und eine wirkliche Geltung. Thatsächlich aber wird sie bei der Rückkehr beiseite gelassen; ihre Bedeutung muss demnach eine andere sein. Oder wer wird es sich einreden lassen, daß Gott ganz und gar umsonst diese ausführliche Vision dem Geiste des Propheten eingestrahlt habe? Sie ist nicht buchstäblich erfüllt; also ist das auch nicht Sinn und Bedeutung derselben. So schließen wir mit Recht vom Standpunkt der späteren Geschichte aus, den übernatürlichen Charakter der Vision und der Prophetie vorausgesetzt.

Wir können noch weiter gehen. Es dürfte nämlich nicht schwer sein, in der Vision selbst Anhaltspunkte zu finden, aus denen hervorgeht, ihre Bestimmungen seien nicht im buchstäblichen Sinne zu nehmen. Da drängt sich vor allem eine Bemerkung auf, die bedeutungsvoll ist, falls man nur den Pentateuch, oder wenigstens das Deuteronomium der Zeit des Ezechiel vorangehen lässt. Der Seher gibt nämlich eine Anzahl Bestimmungen, die ganz vom mosaischen Gesetz abweichen; in seinem Programm der Zukunft fehlen ganz wesentliche Factoren der mosaischen Lebens- und Cultordnung. Wie erklärt sich das? In seinen Strafreden

[1]) Vgl. auch *Paillou.x*, Monographie du temple de Salomon (Paris 1885) p. 302. [2]) Vgl. Esdr. 3, 2; 6, 18; 7, 6; Neh. 1, 7—9; 8, 1 14; 9, 14; 10, 29 34; 13, 1.

Digitized by Google

tadelt er oft und oft das Volk, daß es die Gebote und Satzungen des Herrn nicht beobachtet habe; wiederholt wird die Mahnung eingeschärft, allen Geboten und Bestimmungen des Herrn nachzukommen. Ist anzunehmen, daß der Seher selbst wesentliche Bestimmungen abgeändert wissen wollte? und das für eine Zeit, die noch unter Verpflichtung des mosaischen Gesetzes stand? Ist aber das nicht zuzugeben, so ist eben damit die buchstäbliche Erklärung ausgeschlossen. Eher kann in den Abweichungen von mosaischen Anordnungen ein Hinweis auf die messianische Zeit gefunden werden. Denn von dieser Zeit hatte ja schon Jeremias gesagt: Non dicent ultra: arca testamenti Domini; neque ascendet super cor neque recordabuntur illius nec visitabitur nec fiet ultra. Damit ist aber eine gründliche Aenderung der mosaischen Gottesdienstordnung, ja die Abschaffung derselben ausgesprochen.[1]) Es kann also nicht befremden, daß Ezechiel, um die messianische Zeit und deren Heiligkeit zu zeichnen, andere als mosaische Formen wählt; er folgt den deutlichen Spuren des Propheten Jeremias, und schon vor Jeremias hatte auch Isaias geweissagt, Gott werde auch aus den Völkern sich Priester und Leviten wählen, was gleichfalls eine gründliche Aenderung der mosaischen Gesetzgebung voraussetzt.[2]) Ist aber von der messianischen Zeit die Rede, so ist es auch alsbald einleuchtend, daß eine buchstäbliche Auffassung unmöglich die Absicht des Sehers sein kann. Denn diese Zeit bringt allen Völkern reiche Gotteserkenntnis; wie könnte also die Gottesverehrung auf den einen Tempel in der Einsamkeit des sehr hohen Berges (40,2) beschränkt sein?

In dem vom Propheten entworfenen Gemälde selbst ist ferner manches mitaufgenommen, das gegen eine buchstäbliche Auffassung Einsprache erhebt. Die Umfassungsmauer des heiligen Tempelplatzes zB. ist sechs Ellen breit und eben so hoch. Daß eine solche Mauer sich recht sonderbar ausnehme, fühlen alle. Deßwegen hat schon Villalpandus, dem in neuerer Zeit auch Paillour folgte, aus der Mauer einzelne Säulensockel gemacht, bestimmt mächtigen Säulen zur Grundlage zu dienen. Da freilich begriffe sich eher eine Breite und Höhe von sechs hebr. Ellen — nur leider weiß der Text von Säulensockeln und großartigen Säulengängen nichts. Eben so wollen 40, 14 die 60 Ellen hohen

[1]) Vgl. meinen Commentarius in Jerem. zu 3, 16. [2]) Is. 66, 21.

Digitized by Google

frontes vielen nicht gefallen, Pfeiler 60 Ellen hoch, welch ein Thorbau mit solchen Pfeilern! Allerdings mag hier vielleicht ein Textfehler vorhanden sein. Aber, von anderen Bedenklichkeiten abgesehen, was soll ein Raum von 100 Ellen Länge und Breite als Ort der Anbetung für ein ganzes Volk, das da zur Stätte der Wohnung seines Gottes kommen und den dargebrachten Opfern andächtig beiwohnen soll? Und diesem Volke ist eine recht große Vermehrung zugesagt (36, 11 37 u. ö.), Zeugen und Nacheiferer seiner Frömmigkeit sollen die Völker sein — und dafür ein Raum von 100 Ellen Länge und Breite! Und damit das zahlreiche Volk zur Stätte der Herrlichkeit des Herrn gelangen könne, sind zwei Thore da, lang 50 Ellen mit einem Durchgang, der ganze 8 Ellen, an einigen Stellen 10 Ellen breit ist; und bei diesen Raumverhältnissen heißt es doch: Et adorabit populus terrae ad ostium portae illius (atrii interioris) in sabbatis et in calendis coram Domino 46, 3; und V. 9: Cum intrabit populus terrae in conspectu Domini in sollemnitatibus, qui ingreditur per portam aquilonis, ut adoret, egrediatur per viam portae meridianae; porro qui ingreditur per viam portae meridianae, egrediatur per viam portae aquilonis. Damit die Opfer des zahlreichen Volkes gekocht werden können, sind in den Ecken des äußeren Vorhofes vier Küchen angebracht: Haec est domus culinarum, in qua coquent ministri domus Domini victimas populi 46, 24. Diese Raumverhältnisse allein lassen eine buchstäbliche Auslegung von vorneherein als ein Unding erscheinen.

So sind wir denn sowohl durch die Vision an und für sich, als auch durch deren Inhalt genöthigt, von einer buchstäblichen Erklärung Abstand zu nehmen. Es bleibt uns nur die Annahme übrig, der Prophet habe, wie sonst, so auch hier in concreten und plastischen Darstellungen höhere Wahrheiten und Ideen zum Ausdruck bringen wollen, jene seien blos Hülle und Symbol; es sei also von dem Wie der Bezeichnung abzusehen und blos das Was ins Auge zu fassen. Mit anderen Worten, es ist hier dieselbe Erklärungsweise zu befolgen, die für die Cap. 1 8—11 16 23 27 37 in Anspruch genommen wird. Die Ideen, welche der concreten Ausgestaltung zugrunde liegen, müssen von dem sie umhüllenden Symbol losgelöst werden. Die Einkleidung der Ideen entspricht natürlich der Zeit, in der der Seher schreibt.

Digitized by Google

Der Tempel, auf hohem Berge in heiliger Einsamkeit gelegen, ist einerseits ein Sinnbild der alles überragenden, allen sichtbaren Gottesanstalt, andererseits bringt er in seiner Entfernung vom Profanen den Gedanken der Heiligkeit in einer den alten Anschauungen entsprechenden Form zum Ausdruck. Alles in ihm ist nach Maß und Regel streng abgegrenzt und geordnet — ein Abbild wohl von Gottes Vorsehung und Leitung, mit der er sein Reich regiert. Der Tempel erhebt sich in der Mitte des Gottesvolkes, denn: dabo sanctificationem meam in medio eorum. In manchen Theilen erinnert er an den salomonischen; die dem Propheten gewordene Vision soll ja zugleich dem verbannten Volke ein Unterpfand sein der Rückkehr und der Wiederherstellung des Gottesbundes, dessen sichtbarer Bürge und Zeuge eben der Tempel war. Den Tempelplatz umschließt eine 6 Ellen breite, also recht massive Mauer; was in Wirklichkeit sich plump ausnähme, ist ein passendes Symbol des Schutzes, mit dem Gott seine Anstalt umgibt. Dreigestuft steigt der Tempelbau empor; der äußere Vorhof liegt höher als die äußere Umgebung, höher noch der innere Vorhof, über ihn hebt sich das Heiligthum empor. Sollten da nicht die verschiedenen Stufen, sei es der theokratischen Würde, sei es der Heiligkeit versinnbildet sein, welche der Gottesanstalt eigen sind? Jedenfalls liegt es nahe, damit in Vergleich zu bringen, was der Heiland von dem Samen sagt, der 30fältige, 60-, 100fältige Frucht bringt[1]). In der Richtung des Tempelgebäudes nach den vier Weltgegenden kann nach vielen Analogien die Idee der Allgemeinheit der Gottesanstalt und ihrer für alle geltenden Bestimmung ausgedrückt sein. Der vorgeschriebene Cult stellt sich von selbst als ein Bild der wahren Gottesverehrung dar, welche im neutestamentlichen Opfer den höchsten Ausdruck findet. Die den Priestern gegebenen Vorschriften in Beziehung auf gottesdienstliche Kleidung, auf Ehe, Besitz und Wohnung bringen eine höhere Reinheit und eine größere Absonderung vom weltlichen Treiben als Forderung der neuen Ordnung der Dinge. In den Geboten für die Festfeier spiegelt sich ein den Satzungen des Herrn treu ergebenes heiliges Volk; die dem Fürsten ertheilten Weisungen zeigen eine Zeit des Friedens, der Gerechtigkeit, eine Herrschaft, deren erste Sorge es ist die Sache Gottes zu fördern. In diesem

[1]) Matth. 13, 8 23.

Digitized by Google

Schlussgemälde ist daher anschaulich ausgeführt, was der Prophet früher in Worten aussprach: Mundabimini, dabo vobis cor novum, faciam ut in praeceptis meis ambuletis, habitabitis in terra, eritis mihi in populum (36, 25 f). Der Friedens- und Segensbund, den der Herr schließen will, hat noch sein besonderes Bild in dem vom Tempel ausgehenden Strome, der überallhin Fruchtbarkeit und Leben spendet und selbst die Salzflut des todten Meeres zu heilsamem Wasser umwandelt. An seinen Ufern grünen und blühen ununterbrochen die Bäume und spenden fortwährend Früchte und ihre Blätter sind Arznei gegen jegliches Uebel. Hier ist die Symbolik handgreiflich — wer kann sich mit Recht sträuben, dieselbe Symbolik im Tempel selbst, dem dieser Lebensquell entfließt, anzuerkennen?

Noch klarer drängt sich uns die Nothwendigkeit der symbolischen Erklärung auf, wenn wir das vom Propheten geschaute Bild im Lichte des Neuen Testamentes betrachten, oder nur die auf Ezechiel folgenden Propheten befragen. Dem Daniel wird mitgetheilt, daß in siebzig Jahrwochen die messianischen Güter der Erde sollen zutheil werden, und als der krönende Abschluss und Inbegriff derselben erscheint ein Allerheiligstes, das gesalbt werden soll. Zacharias sagt uns, daß der Messias, Priester und König, den Tempel dem Herrn bauen werde, ipse exstruet templum Domino (6, 12); und was ist dieses Allerheiligste, dieser Tempel anders als eben der große Gottesbau, dessen Eckstein Christus ist, dessen Fundamente die Apostel, dessen Theile die Gläubigen sind? die Gläubigen sind Dei aedificatio, Dei templum, superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu, in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino[1]), sie sind domus spiritualis, superaedificati tamquam lapides vivi über den von Gott erwählten lebendigen Stein, der Christus ist[2]). Wenn uns also die messianische Zeit in solcher Weise geschildert wird, liegt es da nicht ungemein nahe zu schließen: demnach ist der dem Ezechiel als Symbol der neuen Zeit gezeigte Gottesbau eben dieser neutestamentliche Tempel? Freilich trägt jenes Symbol die Spuren, das Kleid seiner Zeit; es stellt sich uns dar in altttestamentlichen

[1]) 1 Kor. 3, 16; 6, 19; Eph. 2, 20—22. [2]) 1 Petri 2, 4 f.

Digitized by Google

Formen; aber wer möchte daran Anstoß nehmen? mußte es nicht in jener Zeit und für jene Zeit gerade diese Züge tragen? oder wie sollte es anders sein? Wenn im alten Bunde die Idee der Heiligkeit, der Gottesverehrung nicht in Worten, sondern plastisch in Bildern und Symbolen sollte dargestellt und von den Angehörigen des alten Bundes verstanden werden, so gab es keinen anderen Weg, als eben annähernd jene Formen und Gebräuche zu zeichnen, welche für die damalige Zeit der lebendige Ausdruck und die praktische Bethätigung der Heiligkeit und Hingabe an Gott waren. Uns aber liegt in diesem Falle die Aufgabe ob, genau das Symbol, die Verleiblichung einer Idee von der Idee an und für sich zu scheiden. Das Symbol gehört zur Darstellung, die Idee bildet den ewig wahren Inhalt.

Aber soll nicht doch die bis ins kleinste gehende und so bestimmte Beschreibung Bedenken erregen? Die Zahl der Stufen, die zu den Theilen des Tempelbaues führen, die Länge und Breite der Thore und einzelner Bestandtheile, die Fenster, die Verzierungen, die Hallen, die Dicke der Mauern, die Größe der Vorhöfe, der Abtheilungen des Heiligthums usw. — all das und noch viel mehr ist genau angegeben. Gestalt und Form des Opferaltares ist beschrieben, die Zahl und Art der Opfer ist für jeden Tag und für die einzelnen Festtage genau angeordnet; wie das Volk den heiligen Raum betreten und ihn verlassen solle, wo der Fürst der Opferfeier beizuwohnen habe, ist umständlich bestimmt. Und so geht es mit dieser für das praktische Leben berechneten Einzeldarstellung den ganzen Abschnitt hindurch. Soll das nicht schließlich doch ein Wahrzeichen sein für die buchstäbliche Auffassung? Doch nicht. Man erwäge ein Zweifaches. Der Seher beschreibt eine Vision. Daß in der Vision ihm alles in bestimmten, scharf umgrenzten Umrissen und Größenverhältnissen vor das Geistesauge tritt, muß wohl ohne Bedenken zugegeben werden. Dann ist es aber nur selbstverständlich, daß er seiner Beschreibung eben die Maße und Verhältnisse aufprägt, die er in der Vision an den Dingen geschaut. Die Vision ist nicht verschwommen, sondern bestimmt; die Gegenstände stellen sich ihm dar nicht nebelhaft, nicht zerflossen, sondern mit der Klarheit, Bestimmtheit und eigenthümlichen Individualität der Wirklichkeit; also beschreibt er sie ebenso. Sodann gilt hier dasselbe, was schon oben bemerkt wurde. Die Allegorie wird in anschaulicher Detailmalerei durch-

Digitized by Google

geführt. Ein recht lehrreiches Beispiel haben wir an Cap. 16. Die Geschichte Israels wird allegorisch dargestellt, Israel als Mädchen, als Braut aufgefaßt. Nun wird das Bild festgehalten und, als handelte es sich in der That um ein Mädchen und um eine Braut, in der Schilderung fortgefahren: ‚Am Tage deiner Geburt ward deine Nabelschnur nicht abgeschnitten, mit Wasser wurdest du nicht gewaschen zur Erfrischung, weder mit Salz gesalzen, noch in Windeln gewickelt' usw. Des verlassenen in seinem Blute daliegenden Kindes nimmt der Herr sich an; das Kind wächst zur Jungfrau heran, die Braut wird geschmückt: Et vestivi te discoloribus et calceavi te ianthino et cinxi te bysso et indui te subtilibus et ornavi te ornamento et dedi armillas in manibus tuis et torquem circa collum tuum et dedi inaurem super os tuum et circulos auribus tuis et coronam decoris in capite tuo et ornata es auro et argento et vestita es bysso et polymito et multicoloribus; similam et mel et oleum comedisti (16, 10 f.). Scheint es nicht, als habe der Seher ganz vergessen, daß er uns Israels Geschichte vorführen wollte? Er gefällt sich in der breiten Einzeldarstellung, als handelte es sich um Erziehung und Ausstattung eines Mädchens und als käme alles darauf an, ja ein vollständiges Verzeichnis der Garderobe der Braut zu geben. Aber das ist eben die Art und Weise, wie eine Allegorie folgerichtig durchgeführt wird, und an diesem Beispiele und an 17, 3—10; 19, 2—14; 23, 2 f. 27, 2 f. 31, 3 f. u. a. kann man lernen, wie Ezechiel eine Allegorie behandelt. Sollten demnach die in Cap. 36 37 gegebenen Gedanken über die messianische Erneuerung im Gewande der Allegorie, im plastischen Bilde verleiblicht werden, so war nur zu erwarten, daß dieses Bild in ganz individuellen und greifbaren Zügen ausgeprägt werde. Dabei lernen wir durch jene Allegorien noch ein anderes. Es wäre sicher abgeschmackt, bei den einzelnen Zügen der Allegorie zu fragen, was jeder für sich genommen bedeute; es wäre lächerlich, die Nabelschnur und das Wasser, das Salz und die Windeln, oder die violetten Schuhe, das Florkleid, die Armspangen, den Nasenring, die Ohrgehänge im einzelnen auf bestimmte Vorgänge oder Zustände in Israels Geschichte ausdeuten zu wollen. Darüber herrscht wohl heutzutage Einstimmigkeit. Die Anwendung auf unsern Abschnitt ergibt sich nun von selbst. Es ist durchaus nicht nöthig,

Digitized by Google

daß wir in Cap. 40 ff. jede einzelne Angabe ausdeuten; ja es wäre im höchsten Grade verkehrt, wenn man das versuchen wollte. Das hieße eben die Eigenthümlichkeit der Allegorie und das Charakteristische der Ezechiel'schen Schilderung ganz verkennen. Ebenso wenig aber kann und darf man aus der Unmöglichkeit, jede einzelne Angabe und Bestimmung messianisch zu deuten, einen Beweis herleiten gegen die allegorische Auffassung und für die buchstäbliche Auslegung. Beides würde sich übrigens durch die angeführten Beispiele der Allegorie und durch Cap. 47 48 von selbst richten. Und somit scheint die allegorische Auffassung nach allen Seiten hin gerechtfertigt; dann ist aber auch in ihr selbst Maßstab und Regel für die Erklärung gegeben. Es gilt, was auch sonst bei Vergleichen, Parabeln Anwendung findet, was im Gegenbilde der Ezechiel'schen Vision, in der Beschreibung nämlich des himmlischen Jerusalem Apok. 21, 2 f. gleicherweise beachtet werden muss — nicht jeder einzelne Zug ist einer Auslegung bedürftig oder fähig. Früher pflegte man zu sagen, manches werde nur ornatus causa beigefügt.

II.

Anders freilich lautet der Spruch der kritischen Schule. Der Prophet wird hier wirklich Gesetzgeber für die Zukunft; er entwirft eine vollständige Lebensordnung für das zukünftige Israel. Ja es ergibt sich aus seinen Aufstellungen und Geboten, daß die in den mittleren Büchern des Pentateuchs niedergelegte Cultgesetzgebung zu seiner Zeit noch nicht vorhanden gewesen sei, wohl aber einzelne Hauptartikel eben von ihm zuerst im Bewusstsein persönlicher Autorität als Regel für die Folgezeit aufgestellt worden seien. So bildet denn Ezechiel das Mittelglied zwischen Deuteronomium und Priestercodex und ist nur als solches verständlich; er bildet ein Moment in der gesetzgeberischen Entwickelung, die sich von den Tagen Josias' und Jeremias' an durch die Zeit des Exils hindurchzieht und endlich in der Verkündigung des Pentateuchs durch Esdras und Nehemias, oder auch noch später, ihren Abschluss findet. Es wird somit auch aus Ezechiel klar, daß der Priestercodex exilisch oder nachexilisch sei. So Wellhausen, Reuß, Kuenen, Smend u. A.

Digitized by Google

Diese Behauptungen werden als geschichtlich feststehend bezeichnet. Man beruft sich auf drei geschichtliche Thatsachen: erstens auf die erst durch Esdras und Nehemias geschehene Einführung des Gesetzes, zweitens auf die zur Zeit des Josias stattfindende Entstehung des Deuteronomiums, drittens auf die ganze vorexilische Geschichte, die nirgendwo das Vorhandensein pentateuchischer Gesetzgebung, wohl aber das Gegentheil bezeuge. Da wir hier nur Ez. 40—48 zu behandeln haben, interessieren uns vorzugsweise nur die zwei ersten ‚Thatsachen'.

Also die im Exil und nach Ezechiel allmählig schriftlich fixierte und erweiterte Thora wird schließlich von Esdras und Nehemias eingeführt. So sagt man. Und was sagen die Quellen? Die einzig vorhandenen und vollgiltigen Quellen sind die Bücher Esdras und Nehemias. Als geschichtlich zuverlässige Berichte sind sie von allen anerkannt; bei ihnen befinden wir uns auf sicherem historischen Grund und Boden; das ist allgemein zugestanden. Daß hier eine Verkündigung des Gesetzes stattfindet, ist sonnenklar[1]). Es frägt sich nur: welcher Art ist diese Verkündigung und von welchem geschichtlichen Bewusstsein ist sie getragen? Das ist denn doch eine Hauptsache. Geschieht sie als Einführung eines neuen, erst in der jüngst verflossenen Zeit schriftlich fixierten Gesetzes, oder findet sie statt mit dem klaren Bewusstsein, dieses jetzt vorgelesene und wiederum auf dem Boden des hl. Landes ins Leben eingeführte Gesetz sei ein uraltes, durch Moses den Vätern gegebenes Gesetz? Nochmals: was sagen die Quellen? Sie reden eine ganz klare, unmissverständliche Sprache: Ipse Esdras ascendit de Babylone et ipse scriba velox in *lege Moysis quam Jahve Deus dedit* Israel (Esdr. 7, 6), und Nehemias betet zu Jahve: Vanitate seducti sumus et non custodivimus mandatum tuum et caerimonias et iudicia, *quae praecepisti Moysi famulo tuo.* Memento verbi, *quod mandasti Moysi* servo tuo dicens: cum transgressi fueritis, ego dispergam vos in populos, et si revertamini ad me et custodiatis praecepta mea et faciatis ea, etiamsi abducti fueritis ad extrema coeli, inde congregabo vos etc. (Neh. 1, 7 ss.), und bekennt also, daß man früher die von Gott durch

[1]) Neh. 8—10.

Digitized by Google

Moses befohlenen Satzungen nicht beobachtet habe, und er führt die in Leviticus und Deuteronomium enthaltene Drohung und Verheißung ausdrücklich auf ein dem Moses von Gott mitgetheiltes Wort zurück. Ebenso unzweideutig Neh. 8, 1: Congregatus est omnis populus quasi vir unus . . et dixerunt Esdrae scribae, ut afferret *librum legis Moysi quam praeceperat Jahve* Israeli; und 8, 14: Et invenerunt scriptum in lege *praecepisse Jahve per Moysen* (in manu Moysis), ut habitent filii Israel in tabernaculis in festo mense septimo; ferner geloben alle feierlich, ut ambularent in lege Dei *quam* dederat *per Moysen* famulum Dei (10, 30); in aller Namen bekennen und geloben die Leviten: Et mandata et caerimonias et legem praecepisti eis *per Moysen* servum tuum (9, 14); und wiederum: In die illo lectum est in libro Moysi audiente populo et inventum est scriptum in eo, und es wird Deut. 23, 3 ff. angeführt (13, 1). Hier also liegt unbestreitbar das klar ausgesprochene Bewusstsein zu Tage, daß das Gesetzbuch, welches Esdras und Nehemias haben, das sie vorlesen, dessen Anordnungen sie wieder ins Leben rufen, eben das Gesetz ist, welches der Herr dem Moses gegeben. Und nicht einmal, nein, immer und immer wieder macht es sich geltend: Et aedificaverunt altare Dei, ut offerrent in eo holocautomata, sicut *scriptum est in lege Moysi* viri Dei (Esdr. 3, 2); et statuerunt sacerdotes in ordinibus suis et levitas in vicibus suis super opera Dei in Jerusalem, sicut *scriptum est in libro Moysi* (ib. 6, 18).

Von diesem so deutlich vorhandenen Bewusstsein schweigen, heißt denn doch offenbar die Quellen der Geschichte jener Zeit verkennen, todtschweigen, ja geradezu fälschen. Der ehrliche Kritiker und Geschichtsforscher muss dieses Bewusstsein anerkennen und es geschichtlich und psychologisch erklären. Wenn dieser Gesetzescodex erst im Exil entstanden ist, wie kommen Esdras, Nehemias, die Priester und Leviten zur Anschauung, er stamme von Moses, dem die Gesetze von Gott gegeben seien? Sind sie Alle Betrüger oder Betrogene? Beides ist geschichtlich und psychologisch unbegreiflich und undenkbar. Also ist das zur Zeit des Esdras vorhandene Bewusstsein schon durch sich selbst die thatsächliche Widerlegung jener Annahme, der Priestercodex sei nach Ezechiel entstanden und eine Weiterbildung der von Ezechiel angeregten

Digitized by Google

Ideen und Einrichtungen. Wellhausen sagt freilich: ‚Der Priestercodex hält sich formell streng innerhalb der Situation der Wüstenwanderung und will allen Ernstes eine Wüstengesetzgebung sein; es ist ihm wirklich gelungen, mit dem beweglichen Tabernakel, mit dem Wanderlager und dem übrigen archaistischen Schein seine wahre Abfassungszeit zu verschleiern' (Prolegomena S. 10). Das mag denkbar sein bei einer Generation, die mit den vorausgegangenen Geschlechtern und ihren Anschauungen und Ueberlieferungen jede Berührung verloren hat, aber es ist geschichtlich und psychologisch unfaßbar bei den Exilierten und den aus dem Exil Heimkehrenden. Unter ihnen sind viele, die den ersten Tempel und seine Einrichtung noch gesehen: Plurimi etiam de sacerdotibus et principes patrum et seniores qui viderant templum prius, und gerade diese bauen den Altar, ut offerrent in eo holocautomata sicut scriptum est *in lege Moysi* viri Dei; und im sechsten Jahre des Darius Hystaspis statuerunt sacerdotes in ordinibus suis et levitas in vicibus suis super opera Dei in Jerusalem, *sicut scriptum est in libro Moysi* (Esdr. 3, 2 12; 6. 18). Also die erste Colonie der Heimkehrenden weiß es nach Esdras' Bericht nicht anders, als daß Opfer und Aemter der Priester und Leviten eben nach dem Gesetze des Moses eingerichtet werden, d. h. wenn wir der ‚kritischen' Schule glauben sollen, nach dem eben erst im Entstehen begriffenen Priestercodex! So mißhandelt die Kritik jene Quellen, die sie selbst als geschichtlich treu anerkennt.

Einer ganz gleichen Fälschung der Quellen machen sich dieselben Kritiker schuldig in Betreff des Deuteronomiums. In 4 Kön. 22, 8 ff. und 2 Par. 34, 15 wird die Auffindung des Gesetzbuches erzählt, und daß das Buch gefunden wurde, ist wiederholt versichert in 4 Kön. 23, 2. Die Kritik aber macht im Handumdrehen aus dem Auffinden des Buches das erste Entstehen des Buches. Nach den Quellen sagt Helcias der Hohepriester zu Saphan: ‚Das Gesetzbuch habe ich im Hause des Herrn gefunden'; nach der ‚Kritik' heißt das: Dieses Gesetzbuch habe ich, Helcias, und du Saphan, und Jeremias der Prophet zusammengeschrieben und das wollen wir jetzt einführen. Natürlich, der gute König Josias merkt das nicht; er glaubt an den Fund und jammert nur, daß ‚unsere Väter' ungehorsam gewesen seien gegen das eben angefertigte Gesetz, und Jeremias hilft

Digitized by Google

treulich mit zu dem Betrug, als stamme das Buch von Moses: Deut. 31, 9 24.

Von dieser Annahme aus soll nun das im Abschnitt 40 ff. enthaltene Gesetz des Ezechiel als eine Weiterbildung begriffen werden. Zunächst soll Ezechiel vor allem die dem Deuteronomium noch unbekannte scharfe Unterscheidung zwischen Priestern und Leviten eingeführt haben; dieser Unterschied ist im Priestercodex vollständig anerkannt und praktisch durchgeführt; also ist er nothwendig jünger als Ezechiel, der diesen Unterschied zuerst aufstellte. So die Kritik. Und die Quellen? Sehen wir zunächst Ezechiel selbst an. Wir lesen 40, 46: Gazophylacium, quod respicit ad viam aquilonis, sacerdotum erit, qui excubant ad ministerium altaris; isti sunt filii Sadoc qui accedunt de filiis Levi ad Dominum ut ministrent ei. Hier ist die Redeweise so, daß als bestehend und selbstverständlich vorausgesetzt ist, nicht alle Söhne Levis seien Priester. Etwas bereits Bestehendes wird constatiert; wer eine durchgreifende Neuerung einführen will, redet eine andere Sprache. Eine bereits bestehende allbekannte Einrichtung tritt uns auch in der Redeweise von 43, 19 (hebr.) entgegen. Weit entfernt, daß 44, 10 ff. dieser Unterschied eingeführt würde, haben wir da nach dem klaren Wortlaute in V. 13 nur die Bestrafung und Degradierung der früher dem Götzendienste ergebenen Priester. Diese sollen nicht mehr Priester sein, sondern Amt und Stellung untergeordneter Leviten erhalten. Es ist demnach diese Stelle ein Analogon zu dem, was wir bei der Bundeserneuerung unter König Josias lesen: Verumtamen non ascendebant sacerdotes excelsorum ad altare Domini in Jerusalem[1]). Es bleibt bei dem, was Dillmann[2]) sagt: ‚Die Behauptung, daß Ezechiel zum erstenmal die Unterscheidung zwischen Priestern und Leviten aufgebracht habe und so die Brücke bilde zwischen Deuteronomium und Priestercodex, ist, so oft sie auch seit Graf, Die gesch. BB. 45 f., wiederholt worden ist (zB. Kuenen, Godsd. II 21 u. ö.; Kayser 188 f. Wellhausen I 124 ff. Smend, Ez. 361), dennoch falsch. Denn Ezechiel setzt 40, 45 f. 42, 13; 43, 19 solchen Unterschied als selbstverständlich voraus'. Und wenn Ezechiel diesen Unterschied erst geschaffen haben soll, wie

[1]) 4 Kön. 23, 9. [2]) Die Bücher Exodus und Levitikus S. 461.

Digitized by Google

kommt es, daß Leviten und Priester bei der ersten Colonie der Zurückkehrenden bereits scharf getrennt erscheinen? Gut sagt Baudissin[1]): ‚Die Leviten des Priestercodex sind die Sänger und Thorhüter des Tempels, welche nach Buch Esra und Nehemia aus dem Exil zurückkehren, *also schon vorher bestanden*‘; und daß in derselben Zeit der Besitz des Priesterthums streng an die nachgewiesene Zugehörigkeit zum priesterlichen Geschlechte gebunden war, lehrt unwidersprechlich Esdr. 2, 62. Und wie steht es mit der immer wieder gebrachten Behauptung, das Deuteronomium kenne keinen Unterschied zwischen Priestern und Leviten? Thatsache ist, daß derselbe in 18, 1—7 klar genug ausgesprochen ist. Es werden zuerst in V. 1 die levitischen Priester und der ganze Stamm Levi unterschieden; sodann wird in V. 3 das den Priestern zukommende Recht, in V. 6 aber eine die Leviten betreffende Bestimmung gegeben. Außerdem muss man, um jene Behauptung mit einem Schein von Recht aufstellen zu können, eine Anzahl Stellen in den historischen Büchern als Interpolationen und Verbesserungen einer späteren Zeit ausgeben, durch die der ursprüngliche Text nach den Gewohnheiten und Anschauungen späterer Zustände sei umgemodelt und gefälscht worden. Denn dieser Unterschied ist ausgesprochen Jos. 21, 1 4 13 19, indem nur Aaron, Eleazar Priester genannt und von den anderen Leviten unterschieden werden; ebenso 14, 1; 17, 4; 19, 51; er liegt vor, wenn in den Cap. 3 4 6 nur die Priester erwähnt sind, während an anderen Stellen im allgemeinen von Leviten zur Bezeichnung aller Stammesgenossen, oder auch einzelner Zweige des Stammes die Rede ist (vergl. 14, 3 4; 21, 8 20 27 34 39), und doch gleich wieder Eleazar und Phinees ausdrücklich als Priester bezeichnet werden (22, 13 30 31). Und dieselbe Thatsache bezeugen oft und oft die Berichte über die Zeit Samuels, Davids, Salomons in den Königsbüchern und in der Chronik. Aber die ‚Kritik‘ ist nicht verlegen, alle diese Zeugen zum Schweigen zu bringen; ‚in den Büchern der Richter, Samuels und der Könige liegt die Ueberlieferung nicht rein in ihrer ursprünglichen Fassung vor, sondern ist schon hier überwuchert von späteren Trieben. Neben einer älteren Relation hat sich eine neue gebildet, formell unabhängig und für sich verständlich, manchmal freilich dennoch

[1]) Studien und Kritiken 1883 S. 839.

Digitized by Google

sich vorhandenem Zusammenhange anschmiegend. Häufiger haben die neuen Säfte nicht einen ganzen Stamm aus der alten Wurzel, noch auch einen ganzen Ast am alten Stamme hervorgetrieben, sondern nur parasitische Bildungen angesetzt; kleinere unselbständige Stücke sind einer älteren Erzählung angewachsen. Ueber das ganze Geschiebe der Tradition ist endlich gleichförmig ein letztes Sediment gelagert, welches die Gestalt der Oberfläche bedingt'. So Wellhausen[1]), welcher auch sonst sehr geschmackvoll sagt: Die ganze alte Ueberlieferung ist wie mit einem judaistischen Verdauungsschleim überzogen; oder: Was man eigentlich für das Theokratische in der Geschichte Israels ausgibt, das ist durch die Bearbeitung hineingebracht; oder ein anderes Mal: Die Bearbeitung tritt intensiv auf, nicht blos als geschmackgebende Zuthat zur älteren Ueberlieferung, sondern dieselbe von Grund aus umgestaltend; und: Die Bearbeitung thut dem überlieferten Stoffe Gewalt an; insbesondere ist derselbe durch eine sehr einseitige Auswahl alteriert worden, welche von specifisch religiösen Gesichtspunkten ausgeht. Am schlimmsten kommt dabei die Chronik weg: der Verfasser hatte nichts Angelegentlicheres zu thun, als durch Ummodelung der Thatsachen und Einschaltungen die späteren Zustände und Gesetzesvorschriften in die frühere Zeit zu verlegen; .der überlieferte Stoff erscheint gebrochen durch ein fremdartiges Medium, den Geist des nachexilischen Judenthums'; die Chronik dichtet die Thatsachen in die Norm des pentateuchischen Gesetzes um u. dgl. m.[2]). Nach diesen Grundsätzen ist es freilich sehr leicht, alles, was Zeugnis ablegt für das Vorhandensein des Priestercodex, aus den Quellen auszumerzen. Mit anderen Worten: was nicht dem System sich fügen will, wird als späteres Einschiebsel und als Fälschung der Quellen erklärt. Das Verfahren ist sehr einfach.

Ferner sagt man: vom Sündopfer findet sich vor Ezechiel im übrigen Alten Testamente keine Spur, Ezechiel erwähnt es, im Priestercodex ist es eine überaus wichtige Opferart; demnach ein neuer Beweis, daß Ezechiel dem Priestercodex vorangeht.[3]) Zunächst ist aber aus Ezechiels Worten klar, daß er von etwas All-

[1]) Prolegomena S. 238. [2]) Vgl. ebd. S. 245 259 294 195 197.
[3]) Vgl. ebd. S. 75.

Digitized by Google

bekanntem rede, was keiner weiteren Erklärung bedarf: Et in vestibulo portae duae mensae hinc et duae mensae inde, ut immoletur super eas holocaustum et (sacrificium) pro peccato et pro delicto. Wer sagt: Da sind Schränke für Leinwand und Kleider und Tafelservice, führt doch hiemit nicht Kleider und Tafelservice neu ein! Außerdem geschieht der Sündopfer deutlich Erwähnung bei Os. 4, 8: Peccatum populi mei comedent (scil. sacrificia pro peccato oblata[1]); ferner 4 Kön. 12, 17 in der Angabe, daß das Geld von Schuld- und Sündopfer nicht in das Haus Jahves gebracht, d. h. nicht zur Bestreitung der Tempelreparaturen verwendet wurde, sondern den Priestern verblieb. Manche, wie zB. Hitzig, glauben, daß Psalm 40 (hebr.), den die Aufschrift dem David zueignet, von Jeremias sei; auch so legt der Psalm Zeugnis ab für das frühere Vorhandensein des Sündopfers: Holocaustum et (sacrificium) pro peccato non postulasti. Und daß die Idee eines solchen Opfers jedenfalls der vorexilischen Zeit nicht fremd war, dafür liefert auch das Opfer pro delicto 1 Sam. 6, 3 f. 2 Kön. 12, 17 (hebr.) und Is. 53, 10 einen nicht zu unterschätzenden Beweis.

Einen anderen Beweis für die späte Abfassung des Priestercodex entnimmt man der Verordnung über den Versöhnungstag (Lev. 16). Trotz seiner überragenden Wichtigkeit ist er weder im jehovistisch-deuteronomischen Theile des Pentateuchs, noch in den historischen und prophetischen Büchern bekannt. Seine ersten embryonischen Keime zeigen sich im Exil; Ezechiel verordnet (45, 18—20) zwei große Entsündigungen zu Anfang der beiden Jahreshälften[2]. Aus diesem Keime habe sich nun die Vorschrift Lev. 16 entwickelt; sei also offenbar später. Allein dieses ganze Beweisverfahren ist trügerisch. Daß Ezechiel den Versöhnungstag nicht ausdrücklich erwähnt, ist kein Beleg, daß die Feier vor ihm unbekannt war. Denn Ezechiel weicht in seiner Thora, wie man diesen Theil zu benennen pflegt, nicht selten von dem damals zu Recht bestehenden, auch vom Deuteronomium ab. Daß er aber Entsündigungen anordnet, ist ein sicheres Zeichen, daß eine solche Ceremonie betreffs des Heiligthums in Gebrauch war; denn alle seine Ausführungen schließen sich an Vorhandenes und Bekanntes

[1]) Vgl. Gesenius Thes. I 466. [2]) Wellhausen aaO. 114.

Digitized by Google

an. Die obige Ausführung leidet sodann an dem Fehler, daß sie einfach ex silentio Schlüsse zieht. In dieser Hinsicht bemerkt treffend Dillmann (zu Lev. 16, S. 525): ‚Die Nichterwähnung im übrigen alten Testamente beweist nichts, sonst müsste man annehmen, die Feier sei erst im ersten christlichen Jahrhundert entstanden, denn erst aus diesem hat man ausdrückliche Bezeugungen derselben (Apg. 27, 9; Hebr. 9, 13; Josephus Antiq. 3, 10, 3 etc.)‘. Wie manches ist lange im Gebrauch, ohne daß ein schriftliches Zeugnis darüber vorhanden ist. Man denke an die Stelle: Est consuetudo vobis, ut unum dimittam vobis in pascha[1]). Von dieser consuetudo erfahren wir erst durch den Bericht der Evangelisten etwas. Damit also obiger Beweis ex silentio gelte, müsste gezeigt werden, daß in Anbetracht der anderen schriftlich überlieferten Nachrichten eine unumgängliche Nothwendigkeit vorgelegen habe, gerade dieses Festes zu gedenken, falls es vorhanden war. Eine solche zwingende Gelegenheit sucht man aber vergebens. Smend[2]) allerdings meint, der Gedanke einer solchen Sühne sei a priori für exilisch oder nachexilisch zu halten; er sei keineswegs alterthümlich. Einen Grund anzugeben findet er nicht für nöthig. Aber, um nur an eines zu erinnern, ist es nicht eine öfter bei Jeremias ausgesprochene Idee, daß die Sünde nicht blos den Menschen, sondern auch das Land verunreinige? Ingressi contaminastis terram meam; polluisti terram in fornicationibus tuis; facilitate fornicationis (Juda) contaminavit terram, und es wird die durch die Sünde bewirkte Befleckung des Tempels deutlich ausgesprochen[3]). Was liegt aber bei einer solchen Anschauung näher als der Gedanke einer Reinigung, Entsündigung, wie er im Versöhnungstage Wirklichkeit erlangt hat?

Nach Smend ist ferner der princeps bei Ezechiel Vorbild für die principes im Priestercodex: ‚In seinem (Ezechiels) fast schon leblosen Nasi haben wir den Typus der schattenhaften Nesiim des PC.‘ Nur ist bei Ezechiel der princeps Fürst des ganzen Volkes, in Num. sind sie die Häupter der einzelnen Stämme; worin das ‚schattenhafte‘ bestehen soll, ist schwer einzusehen. Denn

[1]) Joh. 18, 39. [2]) Zu Ezechiel S. 313. [3]) Jer. 2, 7; 3, 2 9; 16, 18; 7, 30.

Digitized by Google

Num. 7, 12 ff. sind Name, Abstammung und was sie in dedicationem altaris opferten, genau angegeben. Daß aber die einzelnen Stämme Häuptlinge hatten, wird doch wohl von niemanden bezweifelt werden. Da gehört wohl ‚höhere Kritik' dazu, um einzusehen, wie aus Ez. erst die duces abgeleitet werden konnten. ‚Die Opfertabelle Ez. ist offenbar von ihm selbst aufgestellt, die des PC ist ebenso deutlich eine künstliche Abwandlung jener . . Der Sühneritus ist ungleich einfacher, als der des PC . . Die Einkünfte der Priester gehen nach Ez. nur wenig über das Deuteronomium hinaus; von einem an sie zu entrichtenden Zehnten ist nicht die Rede'[1]). Wenn also, wie die ‚Kritik' behauptet, der Prophet Ez. eine für die Zukunft geltende Lebensordnung aufstellte, wie kam es doch, daß man die Satzung des beglaubigten Propheten bei Seite setzte, daß man sich mehr Lasten aufbürden ließ, Verpflichtungen sich unterzog, von denen er nichts festgestellt hatte? Sonst pflegen die Menschen nicht so ohne weiteres ihre Rechte preiszugeben. Bei Ez. wohnen Priester und Leviten in der Nähe des Tempels; das soll Vorbild der Priester- und Levitenstädte des PC sein. Warum nicht eher umgekehrt? Es ist doch offenbar ein Fortschritt, daß die Diener des Heiligthums beim Heiligthum wohnen, als im ganzen Lande zerstreut. Ezechiel kennt keinen Rauchaltar, keinen besonders heiligen Hohenpriester, der PC hat beides; also ist er später. Doch dieser Beweis ist zu gründlich, da er selbst den Tempel Salomons mit seinem Rauchaltar nach Ezechiel setzen würde. Und daß der Hohepriester auch bereits vor Ez. bekannt war, kann Smend aus Deut. 10, 6; Richt. 20, 28; 1 Kön. 2, 35 und aus der Geschichte Abiathars, Jojadas, Ozias', Hilkias', Serajas ersehen. Warum aber Ezechiel keinen Hohenpriester erwähnt, läßt sich vom Standpunkt der richtigen Auffassung aus wohl begreifen. Ich erlaube mir eine Stelle aus meinem Commentar hieherzusetzen.

Non fit mentio summi sacerdotis neque ritus ille diei expiationis praescribitur. Quare? vix invenies responsionem meliorem quam quae docente S. Paulo nobis suggeritur ex novo testamento. In illa enim expiatione, quae erat unica actio a summo sacerdote peragenda, et in illo ingressu in sanctum sanctorum cum sanguine sacrificali praefigurabatur cruentum Christi sacri-

[1]) AaO. S. 313 314.

Digitized by Google

ficium et eius accessus ad Patrem cum proprio sanguine sacrificali (Hebr. 9, 7—15). Ita autem Christus solus et semel sanguinis sui oblationem sacrificio cruento perfecit; quare in describenda instauratione, qua rerum conditio permanens et per homines exsequenda depingi debebat, ritui illius diei expiationis locus esse non potuit. Unus adest in nova lege summus sacerdos, Christus, eiusque sacerdotii modo quodam derivato per participationem sunt consortes, quotquot sunt novi foederis sacerdotes; in vetere autem lege omnes ex aequo erant sacerdotes neque suum sacerdotium derivabant a summo sacerdote; haec etiam ratio esse potest cur in instauratione principis sacerdotum non fiat mentio. Haec impletione facta probabiliter dici possunt. Spiritus enim sanctus, qui locutus est per prophetas, ita verba et visiones et symbola inscio vate neque intelligente dirigere potuit ac voluit, ut futura adumbrarentur quae a nobis non perspiciantur nisi ipsa rerum impletione diligenter inspecta et cum symbolis comparata (p. 521).

Freilich wird eine solche Begründung vor der ‚Kritik' keine Gnade finden. Ferner belehrt uns Smend: ‚Die Feste bekommen erst bei Ez. den Charakter von Kirchenfeiern'. Aber was fehlt Deut. 16, 1—8 beim Pascha, um es als Kirchenfeier zu bezeichnen? Immolabis phase in loco quem elegerit Dominus Deus tuus; das wird dreimal eingeschärft; und das zur Zeit des Königs Josias gefeierte Pascha hat doch wohl deutlich genug den Charakter einer ‚Kirchenfeier'[1]). Und daß auch die anderen Feste denselben Charakter hatten, erhellt zur Genüge bereits aus Is. 1, 13: Ne offeratis ultra sacrificium frustra, incensum abominatio est mihi; neomeniam et sabbatum et festivitates non feram; iniqui sunt coetus vestri; calendas vestras et sollemnitates vestras odivit anima mea etc. An die Erwähnung der Opfer reiht sich die Aufzählung der Feste; coetus sind eben die heiligen Versammlungen, von denen Lev. 23, 3 7 8 24 27 35 36 37; Num. 28, 18 25 26; 29, 1 7 12 usw. im Hebräischen die Rede ist. Und zum Ueberfluss folgt Is. 1, 15 die Erwähnung des Händeausstreckens gegen Gott und des Gebetes, so daß alle Feste hier von gottesdienstlichen Ceremonien umschlossen sind. Das ist wohl hinreichend zum

[1]) Vgl. 4 Kön. 23, 21. 2 Par. 35, 1 ff.

Digitized by Google

Charakter der Kirchenfeier, den Ez. wahrlich nicht zu erfinden brauchte.

Einen anderen Beweis, daß der Priestercodex nach Ez. zu setzen sei, entnimmt Reuß den Verschiedenheiten zwischen beiden Anordnungen. ‚Will man sich einreden, daß ein Prophet des sechsten Jahrhunderts heilige mosaische Satzungen so ohne weiteres abgeschafft oder verändert habe'[1])? Die Antwort ist bereits oben gegeben. Der Einwurf setzt voraus, daß Ez. eine Lebensordnung haarklein vorschreiben wollte. Daß aber die ‚Kritik' am wenigsten ein Recht hat, diesen Einwurf zu erheben, ist noch besonders zu bemerken. Denn ihr zufolge geht ja doch wenigstens das Deuteronomium voraus. Woher kommt es doch, daß Ez. auch vom Deuteronomium abweicht? Zerstört also diese Abweichung nicht die Priorität des Deuteronomiums, so ist gleiches Maß und Gewicht auch in Bezug auf den Priestercodex anzuwenden; mit anderen Worten: aus den Verschiedenheiten kann kein Beleg für den späten Ursprung desselben gewonnen werden.

III.

Der hl. Hieronymus erwähnt zu Ez. 40, 5, daß die Juden den Aufbau des von Ezechiel geschauten Tempels bei der Ankunft des Messias erwarteten. Verwandt mit dieser Hoffnung ist auch die Erwartung der sogenannten Chiliasten. Man erwartet eine Glanzperiode des Reiches Christi auf Erden, die Rückkehr der zu Christus bekehrten Juden nach Palästina, die Wiederherstellung Jerusalems als Hauptstadt des Reiches Gottes, die Wiederherstellung des Tempels, und dann würde auch unser Abschnitt bei Ez. eine der Sache und den Worten entsprechende Erfüllung finden. Dieser Idee huldigen manche Protestanten[2]); die eine oder andere chiliastische Erwartung wird auch manchmal von Katholiken ausgesprochen; am entschiedensten geschah das wohl von G. K. Mayer[3]): der Tempel wird gebaut, wenn ganz Israel den Herrn erkennt und heimkehrt; die Opfer des alten Bundes werden erneuert. Außerdem beruft man sich noch auf die zahlreichen Stellen der Propheten, in denen von

[1]) AaO. S. 415. [2]) Sie sind erwähnt zB. bei Keil, Commentar über den Proph. Ez., Leipzig 1882, S. 514. [3]) Die messianischen Prophezieen, Wien 1864.

Digitized by Google

der Herrlichkeit Jerusalems, von der Fruchtbarkeit Palästinas, von Israel dem Volke Gottes und seinen Segnungen und Verheißungen die Rede ist.

Berücksichtigen wir zuerst unseren Abschnitt; es wird sich sodann auch Gelegenheit finden, allgemeinere Gesichtspunkte mit heranzuziehen. Es muss auch hier gelten: wer den Tempel und die Opfervorschriften buchstäblich fasst, muss den ganzen Abschnitt so erklären. Anders handeln, wäre reinste Willkür. Die letzten Cap. 47 und 48 stehen auf gleicher Linie mit 40 ff.; keine Spur, daß etwa da eine Veränderung der Situation eintrete. Nun ist es aber sonnenklar, daß der letzte Theil buchstäblich unausführbar ist. Wo sind die einzelnen Stämme Israels? wo sind die Söhne Sadoks? wo sind die Leviten? Die Juden existieren, das wissen und erfahren wir hinlänglich; aber Priester, Leviten, die zwölf getrennten Stämme, die sind längst unwiederbringlich verschwunden. Dieselbe Unmöglichkeit zeigt sich in der Tempelquelle, die so rasch zum Strom anschwillt, an deren Ufern jene Wunderbäume stehen. Oder sollen wir eine neue Schöpfung erwarten? Freilich so meint man und weist auch hin auf Is. 11, auf Joel 3, 18, Amos 9, 13 und ähnliche Stellen. Allein umsonst. Bereits der hl. Thomas hat all diesen Buchstabenpressern den Beweis entwunden durch die ebenso einfache als klare und wahre Bemerkung: Durch die Sünde ist Natur und Wesenheit der Dinge nicht geändert worden; also ist eine solche Umwandlung oder Neuschöpfung auch nicht zu erwarten.[1]) Ferner, wer in solchen Stellen die buchstäbliche Erfüllung heischt, der muss folgerichtig für die Glanzzeit des Reiches Christi auf Erden ebenso eine Anzahl ganz gleichwertiger Stellen in Anspruch nehmen: der muss den Berg Sion sich auf den Gipfel aller Berge stellen lassen nach Is. 2, 2 und Mich. 4, 1; die ganze Gegend um Jerusalem muss zur Ebene werden, die Stadt aber erhöht werden nach Zach. 14, 8; die Stadt selbst muss aus Edelsteinen aufgebaut werden nach Is. 54, 12 u. dgl. Daß an eine Erneuerung des alttestamentlichen Cultus nicht gedacht werden kann, ist nach dem, was uns der hl. Paulus über das Verhältnis des alten zum neuen Bunde lehrt, ebenfalls unzweifelhaft. Kann der Erwachsene in das Kindesalter zurückkehren? oder können Kindes- und Mannesalter in einem und demselben zur gleichen Zeit vereinigt

[1]) Summa I q. 69 a. 2 ad 2; vgl. meinen Isaiascomm. I 278.

Digitized by Google

sein? Ebensowenig können nach dem hl. Paulus die egena et infirma elementa, die umbra et figurae im Licht und in der Kraft des neuen Bundes zusammenbestehen[1]); wie Knechtschaft und Freiheit nicht zusammenpassen, ebensowenig die Zustände des alten und neuen Bundes; der alte Bund ist, wie der hl. Paulus aus dem Namen selbst herleitet, antiquiert und abgethan: dicendo autem novum, veteravit prius; quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est[2]). Wenn das Himmlische da ist, wer kann da noch dem Schatten und Bilde dienen[3])? Wer den Körper hat und umfaßt, der bemüht sich nicht um den Schatten[4]). Mit Abschaffung des Priesterthums ist auch die ganze gesetzliche Ordnung, die auf jenem beruhte, beseitigt: translato sacerdotio necesse est ut et legis translatio fiat[5]); nun ist aber Christus, so schließt der Apostel, Priester secundum ordinem Melchisedech und dieser Christus aus Judas Stamm ist eingesetzt zum Priester, also hat das aaronitische Priesterthum und mit ihm alle seine Verrichtungen ein unwiderrufliches Ende gefunden und dessen Aufhören ist schon in Ps. 109, 4 ihm vorhergesagt. Der alte Bund wird abgeschafft propter infirmitatem eius et inutilitatem[6]); soll nun diese infirmitas et inutilitas wieder theilweise in der Kirche Christi zum Leben erweckt werden? Dieses Unterfangen hat der Herr selbst schon gerichtet in dem Vergleich des neuen Weines und der alten Schläuche usw.

Es ist vergebliche Mühe, sich in einem fort darauf zu berufen, daß die Propheten die Rückkehr Israels nach Palästina und das Wohnen des heiligen Volkes daselbst oft und oft verheißen, diese Verheißung aber noch nicht erfüllt sei, also noch erfüllt werden müsse. So sehr der Wortlaut mancher Prophezeiungen, oberflächlich angesehen, diese Meinung zu begünstigen scheint, so bedarf es doch nur eines näheren Zusehens, um deren Haltlosigkeit zu gewahren; werden dann aber jene prophetischen Worte erst im Lichte der vollgiltigen Auslegung des neuen Testamentes betrachtet, so schwindet auch jeder Schein der Berechtigung, sie im Sinne der Chiliasten auszudeuten. Dieser zweifache Gesichtspunkt soll kurz erörtert werden. Der Gedankengang und die Abfolge der prophetischen Ankündigung ist überall diese: zur Strafe für

[1]) Vgl. Gal. 4, 1 ff. [2]) Hebr. 8, 13. [3]) Hebr. 8, 5. [4]) Vgl. Kol. 2, 17. [5]) Hebr. 7, 12. [6]) Hebr. 7, 18.

Digitized by Google

die vielfache gegen Gott begangene Untreue wird das Exil und die Zerstörung des Reiches angekündigt; dann wird die Rückkehr verheißen, und an diese Verheißung schließt sich unmittelbar die Beschreibung des erneuten Gottesreiches an, das alle Völker umschließen und allen Gotteserkenntnis, Segen und Heiligkeit bringen soll. Die Prophetie bewegt sich demnach in drei regelmäßig aufeinander folgenden Gedanken: Exil zur Strafe, Rückkehr aus Gnade, messianisches Reich; so zB. Osee 2, 12—24; 3, 3—5; 14, 1—8; Amos 9, 1—15; Is. 40, 1 ff., bei diesem tritt zB. dem Befreier aus Babylon gleich ein Befreier anderer und höherer Art gegenüber 42, 1 ff. 49, 8 ff.; Jer. 3, 13—17; 23, 2—8; viermal hintereinander ist diese Gedankenabfolge ersichtlich bei Jer. 30, 1—31, 40; Ez. 11, 16—20; 34, 12—31; 36, 22—38; 37, 21—28; Mich. 2, 12—13; 3, 12—4, 5; 7, 11—20. Soph. 3, 8—20. Es ist nicht befremdlich, daß sich die Schilderung des messianischen Reiches unmittelbar an die Rückkehr anschließt; denn die Rückkehr ist eine Vorbedingung und Vorbereitung, eine Vorstufe zum Messiasreiche und da die Propheten gemeiniglich nicht die Zwischenräume berücksichtigen, sondern blos die Ideen und den innneren Zusammenhang der Ereignisse geben, also weit auseinander liegendes wegen der inneren Zusammengehörigkeit verbinden, so ist es der sonstigen prophetischen Darstellung ganz entsprechend, wenn von der Rückkehr gleich zum Messiasreiche übergegangen wird. Ja infolge dieses inneren Zusammenhanges, der zwischen Anfang und Vollendung, zwischen Vorbereitung und Erfüllung, zwischen Typus und Antitypus nun einmal in der Idee besteht, geschieht es auch, daß Rückkehr und messianisches Reich fast unterschiedlos zusammen geschaut und zusammen geschildert werden. Einmal aber angelangt beim messianischen Reiche, schildern uns die gottbegeisterten Seher dessen Glanz und Herrlichkeit in glühenden Farben, weil sie eben die ihm an und für sich innewohnende Kraft und die dereinstige Vollendung in der Idee ebenfalls zusammenfassen, abgesehen davon, was die Völker vermöge ihrer freien Mitwirkung sich aneignen oder nicht aneignen werden. Doch wird auch öfters auf diese Bedingung hingewiesen, vermöge deren es der freien Bethätigung überlassen sei, wie viel von dem messianischen Segen verwirklicht werden soll.

Damit nun der Chiliasmus berechtigt wäre, wie müßte die Prophetie sich gestalten? Offenbar müßte in den Weissagungen

Digitized by Google

des Messiasreiches selbst eine Rückkehr stattfinden auf das historisch geographische Jerusalem, auf den Tempel, auf die jüdische Nation als solche; es müsste, da Jerusalem und der Tempel zum zweitenmale durch die Römer zerstört wurden und das jüdische Volk in alle Winde zerstreut ist, eine zweite Wiederherstellung der Stadt und eine zweite Rückkehr aus der Verbannung angekündigt werden. Das ist nicht der Fall. Die Propheten kennen alle nur eine Wiederherstellung, eine Rückkehr, die nach dem babylonischen Exil stattfinden soll; die Verbannung und Zerstreuung des Volkes, von der sie sprechen und deren Aufhebung sie verheißen, ist nicht die Folge des römischen Krieges, wie es nach den Chiliasten zu erwarten wäre, sondern die Folge des assyrisch-chaldäischen Strafgerichtes über Israel und Juda. Dieses Strafgericht wird aufgehoben, nach ihm folgt die selige messianische Zeit, die schließlich in die Herrlichkeit und Verklärung der Ewigkeit übergeht. Das ist der Gang der Prophetie, für jene chiliastischen Erwartungen ist kein Anhalt gegeben. Umsonst beruft man sich auf die Namen Sion, Jerusalem, Israel. Aber ist denn Sion und Jerusalem blos im geographischen Sinne angewandt? Durchaus nicht; nicht einmal in allen Stellen, die sich auf rein alttestamentliche Verhältnisse beziehen. Oder wenn Sion, Jerusalem die „Verlassene, Verstoßene" heißt — et dixit Sion: dereliquit me Dominus et Dominus oblitus est mei, Is. 49, 14 — oder paupercula, Is. 51, 21; 54, 11 u. a. so ist damit doch nicht das geographische Jerusalem gemeint. Es ist vielmehr die theokratische Gottesgemeinde, das theokratische Volk, das sonst auch als Braut Gottes betrachtet wird, damit bezeichnet und Jerusalem ist eben genannt und kommt in Betracht als Mittelpunkt der Theokratie, als Sitz des Königthums, als Centrum des Cultus. Die Zerstörung der Stadt ist der äußere Ausdruck dafür, daß das Volk den Bund gebrochen und Gott deswegen sein Volk zerstreut hat, und so heißt das Volk und mit ihm sein Mittelpunkt und Repräsentant Jerusalem verstoßen und verlassen und arm. Die Rückkehr des Volkes und der Aufbau der Stadt ist nun freilich die Vorbedingung und die Zwischenstufe für den Eintritt des Messiasreiches, dieser vollendeten Darstellung des Reiches Gottes auf Erden. Das alttestamentliche Israel ist die erste Darstellung des Reiches Gottes; aber das Gottesreich soll ein allgemeines werden; die in Israel begründete Theokratie ist nur ein erster Schritt und ein

Digitized by Google

Vorspiel jenes alle Völker umfassenden Reiches. Daher ist die Idee des Reiches Gottes geschichtlich an Jerusalem, an Israel geknüpft, und daß Jerusalem, die Hauptstadt dieser ersten Verwirklichung der Idee des Reiches Gottes, und daß Israel, dieses erste Volk Gottes, nun zur Bezeichnung des Reiches Gottes und des Volkes Gottes im allgemeinen wird, ist ein in der menschlichen Sprache ganz gewöhnlicher und hier geschichtlich grundgelegter Uebergang. Wird daher das Gottesreich und das Gottesvolk Jerusalem, Sion, Israel genannt, so ist das eine dem geschichtlichen Gange und der Idee ganz entsprechende Auffassung, vermöge deren Wurzel und Frucht, Anbahnung und Vollendung, Vorbild und Erfüllung zusammengenannt wird. Die Einheit der Auffassung ist ebenfalls gewahrt; sie besteht darin, daß Jerusalem, Sion Repräsentant des Volkes Gottes, Mittelpunkt des Gottesreiches ist, sei es nun zunächst das theokratische Sion, oder das messianische. Letzteres erwächst aus ersterem, wie es der auf die Gipfel der Berge erhobene Sionsberg[1]) plastisch darstellt und wie es Psalm 86 schildert, wenn Sion als Geburtsstätte der Völker besungen wird. Zum Ueberflusse bedenke man noch, wie gewöhnlich und naheliegend eine solche Uebertragung ist; oder stehen nicht auch Babylon, Rom für die Reiche, deren Hauptstädte eben Babylon und Rom waren?

Aller Zweifel muss aber schwinden, wenn wir die neutestamentlichen Schriften befragen. Welche Auffassung der Prophetien ist da niedergelegt? Wir werden da belehrt, daß die messianischen Weissagungen und Güter denen gelten, die Christo angehören; daß Kinder Abrahams jene sind, die dem Glauben Abrahams nacheifern, die durch die Taufe mit Christo ein mystischer Leib geworden sind, und daß diese die Erben der Verheißungen sind. So lehrt Paulus ausdrücklich die nicht jüdischen Galater, um sie gegen die Scheinbeweise der Juden zu waffnen: Qui ex fide sunt, benedicentur cum fideli Abraham; si autem vos Christi, ergo semen Abrahae estis, secundum promissionem heredes[2]). Die Christen, die electi advenae werden vom hl. Petrus bezeichnet als domus spiritualis, sacerdotium sanctum, genus electum, regale sacerdotium, gens sancta[3]); durch

[1]) Is. 2, 2. Mich. 4, 1. [2]) Gal. 3, 9 29; vgl. Röm. 4, 12 (griech.).
[3]) 1 Petr. 2, 5 9.

Digitized by Google

Christus wird aus Juden und Heiden ein Volk Gottes in Christo, ein geistiges Gebäude, ein hl. Tempel, wie es Eph. 2, 13 bis 22 so trefflich durchgeführt wird, und geradezu heißt es: nos sumus circumcisio qui spiritu servimus Deo et gloriamur in Christo Jesu[1]); die Christo feindlichen Juden heißen mit ganz anderen Namen concisio, praeputium[2]); denn Jude, Judaeus, heißt bei Gott nicht der, der es der Abstammung nach ist, sondern der die Herzensbeschneidung hat, sei er auch von Geburt Heide[3]); die Juden, welche Jesum nicht anerkennen, werden aus dem Oelbaum, dessen Wurzel die Patriarchen sind, als verdorrte Zweige ausgebrochen und an ihrer Stelle die Gläubigen aus den Heiden eingesenkt[4]); das Reich Gottes wird den Juden genommen und dem Volke gegeben, das Frucht bringt[5]); der den Israeliten versprochene neue Bund und dessen Güter gehören den Christen an, ebenso die im alten Bunde gemachten Verheißungen; so lehrt Paulus[6]). — Dagegen werden die ungläubigen Juden, die Christum nicht anerkennen wollen, von jeder Gemeinschaft mit dem Volke Gottes ausgeschlossen: Vos ex patre diabolo estis, sagt ihnen der Herr[7]), und bereits sein Vorläufer bezeichnet ihr Los als das eines unfruchtbaren Baumes, der umgehauen wird; er schildert den Messias, der die Wurfschaufel in der Hand hält um seine Tenne zu säubern, d. h. um die ungläubigen Juden aus dem Volke Gottes auszuscheiden; diese nennt der Apokalyptiker synagogam satanae. Was ist bei dieser Anschauung klarer, als daß eben von Christus und den Aposteln die über das Reich Gottes und das Volk Gottes gegebenen Weissagungen auf jene bezogen werden, welche den Glauben annehmen? Und das ist so sicher, daß eben jene Stellen, welche die Chiliasten für sich in Beschlag nehmen, in den Schriften des neuen Testamentes von der Verbreitung des Evangeliums, wie sie in der apostolischen Zeit beginnt, ausgelegt werden. Amos hatte geweissagt: In die illa suscitabo tabernaculum David quod cecidit; der Apostel Jacobus behauptet, dieser Aufbau finde schon statt zu seiner Zeit durch die Heidenbekehrung[8]); Isaias hatte geweissagt über Jerusalem: Lauda ste-

[1]) Phil. 3, 3. [2]) Ebd. 3, 2; Röm. 2, 25. [3]) Röm. 2, 28. [4]) Ebd. 11, 17. [5]) Matth. 21, 43. [6]) Vgl. Hebr. 8, 8 ff.; 10, 16; 12, 22; 2 Kor. 6, 16; Apg. 13, 47. [7]) Joh. 8, 44. [8]) Apg. 15, 14—19.

Digitized by Google

rilis, quae non paris; dilata locum tentorii tui et pelles tabernaculorum tuorum extende etc. und der hl. Paulus erklärt, durch die Heidenbekehrung werde dieses Orakel vom glorreichen Wiederaufbau Jerusalems erfüllt: illa enim, quae sursum est Jerusalem, est mater nostra; scriptum est enim: laetare sterilis etc. Und welches Los trifft die ungläubigen Juden? Ejice ancillam et filium eius; non enim heres erit filius ancillae cum filio liberae. Gal. 4, 26, 30.

Dabei dürfte den Chiliasten gegenüber noch eine andere Erwägung Platz greifen. Ihnen zufolge sind die bei weiten meisten Weissagungen der Propheten an diejenigen gerichtet, die thatsächlich seit nahezu 2000 Jahren sich selbst vom Reiche Gottes ausgeschlossen haben und die vom Baume abgeschnittene und weggeworfene Zweige sind nach dem Ausdruck des hl. Paulus; die herrlichsten Stellen der Seher gelten ihnen[1]). Also ist der prophetische Geist fast fortwährend mit ihnen beschäftigt, kaum daß er die Kirche Christi, das wahre Reich Gottes, wie es seit 2000 Jahren besteht, streift, alsbald schüttet er wieder das Füllhorn seiner Verheißungen über die Abtrünnigen aus, verkündet ihnen Heimkehr nach Palästina, Aufbau Jerusalems — Dinge, um welche sich eben diese Schoßkinder der Prophetie gar nicht kümmern. Wer mag so etwas ertragen? Oder sollen wir einen doppelten Sinn annehmen? einen, der sich in der Kirche Christi jetzt erfüllt, und einen anderen, der sich, wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist, erfüllen wird? in jener Zeit, in der nach dem hl. Paulus die schließliche Bekehrung Israels eintreten wird (Röm. 11, 25)? Aber damit fallen wir in die Zeiten des mehrfachen Literalsinnes zurück und in eine Auslegung, die zB. der hl. Hieronymus so häufig und scharf als absurda Judaeorum et iudaizantium deliramenta geißelt[2]). Und ist nicht die Idee, daß die Worte

[1]) ZB. Is. 2, 2—4; 4, 2—6; 9, 1—6; Capp. 11 12 24 60; Jer. 30—33; Ez. 34, 23—31; Capp. 36 37; Os. 2, 16—25; 3, 4 5; 11, 8—11; 14, 2 ff.; Joel 3, 1—5 (hebr.); 4, 16—21; Am. 9, 8—15; Abd. 17—21; Mich. 2, 12—13; Capp. 4 5; 7, 11—20; Soph. 3, 14—20; Zach. 2, 4 ff. 8, 7 ff. 9, 9 ff. 10, 8—12; 12, 2—13, 6; 14, 8 ff. Vgl. Auberlen, Der Prophet Daniel[3] 356. [2]) ZB. zu Os. 2, 24; 6, 1; 11, 11; Joel 3, 7; Soph. 2, 8; 3, 14 19; Am. 9, 11 (bei Migne PL 25, 841 867 921 982 986 1364 1382 1430 1431 ꝛc.; vgl. meinen Comment. in Proph. min. I 336).

Digitized by Google

des Sehers vom oberen Jerusalem zurückkehren solle zu der aus Steinen erbauten Stadt, oder daß dasselbe Orakel zugleich beiden so grundverschiedenen gelten solle, eine schon an und für sich unvollziehbare? Ferner ist es sicher, daß wenn einmal die buchstäbliche Auffassung Oberhand behalten soll, sie dann auch folgerichtig durchgeführt werden müsse. Aber so begegnen uns die nämlichen Unzuträglichkeiten und Unmöglichkeiten, die oben schon namhaft gemacht wurden: der Berg Sion auf dem Gipfel der Berge, die Wesenheit der Thiere geändert nach Is. 11, 6—9, Hügel und Berge von Milch und Honig fließend nach Joel 3, 18 und Amos 9, 13, Jerusalem aus Edelsteinen auferbaut nach Is. 54, 12 usw. und dazu muss man noch die ganz unmöglichen Forderungen Ezechiels in Cap. 48 und vieles andere mit in den Kauf nehmen.

Dabei ergibt sich aber alsbald ein neues nicht unerhebliches Bedenken. Sind diese Weissagungen mit Beiseitesetzung jeder anderen maßgebenden Rücksicht einfach nach dem oberflächlichen Wortlaut auszulegen, so wird hier auf Erden eine wahrhaft paradiesische Zeit geweissagt. Es herrscht der süßeste Friede, die vollendete Heiligkeit, ein ungetrübtes Glück; kein Sünder weilt unter den Heiligen, kein Feind kann den Gotteskindern nahen. Auch die Natur hat das Kleid irdischer Verklärung angezogen: erhöht ist der Glanz der Sonne und des Mondes, die empörten Elemente und die wilden Thiere sind gebändigt, die Macht des Todes abgeschwächt[1]). Und ähnlich schildern ja auch die neueren Vertheidiger des tausendjährigen Reiches den Zustand desselben: es ist eine Periode des Friedens für die Kirche und ihrer unangefochtenen Herrschaft über die Völker; die Welt wird nicht mehr im Argen liegen und das Fleisch, nicht mehr von teuflischen Kräften verführt und unterstützt, wird immer mehr vereinzelt und überwunden werden; die auf Erden Lebenden, frei von satanischem Einfluss, stehen nunmehr unter Leitung der Verklärten; das Christenthum wird zum vollsten äußeren Sieg, zur unbedingten Anerkennung vor allen Machthabern und Obrigkeiten, zur herrlichsten Ausbildung in allen Beziehungen und Lagen, in der Kunst und Wissenschaft, in Handel und Wandel gelangen; die höchsten, wie die niedrigsten Beziehungen des Lebens

[1]) Vgl. Is. 11, 6 ff. 30, 26; 35, 1—10; 65, 17 ff.

Digitized by Google

werden im Herrn gegründet und geheiligt sein; freilich hat der Kampf zwischen Fleisch und Geist nicht ganz aufgehört, aber die reichste Fülle des hl. Geistes ist ausgegossen über die Kirche, ein Ueberfluss von göttlichen Gnadengaben gibt sich kund in der Gemeinde; es erfüllt sich das Wort des Propheten: Alle deine Kinder werden Gottgelehrte sein; leichter und im allgemeinen siegreich ist der Kampf des Geistes mit dem Fleische, der Kampf der Kirche mit den noch vorhandenen Feinden[1]).

Das ist nun alles sehr schön und wer sollte eine solche Zeit nicht herbeiwünschen? Wer sollte sich nicht freuen, wenn einmal ein vollständiger Triumph der Kirche einträte, wenn es einmal rein und ungehemmt zur Erscheinung käme, was das Christenthum in diesem irdischen Leben vermag, und so die Wahrheit und Heiligkeit endlich ihren herrlichsten, umfassendsten und anhaltendsten irdischen Triumph feierte? Aber muss es so werden? Man meint ja. ‚Es ist ein Gesetz der Entwickelung, daß jede wesentlich neue Gestaltung, ehe sie zur vollen und bleibenden Erscheinung gelangt, sich vorher in noch vorübergehender Erscheinung ankündigt, abspiegelt und Bahn bricht. So die Erscheinung Christi in den Vorbildern des A. T., so die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn in der Verklärung auf Tabor, die Geistesausgießung am Pfingstfest in der vorläufigen Mittheilung des Geistes an die Jünger. So bahnt sich auch hier das Zukünftige an, die allgemeine Auferstehung, das jüngste Gericht durch das Regiment Christi und seiner Heiligen, die ewige Seligkeit durch tausendjährigen Frieden, die Verklärung des Himmels und der Erde durch kräftigere Blüthen des Naturlebens‘ usw.[2]) Allein ist nicht das Reich Gottes auf Erden an und für sich schon und zu jeder Zeit und für jeden einzelnen die Vorbereitung und die Vorstufe zum himmlischen Reich der Ewigkeit? Jenes Gesetz der Entwickelung, das man anruft, beweist zu viel; hat es allgemeine Geltung, so muss es auch für den einzelnen in Kraft bleiben; allein auch die Heiligsten scheiden aus dem Thränenthale oft inmitten der schwersten Bedrängnisse. Wir sind schon (nach dem hl. Paulus) hinzugetreten ad Jerusalem coelestem et multorum

[1]) Vgl. Bisping, Erklärung der Apokalypse 309—320. [2]) Ebd. 321.

Digitized by Google

millium Angelorum frequentiam[1]), und wie der einzelne, falls er in diesem Verbande bleibt, ohne vorhergehende irdische Verklärung in die himmlische Verklärung eintritt, so auch die Kirche, die ja schließlich aus lauter einzelnen besteht. Was unbeschadet des ‚Gesetzes der Entwickelung' bei jedem einzelnen stattfindet, wird auch in der Gesammtheit nicht gegen das Gesetz sein — und schließlich müßte doch erst bewiesen werden, daß überhaupt so ein Gesetz der Entwickelung von Gott gewollt und grundgelegt sei. Die angeführten Beispiele reichen dazu nicht aus; wir sind eben schon im Reiche Gottes und haben das himmlische Bürgerrecht.

Oder — und das ist schließlich der Hauptpunkt — wird jenes Gesetz der Entwickelung von Christus anerkannt? Es ist gar nicht schwer, das Gegentheil zu finden. Auf dem Acker wachsen Weizen und Unkraut bis zur Ernte, d. h. bis zum Schlusse dieser Weltzeit; in dem Netze sind gute und schlechte Fische; die Auslese findet am Endpunkt der irdischen Pilgerfahrt der Kirche statt[2]). Christus preist glücklich die Weinenden und Trauernden, und jene, welche Verfolgung leiden; in der Welt werden die Seinen Bedrängnis haben; si me persecuti sunt et vos persequentur: denn der Schüler ist nicht über dem Meister; omnes, qui pie volunt vivere, persecutionem patientur, so Paulus. Gelten diese Parabeln und Worte nur eine Zeit lang? oder sind sie die Mitgift der streitenden Kirche so lange, bis diese in die himmlische, triumphierende übergeht? Desgleichen: qui vult venire post me, abneget semetipsum, tollat crucem suam; qui Christi sunt, crucifixerunt carnem suam; allen wird strengstens Wachsamkeit empfohlen: vigilate quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret; der Weg zum Himmel ist ein enger, beschwerlicher; so wird uns oft und oft von Christus und seinen Aposteln das Leben des Christen beschrieben. Sind das Grundsätze, die nur für eine bestimmte Zeit gelten? wo haben wir eine Andeutung, daß eine nahezu paradiesische Zeit und eine fast neugestaltete natura integra diese Sätze aufheben werde? Wir müssen die Kirche Christi nehmen, wie sie uns von Christus

[1]) Hebr. 12, 22. [2]) Matth. 13, 25—42 47—50.

Digitized by Google

und den Aposteln beschrieben wird. Man stützt sich auch auf Apok. 20, 4—6. Eine schwache Stütze! Diese an sich dunkle und mehrfacher Deutung fähige Stelle ist doch nicht geeignet, die allgemeinen von Christus für Alle aufgestellten Gesetze auf tausend Jahre aufzuheben, seine Mahnungen für tausend Jahre als nahezu entbehrlich zu erweisen!

So scheint denn der Chiliasmus die Probe nicht zu bestehen. Die Orakel der Propheten betrachtet er nicht im Zusammenhange, er löst einzelne Ausdrücke und Bilder aus der sie bestimmenden Umgebung ab, er preßt tropische und symbolische Redeweisen, und ist auch hierin nicht folgerichtig, indem er ähnliche Ausdrücke doch nicht buchstäblich genommen wissen will; er verkennt den Charakter der Weissagungen, die ja nicht immer besagen, was wirklich eintreten wird, sondern oft nur die im Messiasreiche an und für sich beschlossene Kraft und Schönheit schildern, ohne Rücksicht darauf, wie weit der einzelne oder die Völker die ihnen dargebotenen Kräfte und Schätze sich nutzbar machen werden. Die Orakel geben uns oft nur an, was Gott seinerseits zu thun bereit ist, wenn die Menschheit vollständig auf seine Pläne und Absichten einginge. Es ist zu beachten, was wir bei Zacharias am Schlusse großer Verheißungen lesen; sie lauten absolut und bedingungslos, aber am Ende heißt es bedeutsam: erit autem hoc, si auditu audieritis vocem Domini Dei vestri (6, 15). Auch der für Weissagungen bei Jer. 18, 9 ff. und Ez. 33, 13 gegebene Wink muss vor Augen gehalten werden. Das Maß der Erfüllung, deren Umfang, Reichthum und Fülle hängt oft von der Mitwirkung ab; die Prophetie gibt die eine Seite, den einen Factor; in wie weit der Mensch mitarbeitet oder hindert, läßt sie unberührt. Ist sie deswegen unrichtig? Hat Paulus geirrt, wenn er Röm. 8 das Ideal des Erlösten schildert? und doch wie viele sind es, die diesem Ideal voll und ganz entsprechen? Alle diese Auslegungsgrundsätze setzt der Chiliasmus beiseite; er bedenkt ferner nicht, daß ihm durch die im Neuen Testament vorliegende Auslegung des prophetischen Wortes der Boden entzogen wird, und daß uns Christus und die Apostel ein allgemein für diese Erdenzeit geltendes Bild der Kirche gezeichnet haben, welches von dem der Chiliasten wesentlich abweicht.

Digitized by Google

Von dieser breiten Grundlage und diesen allgemeineren Gesichtspunkten aus wird es nun auch leicht sein, den Rückschluss auf Ez. 40—48 zu machen. Denn, wie oben gezeigt, an und für sich kann diese Stelle nicht buchstäblich verstanden werden und sie will es auch nicht nach ganz deutlichen Fingerzeigen des Propheten selbst; die weitere Ausschau hat uns vollends das Grundlose einer chiliastischen Auffassung dieses Abschnittes erwiesen.

Digitized by Google

Ueber das Wesen der Sünde.

Von Victor Frins S. J.

II.

Die Lehre der hl. Väter.

5. Mit Cajetan sind wir also darin vollkommen einverstanden, daß die formelle Bosheit der Begehungssünden ein positiver Begriff ist; wir läugnen aber, daß in allen Begehungssünden die formelle Bosheit etwas streng Physisches und Reales sei, und behaupten: selbst in jenen Fällen, in welchen die formelle Bosheit mit etwas Physischem und Realem einigermaßen zusammenfällt, ist dennoch die formelle Bosheit der sündhaften Handlung niemals dieses Physische und Reale streng als solches (secundum se) genommen, sondern es ist vielmehr dieses Physische insofern es in eigentlicher Lebensbeziehung, in eigentlichem Lebenszusammenhange mit dem Menschen steht, von ihm ausgeht und in ihm verbleibt. Unser Gegenstand fordert es, daß wir uns nunmehr der Erörterung jener Ansicht zuwenden, welche, wenn man bei dergleichen Fragen blos auf den Wortlaut zu sehen hätte, von den höchsten und verehrungswürdigsten Autoritäten gedeckt erscheint. Denn für welche Ansicht ließen sich größere Autoritäten anführen als für diejenige, der zufolge die formelle Bosheit der Begehungssünden in einer eigentlichen Privation im scholastischen Sinne des Wortes besteht?

Digitized by Google

Redet doch schon der hl. Augustinus in diesem Sinne. Im Enchiridion 11, 3 lesen wir unter anderm: Quid est malum aliud quam privatio boni? und etwas weiter unten findet sich der Satz: Animorum quaecunque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum. In demselben Sinne spricht sich der hl. Lehrer in den Bekenntnissen 3, 7, 12 aus. Jedoch scheint uns hier bereits jene Auffassung des Bösen durchzublicken, welche wir nach einer gewissen Seite hin für die richtige halten. Er sagt: Non noveram (tunc) malum non esse nisi privationem boni *usque ad quod omnino non est*. Wenn wir den Heiligen recht verstehen, so will er damit sagen: Das absolut und in jeder Hinsicht Böse und mithin auch das absolut Wertlose und Nichtige ist und kann blos das reine Nichts sein; aber es gibt insofern noch viele andere Formen und sozusagen Stufen des Bösen, als manche Dinge weniger gut (weniger seiend) sind als sie es ihrer Natur nach sein könnten und auch sein sollten; ein Gedanke, welcher sich auf das klarste beim hl. Thomas (2 d. 34 a. 2 in corp.) ausgesprochen wiederfindet. Damit ist dann freilich gesagt, daß dieses in gewisser Hinsicht Böse nichts weiter als ein unter das Niveau des Gebürenden irgendwie hinabgesunkenes oder zurückgebliebenes Gut ist[1]). Eine Herabminderung des gebürenden Seins und der gebürenden Vollkommenheit in irgend einer Hinsicht ist also das in gewisser Beziehung Böse. Wer möchte nun behaupten, dieses unter die Linie des Gebürenden irgendwie herabgeminderte Sein und Gut als solches müsse nothwendig die Form der eigentlichen scholastischen Privation, wie sie von den Scholastikern definiert wurde, an sich tragen? Läßt sich denn, namentlich in einer accidentellen Beschaffenheit, wie das der innere menschliche Act ist, keine solche unter Gebür irgendwie herabgeminderte Realität denken, ohne daß wir sofort zur stricten Privation der Schule unsere Zuflucht zu nehmen hätten?

[1]) Vgl. Pseudo-Dionysius, De div. nom. 4, 20 (Migne PG. 3, 721): *τὸ κακὸν ἀτελές ἐστιν ἀγαθόν*, und so öfter. In dem Ausdrucke privatio boni ist uns also der betreffende Genitiv nicht sowohl ein Genitivus objectivus als vielmehr ein genitivus subjectivus; er besagt uns nicht sowohl die Vorenthaltung des betreffenden Gutes als vielmehr daß das betreffende Gut der ihm zukommenden Vollkommenheit irgendwie beraubt erscheint.

Digitized by Google

Aber der Heilige nennt doch auch dieses Böse eine bloße Privation des Guten. Gewiß; nur ist es zweifelhaft, in welchem Sinne er es thut; und wir sind der Ansicht, daß man ihn richtig erklärt, wenn man den oben aus dem Enchiridion angeführten Satz etwa folgendermaßen wiedergibt: Was ist das Böse anders als eine ungebürliche Herabminderung des Guten (wenigstens in irgend einer Hinsicht)? Daß wir mit dieser Auffassung im wesentlichen Recht haben, wird sich, wie wir hoffen, aus dem folgenden klar ergeben.

Im 7. Capitel des 12. Buches De Civ. Dei gibt der hl. Augustin eine Definition der Sünde, die er auch sonst oft wiederholt[1]). Wir können sie also als die dem hl. Augustin geläufige Definition der Sünde bezeichnen. Er sagt: Deficere enim ab eo, quod summum est, ad hoc, quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem. Diese Handlungsweise hatte er aber im voraufgehenden sechsten Capitel von den Engeln redend primam inopiam der zum höchsten bestimmten Engelnatur genannt. Den sich unter dem Worte inopia bergenden Begriff dürfen wir ohne Gefahr zu irren mit dem sonst üblichern der Privation zusammenlegen. Dann aber ergibt sich, wie wir glauben, aus obiger Stelle folgender Satz: dem hl. Lehrer war das formell Böse oder vielmehr die formelle Bosheit der Begehungssünde niemals ein rein negativer und eigentlich privativer Begriff. Denn wenn wir die oben gegebene Definition der Sünde analysieren, so schälen sich aus ihr zwei Momente oder zwei Bestandtheile ganz bestimmt heraus. Der erste und direct (in recto) ausgesagte Bestandtheil enthält an sich gar nichts Böses; dagegen ist derjenige Bestandtheil, welcher zugleich mit ausgesagt wird (de connotato), das eigentliche Merkmal der sittlichen Verkehrtheit. Das erste Moment besteht darin, daß die sündigende Creatur etwas mit dem Willen umfängt, was minder gut, was ein Gut niederer Ordnung ist. An sich ist dieses, wie schon gesagt, noch gar nicht verkehrt; ja manchmal ist das sogar geboten. Aber wenn das nun so geschieht, daß ein solches Gut mit frei gewollter Darangabe des höchsten Gutes angestrebt wird, dann ist das freilich höchst verkehrt und sündhaft. Und hierin haben wir das zweite und formelle Moment der Sünde in der obigen De-

[1]) Vgl. z.B. De lib. arb. 2, 39, 54; Conf. 12, 11; Enchir. 23.

Digitized by Google

finition vor uns. Auf welche Weise, und wodurch geben wir aber Gott preis, wenn wir in sündhafter Weise ein Gut niederer Ordnung wollen und verlangen? Das geschieht gewiss nicht in ausdrücklicher, direct gewollter und beabsichtigter Weise. Es geschieht, zumeist wenigstens, dadurch daß wir ein bestimmtes Gut niederer Ordnung wollend, die Verletzung der sittlichen oder der Vernunftordnung, welche, wie sie einerseits der Natur der Dinge entspricht, so andrerseits Gott zum letzten Fundamente, zu ihrem höchsten Wächter und Schützer, zu ihrem letzten Ziele hat, in irgend einer Weise und irgend einem Grade frei mitwollen. Wir geben also Gott preis durch das freie Wollen der sittlichen Unordnung. Daß dies der Gedanke des hl. Augustinus ist, ersehen wir aus seinen folgenden Worten, welche sich im 8. Capitel desselben Buches finden: Deficitur enim non ad mala, sed male, id est, non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum, ab eo, quod summe est. Das nächste, wogegen verstoßen wird, ist der ordo naturarum. Die Beispiele aber, durch welche der Heilige das Gesagte erläutert, sind sehr geeignet, helleres Licht auf unsere Frage zu werfen, und uns zu zeigen, daß in der That die gegebene Deutung der obigen Definition die richtige ist, und daß sie dem Gedanken des hl. Lehrers völlig entspricht. Neque enim, sagt Augustinus, auri vitium est avaritia, sed hominis perverse amantis aurum, justitia derelicta, quae incomparabiliter auro debuit anteponi. Also die einem solchen Acte inhärierende freigewollte Verletzung der Ordnung der Gerechtigkeit gibt der Sünde der Habsucht das ihr eigenthümliche sittliche Gepräge. Ist hier, so dürften wir fragen, nicht alles positiver Natur? Wir meinen, das lasse sich nicht leugnen, wenn wir blos auf die Sache, nicht aber auf den Ausdruck sehen. Und in der That, das Wollen eines Vergnügens das Wollen von Geldbesitz ist sicher etwas Positives. Und ebenso ist auch die Verletzung der Sittlichkeit, insofern sie im freien Wollen dieses concreten Vergnügens usw. irgendwie frei mitgewollt wird, ein positiver Begriff. Es ist aber unmöglich, daß die Verletzung der Ordnung unter einer andern als gerade unter dieser Rücksicht des Freigewollten die formelle Bosheit der Sünde ausmache, wie sich unten des genaueren ergeben wird.

Aber, wird man sagen, wenn dem so ist, wie kam dann der hl. Augustinus überhaupt dazu, die Sünde einen Mangel

Digitized by Google

(inopia), eine Privation, eine Herabminderung des Guten zu nennen? Einmal, und das ist wohl zu beachten, schrieb der hl. Lehrer nicht scholastisch und unter dem Einfluss der scholastisch ausgebildeten, aristotelischen Terminologie. Sodann konnte er beim Bösen von einem Mangel, von einer Privation unter mehr als einem Gesichtspunkte reden. Berücksichtigen wir blos das sittlich Böse. Und um da ganz davon zu schweigen, daß jegliche Sünde in der natürlichen Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit des vernünftigen Geschöpfes ihren Grund und ihre concrete Möglichkeit hat; so ist auch obendrein jeder sündhafte Act, obschon er die Natur des Menschen allemal physisch einigermaßen vervollkommnet, doch ein Act, eine Realität, welche der ihr gebürenden Vollkommenheit entbehrt. Denn nach seiner Idee müsste jeder menschliche Act als accidentelle Beschaffenheit eines vernünftigen Wesens, welches eben durch ihn als solches sich bethätigt, diesem seinem Träger und Subjecte nicht blos eine physische sondern auch eine moralische Vervollkommnung vermitteln[1]). Das letztere thut die Sünde nicht. Läst sich nun nicht der Abgang dieses Momentes als Mangel, als eine Art Privation, als irgendwelche Herabminderung des Seins unter Gebür auffassen? Aber dabei bleibt bestehen, daß in diesem Falle der Mangel, die Privation keineswegs durch etwas an sich blos Negatives im Subjecte begründet wird; er ist vielmehr dadurch vorhanden, daß sich im Subjecte eine rein physische Vollkommenheit und ein wirkliches Sein findet, welches hinter dem diesem Subjecte entsprechenden und von ihm geforderten Maße der Vollkommenheit zurückbleibt; und durch dieses physische Sein ist das moralisch Böse, wenigstens in concreten Umständen, vollständig gegeben, und nicht erst durch etwas Anderes. Auch in ihren Folgen ist die Sünde vielfach privativer und verneinender Natur. Da jedoch diese Seite der Sünde offener zu Tage tritt, unterlassen wir es hier auf diesen Punkt einzugehen.

So wäre denn der Beweis geführt, daß eine der Hauptautoritäten, ja wohl die hervorragendste, die für den rein privativen Charakter der formellen Bosheit der Begehungssünden citiert wird, der hl. Augustin, für denselben nicht einsteht; vielmehr so weit von dieser Auffassung entfernt war, daß man ihm das gerade

[1]) Nicht gerade diese oder jene bestimmte Vollkommenheit, welcher der betreffende Act somit im eigentlichen Sinne beraubt wäre, sondern irgend eine sittliche Vervollkommnung.

Digitized by Google

Gegentheil von dem zuzuschreiben hat, was man gewöhnlich bei ihm zu finden glaubt. Es dürfte zweckmäßig sein, das Gesagte noch durch einige andere Aussprüche desselben Lehrers zu vervollständigen und zu erhärten.

Wir begegnen im 11. Capitel des 12. Buches der Bekenntnisse einer Aeußerung des Heiligen, deren Gewicht man sich nur schwer wird entziehen können. Die Worte sind folgende: Dixisti mihi, Domine, voce forti in aurem interiorem, quod omnes naturas atque substantias, quae non sunt, quod tu es, et tamen sunt, tu fecisti: et hoc solum, quod non est, a te non est, motusque voluntatis a te qui es, ad id, quod minus est; quia talis motus delictum atque peccatum est. Wie nun auf der einen Seite nicht geleugnet werden kann, daß Augustinus hier die Sünde gerade insofern sie Sünde ist ins Auge fasst — denn er könnte sonst von derselben nicht jeglichen ursächlichen Einfluss Gottes ausschließen — so läßt sich auf der andern Seite nicht verkennen, daß er sie eben unter diesem Gesichtspunkte in einen gewissen Gegensatz zu demjenigen bringt, welches schlechthin nicht ist. Die Begehungssünde hat also gemäß dem hl. Augustinus, sogar wenn wir sie nach ihrer formellen Seite und nicht blos nach ihrem Subjecte betrachten, irgendwie ein positives Sein, welches aber als solches nicht von Gott, sondern blos vom menschlichen Willen herrührt.

Das mag ja auf den ersten Blick recht befremden, es läßt sich aber die Thatsache nicht wegleugnen, daß diese Lehre im ausgesprochenen Gegensatze steht zu jener Ansicht, welche in der formellen Bosheit der Begehungssünden nichts als eine reine und eigentliche Privation erblicken will.

Heben wir nun den Punkt hervor, welcher in dieser Lehre an und für sich recht schwierig erscheinen muss. Es ist folgender. Wie ist überhaupt eine positive Bewegung der Seele möglich, welche — und sei es auch nur inwiefern sie mit der formellen Bosheit der Sünde zusammenfällt — nicht von Gott, sondern blos vom Geschöpfe und seinem Willen stammt? Indessen gesetzt, hier wäre wirklich eine ganz unlösbare Schwierigkeit, so würde daraus dennoch nicht folgen, daß sich der Heilige nicht als Gegner der rein privativen Natur der Begehungssünden bekannt hätte. Es ist uns aber die Lösung derselben aus dem, was oben gesagt

Digitized by Google

wurde, nicht mehr ganz unbekannt[1]). Wir werden weiter unten auf diesen Punkt zurückkommen.

Ehe wir nun auf andere Stellen des heil. Augustinus eingehen, mag es angezeigt erscheinen, uns ein paar Sätze vor Augen zu führen, welche der heil. Fulgentius, sein treuer Schüler, in dem Werke De Fide ad Petrum Cap. 21 niedergelegt hat. Nachdem er es als Glaubenssatz hingestellt, daß alle Substanzen und Naturen von Gott geschaffen sind, und daß dem Bösen keine substantielle Natur eignet, weil jegliche Natur, insofern sie ist, gut ist, fährt er fort: Sed quia in ea (natura creata) bonum et minui et augeri potest, in tantum mala dicitur, *in quantum bonum ejus minuitur, malum enim nihil est aliud quam privatio boni.* Unde constat, geminum esse creaturae rationalis malum: unum, quo voluntarie ipsa defecit a summo bono creatore suo; alterum, quo invita punietur ignis aeterni supplicio: illud passura juste, quia hoc admisit injuste; et quia ordinem in se non servavit divinae institutionis, ordinem non effugiet divinae ultionis. Zu dieser Stelle ist nun zunächst zu bemerken, daß für Fulgentius die Privation, welche das Böse als solches ausmacht, in einer diminutio boni oder in einem bonum diminutum besteht. Nun ist aber ein bonum diminutum, und sei es auch unter Gebür gemindert, noch lange keine eigentliche Privation im Sinne der Scholastik, noch kommt es durch eine solche zustande. Denn, wie schon früher gesagt wurde, bezeichnet diese direct etwas rein Negatives, etwas Vorenthaltenes, die völlige Abwesenheit einer Vollkommenheit, und indirect bezeichnet sie ein Subject, welches einer solchen Vollkommenheit fähig und bedürftig ist. — Auch möchte noch ein anderer Punkt unsere Beachtung verdienen. Nach dem hl. Fulgentius fallen die positiven Strafen der Hölle nicht weniger als die Begehungssünden selbst unter den Begriff der Privation. Nun wird aber wohl niemand behaupten, diese Strafen hätten an sich oder auch nur relativ, wiefern sie ein Uebel für das Geschöpf sind, einen blos privativen Charakter. Die Abwesenheit jeglicher Freude, für welche der Mensch geschaffen ist, mag diesen ausschließlichen Charakter allerdings besitzen. Aber die Höllenpein ist nicht die Ab-

[1]) Vgl. oben S. 41 ff.

Digitized by Google

weſenheit jeglicher Freude; iſt ſie vielmehr poſitiver Schmerz und poſitive Qual. Den Schüler finden wir alſo, wie von vorneherein zu erwarten ſtand, in völliger Uebereinſtimmung mit dem Lehrer: beide leugnen, daß die formelle Bosheit der Begehungsſünden etwas rein Privatives ſei.

Für eine poſitive Auffaſſung des ſittlich Böſen als ſolchen finden ſich auch etliche nicht unbedeutende Anhaltspunkte in der oben nur leicht geſtreiften Stelle des Enchiridion. Wir kommen gerade hier auf dieſe Stelle zurück, weil es aus dem ganzen Wortlaute derſelben offenbar iſt, daß eben ſie dem hl. Fulgentius bei den ſoeben vorgetragenen Lehren vorgeſchwebt hat; ein gewichtiges Moment, dieſelbe in gleicher Weiſe zu verſtehen. Da wir aber den gar langen Abſchnitt hier nicht ganz anführen können, ſo heben wir blos denjenigen Theil desſelben hervor, welcher eben dieſe gewichtigen Momente für unſere Anſicht zu enthalten ſcheint. Wir ſagen: ſcheint. Denn die ganze Stelle iſt allerdings in ihrem Wortlaute zu eigenthümlich gehalten, als daß wir ganz apodiktiſch ſprechen könnten.

Nachdem der hl. Lehrer im 9. und 10. Capitel die Schöpfung aller veränderlichen Dinge durch Gott als Glaubensſatz hingeſtellt hat, fängt er im 11. Capitel an, vom Uebel oder vom Böſen zu reden. Zuerſt ſpricht er von der Abſicht Gottes bei der Zulaſſung des Uebels, ſodann beginnt er, wenigſtens zunächſt allein von der Natur des ſittlich Böſen, der Sünde zu handeln. Was iſt nun dem hl. Auguſtinus nach dieſer Auseinanderſetzung das ſittliche Uebel? Die Sünde als Krankheit der Seele hat nach ihm eine weitgehende Analogie mit den Leibeskrankheiten. Wie dieſe iſt ſie eine Privation des Guten. Er ſchreibt: Quid est autem aliud, quod malum dicitur, nisi privatio boni? Nam sicut corporibus animalium morbis et vulneribus affici nihil est aliud, quam sanitate privari (neque enim id agitur cum adhibetur curatio, ut mala ista, quae inerant, id est, morbi et vulnera recedant hinc et alibi sint, sed utique ut non sint; non enim ulla substantia, sed carnalis substantiae vitium est vulnus aut morbus: cum caro sit ipsa substantia, profecto aliquid bonum, cui accidunt ista mala, id est, privationes ejus boni, quod dicitur sanitas); ita *et animorum quaecunque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum: quae cum sanantur, non*

Digitized by Google

aliquo transferuntur, sed ea, quae ibi erant, nusquam erunt, quando in illa sanitate non erunt. Im 12. Cap. heißt es dann: Naturae igitur omnes, quoniam naturarum prorsus omnium Conditor summe bonus est, bonae sunt, sed quia non sicut earum Conditor summe et incommutabiliter bonae sunt, ideo in iis et minui bonum et augeri potest. *Sed bonum minui malum est*: quamvis quantumcunque minuatur, remaneat aliquid necesse est (si adhuc natura est), unde natura sit.

Um aus diesen Worten ein Resultat für die Lösung unserer Frage zu gewinnen, ist es vor allem nothwendig, darüber ins reine zu kommen, was sich der Heilige wohl unter der Gesundheit des Leibes gedacht und wie er sie verstanden hat. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir ihm die Gesundheit das normale Kräfteverhältnis des Leibes sein lassen.[1]) Die Privation derselben, von welcher hier die Rede ist, besteht mithin ohne Zweifel in der Verneinung dieses Normalverhältnisses. Ist nun diese Verneinung als totale oder blos als partielle zu denken, ist sie blos eine Herabminderung des normalen Kräfteverhältnisses oder dessen völlige Aufhebung? Wenn dieses letztere der Fall ist, kann von einer stricten Privation die Rede sein, sonst aber nicht. Wir meinen nun, schon der Wortlaut der Stelle selbst lasse die letztere Auffassung nicht zu. Ferner ist eine solche totale Aufhebung eher der Tod als die Krankheit des Leibes. Endlich war der hl. Augustin wohl weit davon entfernt, die oft sehr positiven Krankheitserscheinungen aus einer reinen Negation, wie es die Privation an sich ist, erklären zu wollen. Wir sind mithin der Ansicht, daß dem hl. Augustin die Krankheit kein rein negatives Verhältnis, keine eigentliche Privation gewesen ist, sondern vielmehr ein positives wenn schon unter das Normalmaß herabgesunkenes Kräftever-

[1]) In einer Predigt (sermo 257 de s. Vincentio 4, 4) definiert der hl. Augustin selbst die körperliche Gesundheit folgendermaßen: Est autem, ut breviter dicam, sanitas corporis eorum concordia, quibus constat. Diese Definition beruht wesentlich auf der Auffassung des Körpers als eines zusammengesetzten Wesens. Wir haben daher eine andere Definition vorgezogen, die von dieser Eigenschaft der Zusammensetzung absieht; da es sich hier um einen Vergleich mit der wesentlich einfachen Seele handelt. Sie ist indessen ganz analog gehalten, und daß dieselbe der Auffassung der Alten entspricht, geht aus der folgenden Note klar hervor.

Digitized by Google

hältnis des Leibes, dem allerdings etwas nach Art einer Privation anhaftet[1]).

Wenden wir das auf die Sünde als solche an, welche die Krankheit der Seele ist. Demgemäß dürfen wir das Wesen der Sünde nicht in einer eigentlichen Privation suchen; wir müssen vielmehr in ihr etwas Positives erkennen, das freilich, weil es eben hinter dem Maße der dem menschlichen Acte zukommenden Vollkommenheit zurückbleibt, insofern auch etwas Privatives ist.

Trefflich stimmt hiermit die ganze Sprechweise des hl. Lehrers an dieser Stelle überein. So wird ja ausdrücklich gesagt: Bonum minui malum est. Also das Böse ist ein bonum imminutum.

Auch würde sich wohl kaum irgend jemand inbezug auf eine reine und eigentliche Privation, wie zB. die Blindheit ist, so ausdrücken, wie sich hier der hl. Augustin inbezug auf die Heilung der Krankheiten des Leibes und der Seele ausgedrückt hat. Ihre Heilung besteht nach Augustin nicht darin, daß ‚das, was in einem Subjecte war, nunmehr anderswo sei, sondern darin, daß es überhaupt nicht sei', bei einer eigentlichen Privation wirklich eine sonderbare Ausdrucksweise[2]).

Nun könnte man ja einwenden: wenn einmal zugegeben wird daß der hl. Augustin die formelle Bosheit in ein solches Positives versetzt habe, welches wenigstens in der Richtung der Sittlichkeit hinter dem Gebürenden zurückbleibt, so habe er eben damit ihren eigentlich privativen Charakter anerkannt. Denn so braucht ja die Sünde nur einen positiven Zuwachs an Vollkommenheit zu erhalten, um das Vollmaß eines menschlichen Actes zu erreichen, um nicht mehr Sünde zu sein. Indessen fehlt wenigstens jedem solchen bösen Acte, der nicht blos durch äußere Denomination böse ist, geradezu die innere Möglichkeit, über seine Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit auf irgend eine Weise hinauszukommen, weil er die

---

[1]) Man vergleicht hiermit die bald weiter zu besprechende Stelle aus Pseudo-Dionysius De div. nom. 4, 20 (Migne PG 3, 720), die in der Uebersetzung des Corderius also lautet: Morbus defectus est constitutionis (τάξεως), *neque tamen universae;* nam si hoc accidit, neque ipse morbus subsistet, morbus autem manet atque est, *essentiam habens statum maxime reductum* (τὴν ἐλαχίστην τάξιν) et per ipsum subsistit. [2]) Der Ausdruck scheint vielmehr etwas Positives vorauszusetzen, was nicht mehr sein soll, nämlich das abnormale Verhältnis.

Digitized by Google

intentionale Vereinigung des Willens mit einem Objecte ist, das entweder in sich und absolut böse ist oder das wenigstens unter den concreten Umständen als sittlich schlecht bezeichnet werden muss. Mit der Capacität aber ein guter Act zu werden, fällt zugleich auch die Forderung nach einer solchen Erhebung. Es sind also in einem solchen Acte nicht einmal die beiden Grundbedingungen einer eigentlichen Privation vorhanden: Das *posse* et *debere* habere des nächsten Trägers.

Nach den vorausgehenden Erörterungen ist es leicht, den Sinn gewisser Redeweisen zu bestimmen, welche wir beim hl. Augustinus wiederholt antreffen. Er sagt zB. De Civ. Dei 12, 7: Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis: non enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio. Und wiederum 12, 8: Hoc scio, naturam Dei nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere; et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt. Quae tamen quanto magis sunt, et bona faciunt (tunc enim aliquid faciunt), causas habent efficientes: in quantum autem deficiunt et ex hoc mala faciunt (quid enim tunc faciunt nisi vana), causas habent deficientes. Das 9. Cap. hebt aber folgendermaßen an: Cum ergo malae voluntatis efficiens naturalis, vel, si dici potest, essentialis nulla sit causa; ab ipsa quippe incipit spirituum mutabilium malum, quo minuitur et depravatur naturae bonum, nec talem voluntatem facit nisi defectio, qua deseritur Deus, cujus defectionis etiam causa utique deficit: si dixerimus, nullam esse efficientem causam etiam voluntatis bonae, cavendum est, ne voluntas bona bonorum Angelorum non facta sed Deo coaeterna esse credatur. Es wird durch diese Redeformen gewiss nicht gesagt, der böse menschliche Act bedürfe wenigstens nach seiner formellen Seite hin gar keiner bewirkenden Ursache, er sei vielmehr unter diesem Gesichtspunkte ein reiner und eigentlicher Mangel, eine pure Privation, und sei deshalb auch unter diesem Gesichtspunkte einer eigentlichen ursächlichen Abhängigkeit durchaus unfähig. Es wird vielmehr folgendes gesagt: Zur Setzung eines verkehrten menschlichen Actes genügt eine Ursache, welche ihre natürliche Energie nicht ganz, nicht voll entfaltet. Denn das bezeichnet hier dem hl. Lehrer eine causa deficiens (simpliciter), während ihm eine causa efficiens (sim-

Digitized by Google

pliciter) diejenige ist, welche die Vollkraft ihrer Energie handelnd zur Geltung bringt. Nur dieses kann der Sinn dieser Ausdrücke sein. Denn einmal verlangt der hl. Lehrer für das Böse, wenn schon eine deficiens causa, denn doch eine wahre causa, welcher dann folgerichtig in der Wirkung ein esse, aber ein esse diminutum (Cap. 9) oder etwas Eiteles (Cap. 8) entspricht. Denn das Eitele ist in der That ein esse diminutum; es ist aber nicht nothwendig ein reines Nichts, ein reiner Mangel, eine eigentliche Privation. Diese läßt freilich keine wahre Ursache zu. Denselben Sinn bezeugen die Worte des 8. Capitels: In quantum autem deficiunt *et ex hoc mala faciunt* . . causas habent deficientes. Es wird ja hier klar und bestimmt ausgesprochen, daß das vernünftige Geschöpf, falls es sich in seiner Thätigkeit nicht auf die ihm zukommenden Höhe stellt, falls es unter das Niveau in seiner Thätigkeit hinabgeht, dann und eben darum Böses thut; sonder Zweifel nicht deshalb, weil es gar nicht ursächlich thätig wird, sondern weil es in ungebürlich mangelhafter Weise ursächlich thätig wird. Ueberhaupt bestimmen die Väter die Natur oder das Wesen des Bösen mehr relativ und mit Rücksicht auf seine bewirkende Ursache, als absolut und nach seinen innern constitutiven Momenten. Das brachte schon die Stellung mit sich, welche sie im Kampfe gegen die Manichäer einzunehmen hatten. Es war ihnen, wie wir schon oben andeuteten, das Böse ein Nichtthätigwerden des Geschöpfes nach der Vollkraft und dem ganzen Umfang der ihm eigenthümlichen und zukommenden Energie und Vollkommenheit. Und so konnten sie allerdings von einem Mangel, einer Privation reden, ja in diese geradezu das Charakteristische der Sünde versetzen, ohne unserer positiven Auffassung des Bösen im mindesten zu präjudicieren.

Doch dasjenige, was Augustinus hier zu Anfang des 9. Capitels sagt, verbreitet über die Auffassung des Bösen, welche dasselbe causal nimmt, ein noch helleres Licht, wie es gleicher Zeit zeigt, daß gerade die Manichäer es waren, gegen welche sich die Spitze dieser Erörterungen kehrte. Dort heißt es, der böse Wille (nämlich als Act genommen) habe keine causa efficiens *naturalis* vel . . *essentialis*. Gäbe es nämlich eine solche natürliche oder wesentliche Ursache des Bösen d. h. eine Ursache, welche sogar dann, wenn sie ihre Energie voll und ganz einsetzt, dennoch wahrhaft Böses hervorbrächte, die mithin als eigentliche Anlage zum Bösen bezeichnet werden müßte, ja dann hätte der Manichäis-

Digitized by Google

mus gewonnenes Spiel: solch ein Sein, solch eine Kraft, solch eine Ursache könnte nicht von Gott, dem Princip der höchsten Güte, es müsste von einem eigenen höchsten bösen Principe herrühren. Wenn hingegen die Ursache des Bösen ein Sein und eine Wirklichkeit ist, die blos deshalb Böses wirkt, weil sie unter der Linie der ihr zukommenden natürlichen Energie freithätig zurückbleibt, dann ist diese Ursache des Bösen an und für sich ein Gutes und somit auch auf Gott zurückführbar, wie wenig man auch befugt sein mag, Gott als die Ursache des Bösen selbst hinzustellen. In alle dem aber zeigt sich nicht die geringste Spur davon, daß dem hl. Augustinus das Böse in sich betrachtet, wenigstens nach seiner formellen Seite hin, nichts weiter als eine reine und eigentliche Privation gewesen sei, und daß er von demselben als solchem jeden positiven Inhalt ausgeschlossen habe, sondern viel eher das Gegentheil.

Eine derartige Spur findet sich auch nicht, wenn wir die weitern Worte im oben erwähnten 7. Capitel erwägen: Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium. Denn das ist freilich richtig: Auf die Suche gehen nach eigenthümlichen positiven Momenten für diesen Mangel in der concreten Ursache des Bösen, oder die eigenthümliche Ursache des Bösen und des Mangels finden wollen, das ist nicht besser als die Finsternis sehen und das Schweigen hören wollen. Warum? Weil es eben eine positive eigenthümliche Ursache des Bösen oder ein solches eigenthümliches positives Moment in der Ursache des Bösen und mit Bezug auf das Böse nicht gibt noch geben kann. Der Grund, weshalb die geschöpfliche Ursache mangelhaft arbeitet und arbeiten kann, ist ihre Defectibilität, nicht aber ein eigenthümliches positives Moment in ihr.

Das scheint mir, alles wohl erwogen, die Ansicht des hl. Augustinus inbezug auf das Böse zu sein, eine Auffassung, der wir bald im Pseudo-Areopagiten im wesentlichen wieder begegnen werden. Wenn aber diese Auffassung die Frage nach der Natur des Bösen nicht völlig erschöpft, wenn man namentlich jene der Scholastik eigene äußerste Bestimmtheit der Auffassung und des Ausdruckes vermisst, so müssen wir bedenken, daß auch die theologische Wissenschaft ihre Zeiten und ihren Fortschritt hat, und nicht wie Mi-

Digitized by Google

nerva aus dem Haupte des Jupiter auf einmal fertig hervorgegangen ist. Ehe wir vom hl. Augustinus Abschied nehmen, möge es uns verstattet sein, noch eine Stelle aus seinem Werke De duabus animabus contra Manichaeos Cap. 11 hervorzuheben, weil sie alles das mit wenig Worten zusammenfaßt, wovon wir glauben, daß es die formale Bosheit der Sünde ausmacht. Niemand wird aber darin eine eigentliche Privation als das formelle Merkmal der Sünde ausgesprochen oder angedeutet finden können. Peccatum est *voluntas retinendi vel consequendi, quod justitia* vetat, et unde liberum est abstinere. Der actuelle freie Wille also, oder genauer das actuelle freie Wollen dessen, was gegen die Gerechtigkeit ist, als solches ist hiernach dem hl. Augustin die Sünde als solche. Was heißt das aber anders als: die formelle Bosheit, welche so recht eigentlich die Sünde ausmacht, sei ein freies Wollen, insofern dieses auf ein sittlich bestimmt qualificiertes Object, in unserm Falle auf ein als sittlich böse erkanntes Object, gerichtet ist und somit von ihm hinwiederum qualificiert und inficiert wird? Wie kann der positive Charakter der Begehungssünde als solcher klarer ausgesprochen werden? Wollte man aber sagen, hier habe der hl. Lehrer nicht die Sünde als solche nach ihrer formellen Seite und ihrer charakteristischen Eigenschaft bezeichnet, so hieße das nichts anderes, als zu Gunsten einer der Discussion unterworfenen Meinung dem offenbaren Wortsinne Gewalt anthun. Darum wird man das nicht sagen.

Einige andere Stellen, auf welche sich außer den schon oben angeführten unsere Gegner beziehen, werden wir unten gelegentlich zur Besprechung bringen.

Wir wenden uns jetzt jenem Schriftsteller des christlichen Alterthums zu, der wohl nach dem hl. Augustin am häufigsten für die von uns an dieser Stelle bekämpfte Ansicht vom Bösen angeführt wird. Es ist Pseudo-Dionysius; und es handelt sich um jene umfangreiche Stelle über das Böse, aus der wir bereits oben einzelne Sätze mitgetheilt haben[1]). Und in der That wenn man diese Stelle nicht in ihrer ganzen Tendenz und in ihrem Zusammenhange betrachtet, sondern sich damit begnügt, ein paar Sätze außerhalb des Zusammenhanges zusammenzustellen, so mag wohl der Eindruck hervorgebracht werden, als ob dieser

[1]) De div. nom. 4, 18 ss. (PG 3, 715 ss.).

Digitized by Google

Autor, welcher sich wegen seiner Gedankentiefe eines großen Ansehens in der theologischen Welt mit Recht stets erfreut hat, wirklich jener Ansicht zugethan gewesen wäre. Oder was kann, wenigstens für den ersten Blick, Scheinbareres aus einem Schriftsteller für die von uns bestrittene Ansicht beigebracht werden, als folgende von Suarez[1]) zusammengestellte Sätze? ‚Essentia, omnis actio, omnis habitus et uno nomine, quidquid est, ex pulchro et bono est, et quatenus tale bonum est'[2]). Unde concludit: ‚Malum non esse aliquid eorum, quae sunt'[3]), quod probat: ‚tum quia boni est in lucem proferre et conservare, mali interimere et perdere, tum etiam, quia alias sibi aliquid malum esset, tum denique, quia nihil intendens ad malum operatur'; et inferius: ‚Nullam essentiam esse malam, quatenus essentia est et natura, et quatenus illi non deest naturalis constitutio et convenientiae aptaeque compositionis ratio'[4]), et inferius dicit daemones non esse malos, ‚quatenus inest eis motus quidam appetitus, sed quatenus in naturali actione imbecilles sunt'[5]), seu quia privantur bonis, quae ipsis accommodata sunt; et alia similia multa ibi habet. — Indessen wenn man sich den eigentlichen Vorwurf und die Absicht dieses Schriftstellers bei dieser Stelle klar vor Augen führt, verlieren diese Sätze nicht blos alle Beweiskraft für die Meinung, für welche man dieselben anzuführen beliebt, sie werden auch, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, Argumente gegen dieselbe.

Was ist nun der Vorwurf des Autors an dieser Stelle? Er feiert im ganzen Capitel 4 Gott als das durch sich subsistierende

---

[1]) De bonit. et malit. act. hum. disp. 7 s. 3 n. 6. [2]) Dieser Satz beweist für die betreffende Ansicht eigentlich gar nichts. Oder wer stellt den Einfluss Gottes auf jegliches wirkliche Sein in Abrede oder wer leugnet, daß alles, insofern es von Gott kommt, gut ist? Etwas ganz anderes steht in Frage. [3]) Der Sinn dieser Worte ist, wie wir unten sehen werden, folgender: Das Böse ist keine selbständige Substanz, kein Seiendes schlechthin, wie denn auch die folgenden Sätze dem positiven Beweise des Areopagiten gerade für diese Aufstellung angehören. [4]) Dieser Satz wird von niemand bestritten. Keine Natur und keine natürliche Beschaffenheit ist an sich böse, darüber ist man einig. Aber was beweist das für die Ansicht, das sittlich Böse, das ja keine Natur im eigentlichen Sinne noch auch eine natürliche Beschaffenheit ist, sei eine eigentliche Privation? [5]) Richtig, aber eher für uns als gegen uns.

Digitized by Google

höchste Gut, das seine Macht und Güte geradezu über alles ohne Ausnahme erstreckt, dieselbe in allem, was da ist, bethätigt. Daraus ergibt sich von selbst die Frage: Wenn dem so ist, woher dann das Böse in der Welt? und da diese Frage nicht gründlich gelöst zu werden vermag, außer man sei sich wenigstens einigermaßen über die Natur des Bösen klar geworden, so verbindet sich mit jener ersten Frage die weitere nach der Natur und dem Wesen des Bösen (Cap. 4, 18).

Zunächst wird nun durch mehrere Gründe dargethan, daß das Böse kein selbständiges Sein haben, daß es keine Substanz, kein ὄν schlechthin sein könne. Denn einmal kann es nicht eine selbständige Substanz sein, welche die Wirkung des Guten als solchen wäre; das wäre ja ein flagranter Widerspruch. Um so weniger kann aber das Böse als Substanz Sein und Wirklichkeit haben, als alles Sein nothwendig von dem Guten, das ja allein Sein begründende Kraft hat, abstammen muss, ‚denn das Böse thut nichts als verderben und aufheben'. Es ist sodann aber auch ein sich selbst widersprechender Gedanke, wenn man das Böse als ein für sich bestehendes Wesen zu denken versucht. Denn damit das für sich bestehende Böse überhaupt daseinsfähig wäre, müsste es wenigstens sich selbst gut und zusagend sein. Dadurch allein schon würde es einigermaßen gut; ja es existierte nur durch diese seine eigene innere Güte. Noch mehr, als wirklich bestehende Substanz wäre das Böse auch als Thätigkeitsprincip anzuerkennen. Das geht aber nicht an. Denn es müsste ein Thätigkeitsprincip sein, welches gegen die Natur der Dinge seine Thätigkeit entfaltete, ohne etwas wirklich Gutes oder auch nur scheinbar Gutes jemals anzustreben. Strebte es aber dennoch etwas dergleichen an, so hörte es eben auf das in sich substantiell existierende Böse zu sein. Es wäre vielmehr wesentlich gut. Mithin ist alles wirklich Seiende vom Guten; das aber, was (noch) nicht wirklich ist (τὸ μὴ ὄν), ist im Guten, als in seiner Ursache, da sich das Gute seiner Kraft nach über das Seiende d. i. über das Wirkliche hinauserstreckt. ‚Das Böse aber ist in keiner Weise Sein (ὄν), weder als wirkliches (sonst wäre es ja nicht ganz böse) noch als nicht wirkliches Sein. Das durchaus Nichtwirkliche wird also geradezu Nichts sein, außer inwiefern es im Guten in eminenter Weise enthalten ist. Von demjenigen also, welches einfachhin ist, sowie auch von dem, was nicht wirklich ist, ist das Gute das allererste Fun-

Digitized by Google

dament. Das Böse als solches aber ist ein Unding[1]), weiter als das Nichtwirkliche (τὸ μὴ ὄν) vom Guten und vom Sein entfernt'.

Aus dieser Aufstellung und Beweisführung ergeben sich nun Schwierigkeiten. Es kann nämlich scheinen, als ob der Autor das Dasein des Bösen in der Welt überhaupt und in jeder Form geleugnet habe. Und doch läßt sich dieses nicht schlechthin wegleugnen, es sei denn man leugne den Unterschied zwischen Tugend und Laster, der sich aber nicht in Abrede stellen läßt. ‚Oder, so fährt er selbst fort, kann man leugnen, daß es etwas gibt, was der Tugend widerstreitet? ist das nun nicht böse? Gleichwohl streitet Mäßigkeit gegen Genußsucht, Gerechtigkeit gegen Ungerechtigkeit, nicht erst wenn dieser Gegensatz . . in die äußere Erscheinung tritt, sondern schon in der Seele. Also existiert nothwendig etwas Böses als Widerpart des Guten. Es kann das aber nicht blos ein geringeres Gut sein; denn da alles Gute derselben Ursache und Wurzel entstammt, so steht es unter sich in größter Harmonie und Eintracht. Das Böse muss also, und zwar als wirklicher Gegensatz zum Guten, Dasein haben. Ebensowenig kann man den zerstörenden Charakter des Bösen als Grund für seine absolute Nichtexistenz geltend machen. Das Böse existiert vielmehr und ist Sein erzeugend. Oder ist nicht häufig das Verderben des einen die Erzeugung des andern, so daß also das Böse vervollkommnend zur Vollendung des Ganzen beiträgt und durch sich selbst dem Universum die gehörige Vollkommenheit verleiht' (§ 19)? Was erwidert nun unser Autor? Er sagt: ‚Die Wahrheit ist folgende: Das Böse trägt als solches nichts zum Sein und zur Erzeugung der Dinge bei. . Durch sich ist es verderblich, nur durch das Gute zeugungskräftig, productiv . . Durch das (beigemischte) Gute hat es Sein, (durch dieses Gute) ist es gut und das Gute erzeugend. Und weiterhin ist es ein anderer Gesichtspunkt, der etwas zum Guten, und ein anderer, der es zum Bösen stempelt[2]) . . Was man aber als das an sich Böse bezeichnet (αὐτοκακόν), hat weder Sein noch ist es gut noch zeugungskräftig, noch bringt es irgend ein Sein oder irgend etwas Gutes hervor. . So ist das Böse überhaupt weder gut, noch das Gute hervorbringend; was sich aber dem Guten

[1]) Wenn es nämlich als für sich existierendes Sein gedacht wird.
[2]) Dieser Satz ist offenbar eher für als gegen uns.

Digitized by Google

mehr oder minder nähert, ist in demselben Maße selbst gut. Doch die sich über alles erstreckende Güte bringt . . bis zu den letzten Wesenheiten vor, so daß . . das Gute in gewissen Dingen, wenn auch nur seiner letzten Spur nach, zugegen ist . . Und wenn wir die Wahrheit offen heraussagen dürfen, besteht sogar dasjenige, welches mit dem Guten streitet, (nur) durch die Kraft des Guten und nur durch dieses vermag es demselben zu widerstreben. Ja, um es kurz zusammenzufassen: Alles Seiende ist, insofern es ist, gut und stammt vom Guten[1]); insofern es aber bar des Guten ist, ist es weder gut noch besitzt es Sein[2]) . . Ueberhaupt was in jeder Hinsicht des Guten beraubt ist, das hat auf keine Weise Sein; ein solches ist nicht, wird nicht sein, und kann nicht sein. So ist allerdings der Wüstling, insofern er der unvernünftigen Lust fröhnt, des Guten beraubt, aber insofern hat er auch kein Sein noch ein Streben nach Seiendem; aber dennoch nimmt er am Guten theil, insofern als sich in ihm die letzte Spur von Einigung und Freundschaft vorfindet[3]) . . So hat auch die Erzeugung

---

[1]) Dieser Satz schließt nicht nothwendig den andern ein, daß das Böse ein schlechthin nicht Seiendes, eine stricte Privation sei, sondern blos diesen: daß es durch sein rein physisches Sein als solches nicht böse, sondern vielmehr gut sei; was alle ohne Ausnahme zugestehen müssen. [2]) Auch dieser Satz ist nach Aller Eingeständnis richtig. Sofern ich in einem Sein nur das Beraubtsein einer höheren oder einer weiteren Vollkommenheit ins Auge fasse, kann ich in demselben nichts Gutes entdecken. Dieser Satz fordert aber nicht den weitern als Corollar: In keinem Sein, sogar wenn ich es adäquat und relativ auffasse, läßt sich das Böse oder etwas Böses entdecken, man muß gewissermaßen erst ganz und gar über das Sein der Handlung hinausgehen und das ins Auge fassen, was sie nicht ist, um etwas Böses zu finden. [3]) Dieser Satz und dieses Beispiel entspricht ganz unserer Auffassung vom Bösen in den Begehungssünden. Wir versetzen es ja in ein Sein, welchem mit Beziehung auf das thätige Subject das Emporgehobenwerden zu einer höhern Daseinsform oder Daseinsstufe widerstreitet. Denn ohne Zweifel ist hier unserm Autor die Sünde der Unkeuschheit deshalb böse und Sünde, weil sie blos in dieser letzten, höchst unvollkommenen Weise am Guten theilnimmt. Der Wüstling bleibt in dieser niedrigsten Form des Guten vollständig hängen, er erhebt sich nicht zum Vernunftgemäßen, und insofern hat er in seinem Begehren kein Sein und kein Streben nach Seiendem. Derselbe Gedanke findet sich beim hl. Augustinus De civ. Dei 12, 8 in folgender Form wieder: Nec luxuria est vitium pulchrorum suaviumque corporum, sed animae *perverse amantis corporeas voluptates, neglecta temperantia*, qua rebus spiritualiter pulchrioribus et incorruptiliter suavioribus coaptamur.

Digitized by Google

aus der Corruption nicht in Kraft des Bösen statt, sondern durch die Kraft eines minder Guten, wie ja auch die Krankheit eine theilweise Herabstimmung der Constitution (τάξεως) ist. Träte völlige Aufhebung des Kräfteverhältnisses ein, so würde auch die Krankheit aufhören; die Krankheit aber dauert fort durch äußerste Reduction des Kräftezustandes und in ihm existiert sie. Denn was gar nicht theilnimmt am Guten, das ist weder ein Sein noch befindet es sich im Bereiche des Seienden . . Und was das Böse angeht, so findet man an ihm gar nichts Gutes, wenn man es ganz des Guten entrathen läßt. Was nun unter einem bestimmten Gesichtspunkte gut, unter einem andern schlecht ist, das streitet mit gewissem Guten, nicht aber mit allem Guten[1]). Es besteht aber durch Theilnahme am Guten, und das Gute verleiht durch Selbstmittheilung auch seiner Beraubung Sein und Wesen[2]). Denn mit dem gänzlichen Verschwinden des Guten, hört alles auf: das Gute, das Gemischte, das an sich Böse (αὐτοκακόν). Denn ist das Böse ein unvollkommenes Gut, so ist mit dem totalen Schwinden des Guten nicht blos das Schwinden des vollkommen sondern auch des unvollkommen Guten verbunden. Dann allein kommt das Böse zum Vorschein, wenn es gewissen Dingen als Uebel schadet, anderer Dinge als wirklich guter bar ist[3]). Denn eines und dasselbe vermag mit sich selbst absolut nicht zu streiten. Mithin ist das Böse kein Sein' (§ 20), das heißt, der oben begründete Satz bleibt bestehen, weil nachgewiesen ist, daß den gegen ihn erhobenen Einwendungen jegliche wirkliche Beweiskraft mangelt, da das Böse nicht durch sich selbst, sondern nur durch das Gute und in seiner Kraft existiert und wirkt. Daß wir aber das Sein, von dem bisher die Rede war, mit Recht als substantielles selbständiges Sein bezeichneten, wie es denn auch in der lateinischen Uebersetzung des Corderius als res aliqua: Malum igitur non est res aliqua, wiedergegeben wird, das wird aus dem, was nun folgt, noch offenbarer werden.

Der folgende § 21 beginnt mit dem Satze: ‚Aber nicht ein-

[1]) Auch dieser Satz stimmt trefflich zu unserer Ansicht. Denn auch nach uns ist das Böse ein Sein und ein Gutes, welches nicht jedem, aber einem gewissen höheren und bessern Gute widerstreitet. [2]) Es ist klar, daß es sich hier nur um eine privatio secundum quid handelt. [3]) Also nicht blos ins Beraubtsein setzt unser Autor das Böse.

Digitized by Google

mal in dem, was ist, ist das Böse' (Ἀλλὰ οὐδὲ ἐν τοῖς οὖσίν ἐστι τὸ κακόν). Das kann nach dem ganzen Zusammenhange, rückwärts und vorwärts, nichts anderes heißen als: das Böse existiert auch nicht einmal als eine wenn gleich unselbständige, denn doch eigenthümliche besondere reale Macht, Kraft oder Energie in irgend einem andern Wesen, es hat überhaupt weder eine selbständige noch eine unselbständige besondere und eigenthümliche Existenz und Wurzel.

Es entspräche nun der Absicht des Verfassers keineswegs, hier blos an jene Existenz in einem andern zu denken, die wir als diejenige der Form im Subjecte kennen. Sie kann in recht verschiedener Weise gedacht werden. Doch darauf kommt des weiteren nicht viel an, wie wir bald sehen werden.

Der Beweis dieses zweiten, uns noch mehr als das Bisherige interessierenden Satzes wird auf diese Weise geführt, daß in den folgenden §§ 21—28 alle Wesen, welche hier irgendwie in Betracht kommen können, der Reihe nach besprochen werden; daß in Gott und in den Engeln das Böse keinen Platz hat, wird in den §§ 21 und 22 gezeigt, versteht sich übrigens von selbst. In den Dämonen begegnen wir zuerst dem Bösen. Was ist nun das Böse in diesen Geistern, und wodurch sind sie böse? Sie sind an erster Stelle dadurch böse, daß die göttlichen übernatürlichen Gaben und Kräfte in ihnen aufgehört haben. Was dann ihre Natur angeht, so sind sie ihrer Natur nach und durch ihre natürlichen Gaben nicht böse. Sie werden erst dadurch böse, daß ‚sie schwach werden im Gebrauch der ihnen natürlichen Energie. Darum ist das Böse für sie [und in ihnen] eine Verkehrung, παρατροπή, [der natürlichen Geisteskraft] und ein Verlassen des sich Gebürenden, es ist ein Mangel, ἀτενξία, eine Unvollkommenheit, ἀτέλεια, und ein Unvermögen, ἀδυναμία; ein Schwachwerden ist es der die Vollkommenheit in ihnen erhaltenden Macht, sowie eine Flucht und ein Abfall von ihr. Es stellt sich ferner das Böse in den Dämonen dar als ein unvernünftiger Zorn, eine unverständige Begierde, eine sich überstürzende Einbildungskraft. Aber das alles . . ist an und für sich nicht böse. Denn bei andern lebenden Wesen ist nicht deren Vorhandensein, sondern ihr Verlust Verderben und Uebel[1]) . . Die Dämonen sind also nicht böse, insofern sie

[1]) Ob die hier versuchte Gleichstellung geistiger und rein thierischer Gemüthsbewegungen an sich irgendwie haltbar ist, geht uns an dieser

Digitized by Google

ihrer Natur entsprechen, sondern insofern sie ihr nicht entsprechen . . Sie sind böse, insofern sie nicht sind (καθ' ὃ οὐκ εἰσί[1]); und indem sie das verlangen, was nicht sein soll (τοῦ μὴ ὄντος ἐφιέμενοι), verlangen sie das Schlechte'. Das freigewollte Verlangen nach dem objectiv Bösen ist also das formell Böse.

Das ist die Lehre des Areopagiten in den angeführten wie auch in den darauffolgenden Paragraphen. Und um nun zu zeigen, daß dem wirklich so ist, führen wir noch einzelne Sätze aus demjenigen Paragraphen an, welcher sich mit dem Bösen in der menschlichen Seele beschäftigt. ‚Wenn wir nun sagen, daß die Seelen schlecht werden, so werden sie durch nichts anderes schlecht als durch Mängel in den guten Eigenschaften und Handlungen, durch einen gewissen Mangel und durch einen Abgang, welcher in selbsteigener Schwäche seinen Grund hat . . Mithin ist weder in den Dämonen noch auch in uns das Böse als Sein böse (oder: insofern es Sein ist, ὡς ὂν κακόν), sondern insofern es Herabminderung (ὡς ἔλλειψις) und Mangel ist der zukommenden Vollkommenheit in den naturgemäßen Gütern (§ 29). Von den Thieren redend bemerkt er, ‚daß in ihnen die Bewahrung der eigenthümlichen Natur nicht böse sei; das Verderben ihrer Natur [also das Böse in ihnen] ist Schwäche und Herabminderung ihrer natürlichen Eigenschaften, Thätigkeiten und Kräfte'.

Auf diese Weise also bestimmt der Pseudo-Areopagite das Böse allüberall in diesem Capitel: Herabminderung und Schwäche der eigenthümlichen, naturentsprechenden Vollkommenheit und Energie, und insofern Nichtsein, das ist der Charakter des Bösen. Deshalb darf er dann auch seine Lehre, wie er selbst sagt, in folgendem Satze zusammenfassen: ‚Das Gute bedarf einer einheitlichen, die Integrität ihrer Energie entfaltenden Ursache, während das Böse in allerhand Theildefecten seinen Grund haben kann' (§ 30).

Nachdem nun noch in den folgenden §§ 31 und 32 auseinandergesetzt worden ist, wie das Böse stets per accidens entsteht, indem ja niemand unter dem Gesichtspunkte des Bösen

Stelle weiter nichts an; uns kommt es jetzt blos darauf an, was der Areopagite inbezug auf das Böse gelehrt hat.

[1]) Im Zusammenhange kann dieses blos heißen: insofern sie in ihren Handlungen unter der Linie der ihnen zukommenden Vollkommenheit zurückbleiben, insofern sie nichts weiteres und besseres sind.

Digitized by Google

etwas wirkt, und wie darum das Böse einer eigentlichen Grundlage des Seins entbehrt (*οὐκ ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακὸν, ἀλλὰ παρυπόστασιν*), findet die Substanz der Abhandlung in folgender etwas rhetorisch gehaltenen Stelle ihren Abschluss: ‚Eine Privation also ist das Böse und ein Defect und eine Schwäche, Disharmonie (*ἀσυμμετρία*) ist es und ein Abirren [vom rechten Ziele] und unbeabsichtigt ist es; es ist bar der Schönheit (*ἀκαλλές*) und des Lebens, der Vernunft und des Verstandes; etwas Unvollkommenes ist es und etwas Unsolides (*ἀνίδρυτον*) und etwas eigentlich Grundloses (*ἀναίτιον*); es ist schlecht umschrieben (*ἀόριστον*), auch ist es unfruchtbar und träge und unthätig, regellos, [sich selbst] ungleich (*ἀνόμοιον*) und unbegrenzt (*ἄπειρον*), dunkel und ohne Sein[1]), und es für sich selbst ist durchaus gar nichts'. ‚Wie aber, fragt er dann weiter, vermag auf diese Weise das Böse noch überhaupt etwas, [auch] vermischt mit dem Guten? . . Dadurch kann es etwas, daß eines und dasselbe nicht in derselben Beziehung jeglichem Dinge böse ist: für den Dämon ist es böse, gegen bessere Einsicht zu handeln, für den Menschen der Vernunft zu widerstreben, für den Leib aber der Natur (§ 32).

Nach dieser Darlegung der Lehre des Areopagiten überlassen wir getrost unsern Lesern das Urtheil darüber, ob sich in dieser ganzen Auseinandersetzung ein wirklich solides Fundament für die Ansicht findet, das formell Böse bestehe als solches in einer eigentlichen Privation, welche die totale Abwesenheit eines Gutes, einer Eigenschaft in einem Subjecte bezeichnet, die dasselbe haben könnte und haben sollte, aber nicht hat. Wer sich nicht an ein oder das andere Wort festklammert, sondern das eigentlich Sachliche und die Sache selbst ins Auge fasst, wird nicht in Abrede stellen können, daß wir hier ganz dieselbe Doctrin vor uns haben, der wir schon oben beim hl. Augustin begegnet sind. Sprechen wir sie in einem einzigen Satze aus: das sittlich Böse besteht in einer Energie oder Thätigkeit der Seele, welche zwar stets in irgend einer Weise einem Guten nachstrebt, nichtsdestoweniger aber durchaus mangelhaft ist, wegen der Unvollkommenheit und objectiven Verkehrtheit des betreffenden Gutes. Was nun aber dieser Mangel im Streben des genauern ist, ob er eine eigentliche Privation

[1]) Nach dem oben Gesagten relativ zu verstehen.

Digitized by Google

ist oder auch nur sein kann, oder ob er etwa eine solche positive Bestimmung und innere Begrenzung des betreffenden menschlichen Actes ist, daß diesem ein Emporgehobenwerden zu einer höhern Daseins- und Vollkommenheitsstufe geradezu widerstreitet, diese Frage wird zum höchsten leicht gestreift, dann aber gewiss nicht in der Weise beantwortet, daß man berechtigt wäre, den Areopagiten jenen zuzurechnen, welche der Ansicht sind, das formelle Moment der sittlichen Bosheit sei eine wahre und eigentliche Privation. Denn es ist doch etwas ganz anderes, zu sagen, das Böse habe ein irgendwie mangelhaftes Sein und sei eine Energie, welche die Linie des Gebürenden nicht erreicht, habe also irgend einen Mangel, und etwas anderes, nun weiter zu behaupten, das Böse sei jene ganz bestimmte Art des Mangels, welche wir Privation im eigentlichen Sinne heißen.

Was sich unser Autor vor allem zu beweisen vorgesetzt hatte, das hat er wirklich bewiesen. Das Gute dringt mit seiner Macht und Kraft selbst bis ins Böse hinein vor; das Böse existiert und wirkt nicht anders als nur in Kraft des Guten; und wenn schon auf diese Weise alles, was in dieser Welt ist oder geschieht, von Gott seinen Ursprung herleitet und auf ihn irgendwie zurückzuführen ist, so sind wir deshalb doch noch nicht befugt, in Gott irgendwie den Urheber des Bösen und der Sünde als solcher zu erblicken. Denn er hat nur Gutes, wenn auch defectibles Gutes, erschaffen. Und in der That, weiter brauchte die Beweisführung gegen die Manichäer, gegen welche unser Autor hier stillschweigend ankämpft, gar nicht zu gehen. Freilich erhalten wir so keine klare und bestimmte Antwort auf die subtilere Frage der Scholastiker: worin denn nun eigentlich die formelle Bosheit der Begehungssünde bestehe, aber diese Frage war eben auch noch nicht bestimmt gestellt, oder wenigstens nicht reif zur völligen Beantwortung.

Ueberblicken wir den zurückgelegten Weg, so stellt sich heraus, daß die ganze Auseinandersetzung des Areopagiten im Grunde in einem Nachweise gipfelt: es sei nicht nöthig neben dem einen höchsten Princip des Guten noch ein zweites höchstes Princip des Bösen anzunehmen. Auch mit der Existenz eines einzigen höchsten Princips, nämlich der absoluten Güte, lasse sich die Existenz des Bösen in der Welt ganz gut vereinigen, ja eine Zurückführung des Bösen auf ein höchstes böses Princip sei absolut unmöglich, weil nämlich das Böse nie weder ein selbständiges Sein hat, noch

Digitized by Google

auch als eigenthümliche und besondere Kraft in einem Seienden existiert, sondern blos eine mangelhafte Entfaltung, eine mangelhafte Bethätigung, eine theilweise Aufhebung einer an sich guten und auf das Gute gerichteten Kraft, eines guten Seins, einer guten Energie ist.

Wenn also die hl. Väter und kirchlichen Schriftsteller manchmal auch noch so exclusiv reden und sagen: das Böse sei nichts als eine Privation d. h. falls sie streng scholastisch redeten, der totale Mangel eines bestimmten nothwendigen Gutes: so brauchen wir deshalb noch nicht die Waffen zu strecken, denn sie reden eben nicht streng scholastisch. Es kann sich diese ausschließende Redeweise ganz gut darauf beziehen und bezieht sich in der That darauf, wenigstens für gewöhnlich, daß das Böse niemals ein selbständiges Sein besitzt, daß es ebensowenig jemals eine ihm als solchem besondere und eigenthümliche accidentelle Wurzel und Ursache hat, daß es vielmehr in dem Dasein eines an sich wirklich wenn schon defectibeln und thatsächlich deficierenden Guten hinreichend und vollkommen begründet erscheint, eine Wahrheit, welche, wie wir wissen, der hl. Augustin mit den Worten ausdrückte: malum non habet causam efficientem sed causam deficientem. Das alles aber ist keine formelle, sondern blos eine causale Definition des sittlich Bösen; genügend für den Zweck der hl. Väter, aber die Sache selbst nicht völlig erschöpfend.

8. Dem hl. Augustinus und dem Pseudo-Dionysius wird auch der hl. Basilius für die uns entgegengesetzte Lehre gar häufig beigesellt. Indessen mit demselben Recht oder vielmehr mit demselben Unrecht. Denn wenn man uns zB. die Stelle aus den Constitutiones monasticae 2, 3 in fine vorhält: Vitium (κακία) nihil est aliud quam virtutis desertio[1]), so bedarf es nur einer flüchtigen Lesung des betreffenden Hauptstückes, um mit Evidenz einzusehen, daß wir es hier mit keiner eigentlichen (formellen), sondern zum bestem mit einer ursächlichen Begriffsbestimmung des Bösen zu thun haben, wenn überhaupt von einer solchen die Rede sein kann[2]). Denn das ganze Capitel ist eine Ermahnung, uns der Betrachtung des Ewigen hinzugeben, die Begierden des Körpers zu zügeln. Wer das thut, wird niemals

[1]) Migne PG 31, 1344. [2]) Es handelt sich eigentlich blos um die Genesis der Sünde.

Digitized by Google

sündigen. Wer aber der Betrachtung des Ewigen entsagt, die Zügel aus den Händen gibt, der wird von den Begierden, wie von zügellosen Rossen, fortgerissen. Wenn also die Seele in Schuld und Sünde verstrickt wird, ‚so soll man nicht den Leib beschuldigen, sondern die Seele der Nachlässigkeit anklagen, welche die Herrschaft über den Leib aufgegeben hat. Denn sie ist nicht von Natur schlecht, sondern weil sie das Gute verließ (*τῇ ἀπολείψει τοῦ καλοῦ*). Denn die Sünde ist nichts anderes als das Verlassen der Tugend'. Sicher kann das nicht mehr heißen als was wir selbst schon früher sagten: Die Sünde kommt dadurch zustande, daß die Seele die ihr angeborene Energie nicht ganz, nicht nach ihrer Integrität entfaltet. Darin eine eigentliche formelle Begriffsbestimmung des Bösen erblicken wollen, ist unmöglich; noch weniger kann man darin den Satz finden, die formelle Bosheit sei eine eigentliche Privation.

Wenn aber der hl. Basilius in der Homilie: Quod Deus non est auctor malorum[1]), erklärt, das Böse sei eine Privation des Guten, so meint er damit ganz gewiss nicht eine Privation im streng scholastischen Sinne.

Der betreffende Text lautet[2]) folgendermaßen: ‚Mit einem Worte: hüte dich, Gott für die Ursache der Existenz des Uebels (*τῆς ὑπάρξεως τοῦ κακοῦ*) anzusehen, noch bilde dir ein, als ob das Böse ein eigenes substantielles Sein (*ἰδίαν ὑπόστασιν*) habe. Denn weder subsistiert die Bosheit nach Art eines Thieres, noch dürfen wir ihr Wesen (*οὐσίαν*) als etwas Substantielles (*ἐνυπόστατον*) bezeichnen, weil das Böse eine Beraubung des Guten ist . . Auf diese Art hat das Böse kein substantielles Sein, sondern es stellt sich erst dann ein (*ἐπιγίνεται*), wann die Seele verletzt wird'[3]). Man sieht, dem hl. Basilius war es blos um

[1]) Migne PG 31. 329 ss. [2]) Ebd. 342. [3]) Vgl. *Epiph.* haer. 24, 6 und 66, 15 (Migne PG 41, 315 und 42, 51), wo ganz dieselbe Doctrin vorgetragen wird. In letzterer Stelle findet sich übrigens ein Ausdruck, welcher aufs klarste bezeugt, daß auch der hl. Epiphanius weit davon entfernt war, im formell Bösen als solchem blos etwas Negatives oder Privatives zu sehen. Nachdem er wie Basilius festgestellt, daß das Böse als solches weder etwas Subsistierendes sei noch einen ihm besonderen und eigenthümlichen Daseinsgrund besitze, thut er den Ausspruch, ‚daß es der (positive innere) Abschluss (*ἀποτελεστικόν*) der aus menschlichen Handlungen hervorgehenden Werke sei'. Oder kann das betreffende griechische Wort etwas anderes bedeuten?

Digitized by Google

den Beweis zu thun, daß das Böse nichts Substantielles sei. Es liegt ihm alles daran festzustellen, daß es eine rein zufällige Beschaffenheit des sündigenden Geschöpfes ist. Und in der That, nur so ist die Möglichkeit gegeben, daß es als solches allein vom Menschen herrühre; während es sonst, und zwar als solches, von Gott hergeleitet werden müsste. Oder vielmehr, da dieses eine unmögliche Annahme ist, wäre man genöthigt, neben Gott, dem Principe der absoluten Güte, ein höchstes Princip des Bösen aufzustellen; d. h. der manichäischen Träumerei wäre gewonnenes Spiel zu geben.

Aber hat nun deshalb Basilius, weil nach ihm das Böse einmal im Guten ist und am Guten haftet und weil es sich sodann als eine zufällige Beraubung eines Subjects mit Rücksicht auf die diesem gebürende Vollkommenheit darstellt, diese Beraubung so verstanden, daß sie eine eigentliche Beraubung sei, daß sie in der Vorenthaltung oder Abwesenheit einer bestimmten positiven Eigenschaft oder Beschaffenheit bestünde, welche im gegebenen Falle im Subjecte dasein könnte und dasein müsste? Wenn das, dann hat er freilich das formell Böse als solches in eine eigentliche Privation versetzt. Aber wo ist der Beweis dafür? Wir indessen haben einen Beweis in Händen, daß diese Vorstellung dem Ideenkreise des Heiligen fremd war. Oder sagt er nicht in der 2. Homilie über das Sechstagewerk[1]): ‚Das Böse ist (keine lebendige und belebte Substanz, sondern) ein der Tugend entgegengesetztes Verhalten (διάθεσις) der Seele, welche sich bei den Faulen und Trägen ob ihres Abfalls vom höchsten Gute einstellt'. Der Abfall vom höchsten Gute vollzieht sich nach dieser Stelle ganz auf dieselbe Weise, wie das oben in den constitutiones monasticae auseinander gesetzt wurde. Die Sünde selbst aber (ἡ κακία) ist dem hl. Basilius ein der Tugend entgegengesetztes, widerstrebendes Verhalten der Seele. Ist es nun denkbar, daß sich der Heilige eine eigentliche Privation unter der Form eines der Tugend widerstrebenden Verhaltens der Seele vorgestellt habe? Läßt sich denn überhaupt etwas an sich rein Negatives als ein seiner innersten Natur nach positives Verhältnis auffassen, wie dieses doch unbedingt ein der Tugend widerstrebendes Verhalten der Seele ist?

Träte uns hier jemand mit dem Bemerken entgegen: Allerdings sei dieses der Tugend widerstrebende Verhalten der Seele

[1]) Migne PG 29, 40.

Digitized by Google

als etwas Positives anzuerkennen, aber an sich stelle es ja auch doch nicht die eigentliche Sünde dar, sondern erst durch eine hinzutretende Negation oder Privation, dem wäre zu erwidern, daß diese Behauptung der gesunden Vernunft zu widersprechen scheint. Denn ein der Tugend widersprechendes Verhalten ist durch sich selbst schlecht, und braucht es nicht erst durch etwas anderes zu werden.

Wenn nun aber dasjenige, wodurch der sündige Act formell schlecht und sündhaft ist, etwas Positives ist oder sich als etwas Positives darstellt, so ist sonder Zweifel die formelle Bosheit des sündigen Actes nach dem hl. Basilius ein positiver und nicht ein in sich rein negativer und privativer Begriff. Die Privation, in welche der Heilige das Böse setzt, ist ein inneres Verhältnis des sündhaften Actes, welchem es widerstrebt, auf jene Daseinsstufe erhoben zu werden, auf welcher sich jeder menschliche Act seiner natürlichen Bestimmung nach befinden sollte; es ist ein Zurückbleiben des dem menschlichen Acte als solchem zukommenden Seins unter der gebürenden Stufe. Das Böse als solches erscheint mithin als ein bonum infra debitum diminutum. Das war aber auch die dem hl. Augustinus, dem hl. Fulgentius, dem Pseudo-Areopagiten eigenthümliche und geläufige Anschauungsweise. Hier kehrt sie als die des großen Heiligen von Neo-Cäsarea wieder[1]).

Sollen wir nun dieses Examen inbetreff der Väter fortsetzen, ohne hoffen zu dürfen, wesentlich neue Resultate zu erzielen? Wir glauben, daß wir in der That für unsern Zweck des Guten genug gethan haben. Denn worauf es uns ankam, war der Nachweis, daß inbezug auf die uns beschäftigende Hauptfrage, was das sittlich Böse eigentlich sei, keine solche Väterüberlieferung bestehe, welche uns auf die Bestimmung desselben als einer eigentlichen Privation im streng scholastischen Sinne festbände. Davon kann aber nach dem, was wir gesehen haben, weiter keine Rede mehr sein.

Viel zu scharf, weil nicht hinreichend begründet, ist mithin die Verurtheilung, welche Petavius[2]) jenen Scholastikern angedeihen

[1]) Vgl. noch die bei Petavius De Deo etc. l. 6 c. 4 n. IV angeführte Stelle des Basilius Contr. Eunom. 2 p. 57. Während also die eigentliche Privation die Abwesenheit einer bestimmten Vollkommenheit bezeichnet, welche vom Subjecte gefordert wird, ist das formell Böse als solches ein positives Verhältnis der menschlichen Handlung, dem eine höhere nothwendige Vollkommenheit widerstreitet. [2]) De Deo l. 6 c. 4.

Digitized by Google

läßt, welche die formelle Bosheit der Sünde in etwas Positives versetzen zu müssen glauben. Freilich wenn er meint, es sei ganz dasselbe, in der formellen Bosheit etwas Positives sehen, und sie als rem quampiam solidam et exstantem erklären, so scheint er zu irren. Dieses letztere nämlich kann doch nicht anders verstanden werden als entweder von einem substantiellen Sein oder doch wenigstens von einem sogenannten absoluten Accidens als solchem; ob aber auch nur der vitale Act selbst ein absolutes oder nicht vielmehr ein blos modales Accidens sei, ist eine bis heute viel besprochene, aber unentschiedene Frage. Es scheint jedoch, als ob die größere Mehrzahl der Theologen und Philosophen heutigen Tages ganz entschieden der letzteren Ansicht zuneige. Indessen wie dem auch sein mag, wir versetzen die sittliche Bosheit weder in ein absolutes noch in ein modales Accidens als solches. Eines ist sicher: manche Stellen der Väter, welche blos die substantielle Natur des Bösen leugnen, führt Petavius an, als ob durch sie dem Bösen als solchem jeglicher positive Charakter abgesprochen würde[1]). Andere Stellen sagen blos aus, daß das Böse kein Werk des Schöpfers, sondern nur der Geschöpfe sei. Auch diese Stellen meint Petavius gegen jene Scholastiker verwerthen zu dürfen[2]). Wiederum werden Stellen beigebracht, in welchen das Böse in einem gewissen uneigentlichen Sinne als ein Nichts bezeichnet wird, weil es nämlich von Gott, der Quelle und Fülle alles Seins weg- und somit dem Nichts zuführt. Hierhin gehört unter anderem, was aus Basilius citiert wird[3]). Eine Beweisführung aber, welche an so bedeutenden Mängeln leidet, welcher dann noch obendrein ganz bestimmte und positive Aussprüche der Väter entgegenstehen, ist gewiß wenig darnach angethan, auf uns jenen überwältigenden Eindruck der Einstimmigkeit der Väter hervorzubringen, der nöthig wäre, um das von uns zu verlangen, was Petavius in der That von uns verlangt, lieber alles zu dulden als uns jenen Scholastikern anzuschließen.

[1]) Vgl. Athanasius Contr. Gent. bei Petavius aaO., wo jene bekämpft werden, die behaupten: Ἐν ὑποστάσει καὶ καθ' ἑαυτὴν εἶναι τὴν κακίαν· Ambrosius Contr. Manich., wo es blos heißt: Malitiam non habere ullam creaturae praerogativam nec auctoritatem substantiae naturalis, was nach dem ganzen Contexte nichts anderes heißt als: Die Bosheit ist kein Werk Gottes noch ist sie eine Substanz; vgl. ferner Leo d. Gr. ep. 2 3 ad Turib. u. A. [2]) Vgl., außer der eben aus Ambrosius angeführten Stelle, die Stellen, welche P. aus Methodius und aus Gregor dem Großen (l. 3 moral.) mittheilt. [3]) Contr. Eunom. 2. In diesem

Digitized by Google

Behaupten wir nun, es existiere bei den hl. Vätern überhaupt gar nichts, was schwer mit der Ansicht dieser Scholastiker zu vereinigen wäre? So weit zu gehen kommt uns nicht in den Sinn. Denn wir gestehen offen, daß uns folgende Stelle aus dem Nyssener, welche der sechsten Katechese entnommen ist[1]), einige Schwierigkeit bereitet, obschon die Stelle wohl kaum so bestimmt und durchschlagend ist, wie sie es auf den ersten Blick zu sein scheint: ‚Der Unterschied zwischen Tugend und Laster (als actus secundi genommen) ist nicht so festzustellen, als wenn es zwei verschiedene Sachen wären, die beide ihr selbständiges Sein hätten (οὐ κατ' ὑπόστασιν), sondern sie unterscheiden sich, wie das, was ist, von demjenigen, welches nicht ist. Nun kann man aber nicht sagen, daß sich das Seiende vom Nichtseienden durch ein selbsteigenes Wesen (κατ' ὑπόστασιν) unterscheide, sondern so wie das Existierende vom Nichtexistierenden verschieden ist. Auf diese Weise also steht die Bosheit der Tugend gegenüber, nicht als wenn jene an sich etwas wäre, im Gegentheil ist sie nur aufzufassen und zu erkennen durch das, was besser ist'. Das ist allerdings eine Stelle, welche mit dem strict privativen Charakter der sittlichen Bosheit Ernst zu machen scheint. Wir sagen ‚scheint'. Einmal wegen des Wortlautes selbst; dann wird auch bald darauf die Bosheit mit einem Schatten verglichen oder mit dem Zukneifen der Augen, welches dem Lichte den Durchgang oder Zugang verwehrt. Darnach aber wäre das Böse als solches eine solche Beschaffenheit, welche sich dem Glanze der Tugend abwehrend entgegenstellt. Das heißt aber das Wesen des Bösen in etwas Positives versetzen, dem freilich eine Art Privation auf dem Fuße folgt. Also selbst diese uns ungünstigste Stelle ist nicht so bestimmt und deutlich gehalten, daß wir gestehen müssten, wenigstens der Nyssener stehe uns ganz sicher schroff gegenüber.

Sinne sind auch die bekannten Worte des hl. Augustinus (Tract. 1 in Joan. 1, 3: Sine ipso factum est nihil) aufzufassen: Peccatum quidem non per ipsum factum est; et manifestum est, quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant (Sie streben nicht Gott, sondern dem Nichts zu). Et idolum non per Verbum factum est . . et scriptum est: scimus, quia nihil est idolum. Migne PL 35, 1385. Vielleicht wollte der Heilige auch blos gegen die Manichäer feststellen, die Sünde sei kein Naturwesen, keine Schöpfung Gottes. Denn in diesem Sinne sagt er an derselben Stelle: Forma hominis in idolo non per Verbum facta est.

[1]) Migne PG 45, 28.

Digitized by Google

Papst Innocenz IV und Oesterreich.

Von Emil Michael S. J.

Kaiser Friedrich II hatte gegen die Kirche einen Kampf auf Leben und Tod eröffnet. ‚Die durch unverdächtige und zahlreiche Zeugnisse genügend verbürgte Ungebundenheit seiner Sitten, seines Unglaubens und Aberglaubens, der Undankbarkeit und Untreue in persönlichen Verhältnissen, der Neigung zu Trug, Tücken und Grausamkeit'[1]) machten den Päpsten ein um so höheres Maß von Umsicht und Wachsamkeit zur Pflicht, da sie sich einem Feinde gegenüber gestellt wußten, der mit der Rücksichtslosigkeit seines Charakters eine seltene geistige Begabung und äußerst wirksame Gewaltmittel verband. Der Conflict des Papstthums mit dem mächtigen Staufer war ein Weltkampf; er durchdrang alle Verhältnisse. Friedrich brauchte Bundesgenossen und fand deren unter geistlichen und weltlichen Fürsten. Es drohte ein Schisma. Aufgabe der Päpste war es, der Gefahr vorzubeugen und bei der Weltstellung, die ihnen ihre Würde und die Geschichte geschaffen, mit Klugheit und Energie die unveräußerlichen Rechte der Kirche zu wahren, Fürsten und Völker der Einheit mit dem apostolischen Stuhle zu erhalten. Nur von diesem Standpunkt sind die Maßregeln Gregors IX und seines zweiten Nachfolgers verständlich.

Der große Innocenz IV wurde während seines elfjährigen Pontificats (1243—1254) mehrfach veranlaßt, in die Geschicke des damaligen Oesterreich einzugreifen, welches die heutigen gleich-

[1]) Julius Ficker, Reg. imp. XIII.

Digitized by Google

namigen Kronländer ob und unter der Enns sammt Steiermark umfaßte. Die betreffende Partie der vaterländischen Geschichte hat in den einschlägigen, theilweise sehr verdienstlichen Arbeiten neuerer Historiker einen eigenthümlichen und befremdlichen Ausdruck gefunden, einen Ausdruck mit unverkennbarer Spitze gegen den Papst, der angeblich keine anderen Interessen kannte, als die seiner Herrschsucht, und dessen Vorgehen lediglich bestimmt worden sei durch eine höchst zweideutige Politik. ‚Politik' — das ist das rettende Schlagwort, mit dem man den Schlüssel gefunden zu haben glaubt für das Schaffen des hl. Stuhles, vor allem im Mittelalter. Freilich heißt es: ‚Die Politik im Mittelalter, das darf man von ihr rühmen, zeigt eine gewisse ehrliche Offenheit, die selten über die wahren Motive der Handelnden zweifelhaft läßt'. Lorenz[1]) hat dabei in erster Linie die Päpste im Auge, insbesondere Papst Innocenz IV. Aber es frägt sich, ob man von Politik in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung dort noch reden darf, wo ‚ehrliche Offenheit' herrscht und wo ‚über die wahren Motive der Handelnden kein Zweifel' bleibt. Es frägt sich, ob man rücksichtlich der Päpste in unserem Falle nicht vielmehr von Pflicht zu reden hat, unter Umständen von der Pflicht der Selbsterhaltung gegen rohe Gewalt und Despotendruck, gegen alle Mächte der Materie, gegen Stolz und Frevel'[2]).

Als Graf Sinibald Fieschi aus Genua den Stuhl Petri bestieg (1243 Juni), regierte in Oesterreich Herzog Friedrich II, genannt der Streitbare, aus dem erlauchten Geschlechte der Babenberger. Die Lebensschicksale des unternehmenden Fürsten sind überaus wechselvoll. Mit Papst Innocenz IV trat er in mehrfachen Verkehr. Herzog Friedrich erhielt am 6. Mai 1244 Dispens für eine Ehe mit Elisabeth, der Tochter Ottos von Baiern[3]). Der Inhalt des an den hl. Stuhl gerichteten Bittgesuches oder doch fast gleichzeitiger Schreiben des Herzogs läßt sich erschließen aus den Bullen, welche während des Monats Mai 1244 in der Sache Friedrichs ergingen. Der im Jahre 1240 excommunicierte Herzog, welcher offenbar die Absicht hatte, den Papst günstig zu stimmen,

[1]) Deutsche Geschichte im 13. und 14. Jahrhundert I 67. [2]) Böhmer bei Janssen, Joh. Friedrich Böhmers Leben, Briefe und kleinere Schriften, 1 (Freiburg i. B. 1868) 279. [3]) *Élie Berger*, Les registres d' Innocent IV (t. I Paris 1884, t. II 1887) n. 663.

Digitized by Google

sprach diesem unter anderm von den Wundern des im Kloster Melk bestatteten Martyrers Coloman, der 1012 unweit Stockerau ermordet worden war[1]). Innocenz antwortete mit der Weisung an den Bischof Rudiger von Passau, daß der Tag des Blutzeugen in ganz Oesterreich und in den angrenzenden Gebieten festlich begangen werden möge, sobald der Kanonisationsprocess durch den apostolischen Stuhl erledigt sei.[2]) Der Herzog wollte, wie es scheint, ernstlich die Aussöhnung mit Rom. Es genügte ihm nicht, für seine Person vom Banne gelöst zu sein. Er bat auch um die Absolution für eine große Zahl aus seiner Umgebung, Leute, welche wegen Vergewaltigung an Weltklerikern und Ordensgeistlichen der Kirchenstrafe verfallen waren[3]). Friedrich II von Oesterreich gab noch einen weiteren Beweis der Ergebenheit gegen den hl. Stuhl. Er machte sich dem Papst gegenüber anheischig, mit einem Heere nach Preußen zu ziehen und dort im Verein mit den Deutschordensrittern die Interessen des Christenthums unter der heidnischen Bevölkerung zu fördern.[4])

Das Project der erwähnten Heirat zwischen Herzog Friedrich und Elisabeth von Bayern kam nicht zur Ausführung. Friedrich überwarf sich mit seinem Bischof Rudiger von Passau, und infolge dieses Zwistes bald auch mit Herzog Otto, dem Vater seiner Braut. Rudiger war ein unwürdiger Kirchenfürst. Seine eigenen Kanoniker führten gegen ihn Klage beim apostolischen Stuhle und ziehen ihn der gröbsten Verbrechen: er verschleudere in unsinniger Weise die Kirchengüter, er feiere, obwohl Blutschuld und Simonie auf ihm laste, das hl. Opfer und ertheile die höheren Weihen

---

[1]) Vgl. Adolf Ficker, Herzog Friedrich II, der letzte Babenberger (Innsbruck 1884) S. 117 f., wo das Verhältnis zwischen Papst und Herzog unrichtig dargestellt ist. Nach A. Ficker suchte Innocenz dadurch, daß er dem Herzog von Oesterreich ‚die Erreichung namhafter Vortheile in Aussicht stellte und dessen egoistische Tendenzen in Rechnung zog, diesen Fürsten auf seine Seite zu bringen'. ‚Der Herzog scheint sich gegen diese Annäherungsversuche der Curie nicht ganz ablehnend verhalten zu haben'. Thatsächlich näherte sich der gebannte Herzog dem Papste, nicht umgekehrt. [2]) Dat. 1244 Mai 10, bei Meiller, Regesten der Babenberger (Wien 1850) 178 n. 132. *Hueber*, Austria (Leipzig 1722) 22, mit falscher Jahreszahl. [3]) Berger n. 710. Das päpstliche Antwortschreiben ist datiert 1244 Mai 26. [4]) Cum igitur proposueris in potenti manu in Pruscie subsidium proficisci, nos attendentes, quod dignum est ut hi, qui se

Digitized by Google

zum Verderben seiner Seele und zum Aergernis vieler[1]). Als ihn fünf Jahre früher die Excommunicationssentenz traf — er ordinierte soeben Priester — da warf er das verhaßte Schriftstück zu Boden, schlug dem Ueberbringer, einem Prager Domherrn, mit der Faust ins Gesicht und befahl, ihn augenblicklich in Fesseln zu legen[2]). Durch die gegen Rudiger erhobenen Beschwerden veranlaßt, betraute Innocenz IV die Aebte von Heiligkreuz, Zwetl und Rain mit einer gewissenhaften Visitation der Passauer Kirche an Haupt und Gliedern und forderte eine treue Berichterstattung über die dort herrschenden Zustände.

Rasch im Handeln und ohnehin zerfallen mit dem Passauer Bischof benützte Herzog Friedrich geschickt die sich ihm darbietende Gelegenheit und nahm in weiterem Umfange einen Gedanken auf, mit dem sich schon sein Vater Leopold VI getragen[3]). Er ersuchte den Papst um Aufhebung der kirchlichen Zugehörigkeit des eigentlichen Oesterreich zur Diöcese Passau und um die Errichtung einheimischer Bisthümer[4]). Ohne Zweifel plante Friedrich eine selbständigere kirchliche Stellung auch für die bisher dem Salzburger Erzbischof unterstehenden Gebiete seiner Herrschaft und durfte sich das gewünschte Entgegenkommen des Papstes um so zuversichtlicher versprechen, da Eberhard II von Salzburg, ebenso wie sein Suffragan Rudiger, eifrig kaiserlich gesinnt war. Wiederum sind es die Aebte von Heiligkreuz, Zwetl und Rain, welche von Innocenz IV in der Frage bezüglich der österreichischen Bisthümer beauftragt wurden, de locis, in quibus id fieri magis

divinis exponunt obsequiis, remunerationem recipiant congruentem, ac cupientes, ut te ad hoc plurimi comitentur, illam tibi et tecum in subsidium predictum euntibus peccatorum indulgentiam elargimur, que transfretantibus in Terre Sancte subsidium in generali concilio est concessa, schreibt Innocenz IV in der zweiten Hälfte des Mai 1244, bei Berger n. 711.

[1]) Bulle von 1245 März 7, bei Berger n. 1101. [2]) Schrödl, Passavia sacra (Passau 1879) 194. [3]) Vgl. Meiller, S. 96 n. 63 und S. 250 Anm. 343. [4]) Daß der Herzog dem Papste in der That von der Gründung mehrerer Bisthümer, und nicht blos, wie die herkömmliche Darstellung will, von der Errichtung eines einzigen in Wien sprach, ist bereits angedeutet in der bekannten Bulle Dilectus filius nobilis Dat. 1245 März 8, bei Hueber 22 (mit falscher Jahreszahl), Meiller 180 n. 144, und findet sich klar bezeugt durch das weniger bekannte päpstliche Schreiben Cum dilectus filius von demselben Datum, bei Berger n. 1103.

Digitized by Google

expediat, et de qualitate et quantitate reddituum, quos idem dux ad hoc assignare proponat, zuverlässige Erkundigungen einzuziehen, um dem Papst eine zweckentsprechende Entscheidung zu ermöglichen[1]).

Herzog Friedrich befand sich in einem Kampfe unvereinbarer Interessen. Der hl. Stuhl entsprach in der Bisthumsangelegenheit einem seiner Lieblingswünsche; auf der andern Seite ward ihm durch den Feind des Papstes, durch den Kaiser, Aussicht gemacht auf die Königskrone, ein Gewinn, für den er voraussichtlich den Abgang einheimischer Bischofsstühle unbedenklich verschmerzen würde. Kaiser Friedrich II ging mit kluger Berechnung zu Werke. Der Herzog war kinderlos geblieben. Als Erbin galt allgemein Gertrud, seine Nichte und nächste Verwandte, die ernstlich in Frage kommen konnte, da Margaretha, die älteste Schwester des Herzogs und Wittwe des unglücklichen Königs Heinrich (VII), vor Jahren schon die Welt verlassen hatte und zu Trier in den Orden der Dominicanerinnen eingetreten war; seit 1244 weilte sie im St. Marcuskloster zu Würzburg[2]). Daß Gertrud im Herzogthum nachfolgen sollte, wussten vor allen König Wenzel von Böhmen und sein Sohn Wladislav, dem Friedrich von Oesterreich widerholt die Hand der Nichte versprechen musste und damit auch Hoffnung gegeben hatte auf die Nachfolge in Oesterreich. Innocenz IV sah zum mindesten eine große Wahrscheinlichkeit der Nachfolge Gertruds voraus; daher seine Bereitwilligkeit zur Dispens für ihre Ehe mit dem der Kirche ergebenen böhmischen Prinzen, cum speretur gravibus per hoc posse obviari (besser als obviare) periculis et bonum multiplex procurari[3]). Innocenz hoffte,

[1]) Berger n. 1103. Eine Bulle an Herzog Friedrich II dat. 1245 März 11 s. *Pez*, Thesaur. Anecdot. noviss. VI = Codex dipl. II 97 n. 167; *Potthast*, Reg. 11 586 Den Gebrauch der Pontificalien bewilligte Innocenz IV ducis Austriae precibus inclinatus durch Schreiben von 1245 Aug. 29, bei Berger n. 1446; s. n. 1069. [2]) Vgl. Bulle Urbans IV dat. 1262 April 20, bei *Boczek*, Codex Moraviae 3, 333 s., und Continuatio Garstensis MG. SS. 9, 600 ad 1253. Nach den Regeln der Kritik ist der in dem genannten päpstlichen Actenstück (vom J. 1262) vorliegende Bericht über Margaretha wahrheitsgetreu. Die Mittheilungen, welche man früher einmal dem hl. Stuhle über die verwittwete Königin gemacht, waren unrichtig. Vgl. Bulle dat. 1247 April 13, bei *Erben*, Reg. Boh. I 545 n. 1167. [3]) Ebd. 524 n. 1103; Meiller, 180 n. 142 und 270 Anm. 489.

Digitized by Google

daß durch die gedachte Verbindung der Anfall der österreichischen Länder an die staufische kirchenfeindliche Partei vermieden werden könnte. Aber gerade die Behauptung Oesterreichs für seine Zwecke lag im Interesse des Kaisers. Auch er sah in Gertrud die präsumptive Erbin der Herzogthümer. Es galt also, in der Heiratsfrage den Böhmen auszustechen, mit diesem den Einfluss der Kirche in Oesterreich zu zerstören und im Südosten Deutschlands ein festes Bollwerk der Staufermacht zu gründen. Behufs Erledigung dieser Angelegenheit, deren Charakter, wie am Tage liegt, ebenso kirchlich wie politisch war, forderte der Kaiser im Mai 1245 den Herzog Friedrich auf, mit seiner Nichte Gertrud, futura consorte nostra, zu ihm nach Verona zu kommen, wo ein Hoftag bevorstand[1]). Dort sollten die übrigen Fürsten Zeugen der feierlichen Uebergabe sein. Im Juni langte der Herzog in Verona an; vergeblich hatte der Kaiser auch Gertruds Anwesenheit gewünscht. Man kam zu keinem befriedigenden Ergebnis. Das Actenstück, durch welches Herzog Friedrich zum König erhoben werden sollte, blieb bloßer Entwurf[2]). Der Plan scheiterte an der Nichterfüllung der Gegenleistung. Gertrud verschmähte den gebannten Kaiser[3]). Zudem hatte Herzog Friedrich apostolische Weisung erhalten, daß er, so lange der Staufer in Feindschaft mit der Kirche verharre, ihm um keinen Preis seine Nichte zur Frau gebe. Der Zurückgesetzte gerieht in Zorn; er übersah die ganze Tragweite des Geschehenen, seine eigene Niederlage und die Förderung des Interesses der Gegner durch den Anschluss der vermuthlichen Erbin Oesterreichs an das böhmische Königshaus. Die verschärften Maßregeln, welche der empörte Monarch gegen die Kirche ergriff, bewiesen die eminent kirchliche Bedeutung der Frage, welche in Verona zu seinen Ungunsten erledigt worden war[4]).

---

[1]) *Huillard-Bréholles*, Hist. dipl. Frid. II, VI 274; vgl. Raynald ad 1245 n. 32. [2]) H.-B., l. c. 300; vgl. Böhmer-Ficker, Reg. 3484. [3]) So *Matth. Par.* ed. Wats 450 und 459. [4]) Annales Januae MG. SS. 18, 216 s.: Cum autem domnus dux Austriae mandatum apostolicum recepisset, ut quamdiu domnus Fredericus in contumacia perseveraret cum ecclesia, nullo modo suam neptem in conjugem ei daret distulit ipse dux et noluit eam dare. Commotus tunc ad iram domnus Fredericus imperator excusationes, quas potuit, coram concilio praemisit et contra ecclesiam et fideles ipsius multo ferocius animatus fuit.

Digitized by Google

Die Annäherung Herzog Friedrichs II an den Kaiser und die Absicht einer Vermählung Gertruds mit diesem veranlassten den böhmischen König, seinen Ansprüchen desto energischer Nachdruck zu verleihen; der Herzog hatte ja die Nichte wiederholt dem Prinzen Wladislav versprochen. Anfangs 1246 fiel ein böhmisches Heer in Oesterreich ein. Es war das letzte Mal, daß Friedrich in dieser Angelegenheit zum Schwerte griff. Das Kriegsglück begünstigte ihn. Infolge dieser Wendung geschah bei Lebzeiten des Herzogs der viel verhandelten Heirat, durch die vermuthlich die Geschicke Oesterreichs an Böhmen geknüpft werden sollten, keine Erwähnung mehr. Am 15. Juni desselben Jahres (1246) fiel Friedrich II, der letzte Babenberger, in der siegreichen Schlacht an der Leitha gegen die Ungarn. Was er stets gefürchtet, geschah bald nach seinem Tode: Gertrud vermählte sich mit Wladislav, dem Sohne des Königs Wenzel[1]). Wladislav kam nach Oesterreich und nannte sich Herzog. Das hinderte indes einen gleichzeitigen Chronisten nicht, die Worte niederzuschreiben: Austria et Stiria quasi terra una sedet in pulvere tristis et gemebunda suis principibus ac haeredibus desolata[2]). Ist dem wirklich so? Gab es in Oesterreich nach dem Tode des Herzogs Friedrich keinen Thronerben? Zu wiederholten Malen wurde hervorgehoben, daß Friedrich während der letzten Jahre zweifellos seine Nichte Gertrud für die Nachfolge in Aussicht genommen; niemand hatte dagegen etwas einzuwenden. Was Wunder, daß sie nun als Herzogin von Oesterreich und ihr Gemahl Wladislav als Mitregent auftraten. Eine andere Frage war es, ob sich bei den obwaltenden wirren Verhältnissen das herzogliche Paar würde Geltung verschaffen können.

Als Friedrich der Streitbare an der Leitha fiel, befanden sich seine Länder in recht bedauerlichem Zustande. Die fortgesetzten Kriege mit den Nachbarn, die Kämpfe mit den eigenen Unterthanen, das zerrüttete Familienleben des Fürsten, sein Willkürregiment[3]) mussten einen unglücklichen Rückschlag auf das gesammte öffentliche

[1]) Cont. Garst. MG. SS. 9, 598 ad 1246. Vgl. die mehrfach unrichtige und wunderliche Darstellung des Joh. Vict. bei *Boehmer*, Fontes rer. Germ. 1, 283. [2]) Cont. Garst. aaO. [3]) Vgl. Böhmer-Ficker, n. 2175.

Digitized by Google

Leben in Oesterreich zur Folge haben. Friedrich war wegen seiner Gewaltthätigkeiten im Jahre 1236 vom Kaiser geächtet worden; Ende 1239 söhnte er sich mit ihm wieder aus. Um das Jahr 1244 stand er in freundschaftlichem Verkehr mit dem hl. Stuhle. Das öftere Wechseln der Parteistellung konnte auch auf die Bevölkerung des Landes, namentlich auf die höhern Stände nur zersetzend einwirken. Dazu kam, daß das eigentliche Oesterreich der kirchlichen Leitung eines Oberhirten unterstellt war, der seinem hohen Berufe auch nicht im entferntesten entsprach. Rudiger von Passau zählte wohl zu den rührigsten Anhängern Kaiser Friedrichs II, der von Jahr zu Jahr eine immer größere Feindschaft gegen Kirche und Papstthum bethätigte und schließlich am 17. Juli 1245 seiner Würden entkleidet ward, stand aber in dem verdienten Rufe eines schlechten, pflichtvergessenen Bischofs, der auch nicht einen Funken priesterlichen Geistes in sich trug[1]). So weit es von Rudiger und seinen Gesinnungsgenossen im Klerus abhing, war der sittigende Einfluss der Religion in Oesterreich gelähmt. Auch von dieser Seite war dem rohesten Egoismus Thor und Thür geöffnet. Oesterreichs maßgebende Persönlichkeiten standen damals weder ganz und voll auf Seiten des Kaisers, dessen Capitän Otto von Eberstein nach kurzem seinen unhaltbaren Posten aufgeben musste, noch ganz und voll auf Seiten des Papstes; jedermann suchte aus der allgemeinen Unordnung den größtmöglichen Nutzen für sich zu ziehen.

Neuen Anlass zu weiteren Irrungen gab nach dem Tode Herzog Friedrichs II der Streit über die Erbfolge. Dieser Punkt gerade ist es, betreffs dessen man gegen Papst Innocenz IV die schwersten Vorwürfe der Herrschsucht, des Eingriffs in rein weltliches Gebiet u. s. f. erhoben hat. Suchen wir uns auf Grund der Quellen über den Thatbestand klar zu werden.

Zunächst hat der Historiker das kirchliche Moment nicht außeracht zu lassen, welches in der Frage über die Nachfolge in Oesterreich lag. Die Erbitterung des Kaisers über den missglückten

[1]) Vgl. oben S. 302 f. Im Jahre 1250 wurde der Unverbesserliche abgesetzt; s. die päpstlichen Schreiben dat. 1247 Octob. 26 (bei Lambacher, Interregnum, Anhang S. 22 n. 11), 1248 Dec. 1 (bei Baluze, Miscell. 7, 434 f.), 1249 Febr. 15 (ebd. 465 und 466), 1250 Oct. 1 (bei Berger, n. 4849 und 4850).

Digitized by Google

Plan einer Heirat mit Gertrud und der Erwerbung Oesterreichs für sein Haus, die Rache, die er infolge dessen an der Kirche nahm[1]), deuteten genugsam auf den inneren Zusammenhang hin, der zwischen der Thronfolge in den südöstlichen Herzogthümern und der Sache der Kirche bestand. Aber auch abgesehen von dem Grimm des Kaisers könnte über diesen Zusammenhang kein Zweifel aufkommen. Die katholische Kirche ist keine imaginäre Größe. Sie ist kein unsichtbares vages Etwas, sie ist eine göttliche Schöpfung, die in diese Welt gesetzt wurde. Sie besteht aus sichtbaren Menschen und hat den Beruf, auf die Dinge dieser Welt den durchgreifendsten Einfluss zu nehmen. Sie muss und wird es thun und zwar um so ungehinderter und ausgiebiger, je mehr ihr Wirken durch die gesellschaftliche und staatliche Ordnung unterstützt wird. Gab es nun je eine Zeit, wo Kirche und Staat grundsätzlich Hand in Hand gingen und sich gegenseitig bedingten, so war es das Mittelalter. Die geistliche und die weltliche Sphäre durchdrangen sich tief; was unter völlig veränderten Verhältnissen als rein weltlich oder als rein geistlich gelten würde, hatte damals zum mindesten einen gemischten, oft einen sehr stark vorwiegenden geistlichen Charakter. So wird es allerdings nie einerlei sein, ob die Dynastie eines Reiches katholisch oder heterodox, kirchlich oder unkirchlich ist; am allerwenigsten aber konnte sich im Mittelalter der hl. Stuhl dagegen gleichgiltig verhalten. Er hätte sich selbst verleugnen müssen, wollte er seine Stellung als die geistliche Spitze der universitas christiana, der christlichen Völkerfamilie, in einem so wesentlichen Punkt aufgeben. Kaiser Friedrich II, seinem Berufe nach das weltliche Haupt der Christenheit, war zum Kirchenstürmer geworden. Alles lag ihm daran, Fürsten und Länder, auch Oesterreich in seine Opposition gegen den apostolischen Stuhl hineinzuziehen. War es dem Papste zu verargen, wenn er sich auf die loyalste Weise wehrte? war es für ihn nicht heiligste Pflicht, seine Autorität geltend zu machen, besonders dort, wo sie gegen eine kirchenfeindliche Partei angerufen wurde? Die innige Beziehung zwischen dem berechtigten Interesse der Kirche und der Frage, wer nach dem Aussterben des Mannsstammes der Babenberger in den österreichischen Herzogthümern nachfolgen würde, steht also außer Zweifel.

[1]) Vgl. oben S. 305.

Digitized by Google

Was that nun Innocenz IV in der österreichischen Successionsfrage? Antwort: er that, was jeder ehrliche und vernünftige Mensch thun müsste; was er that, würde ihm auch niemand gar so übel gedeutet haben, wenn er nicht eben Papst gewesen wäre.

In wieweit Innocenz IV im einzelnen unterrichtet war über die Verhältnisse Oesterreichs nach dem Tode Herzog Friedrichs des Streitbaren, muss dahin gestellt bleiben. Man hatte ihm mitgetheilt, daß der entthronte Kaiser das Land für sich in Anspruch nehmen wolle. Darum zeigte er sich nicht abgeneigt, auf die Wünsche des Königs Bela von Ungarn einzugehen, welcher im November des Jahres 1246 erklärte, daß er ‚unbeschadet der Rechte des deutschen Königs Heinrich Raspe, der Rechte des Reiches, des Königs von Böhmen und dessen Sohnes' Oesterreich besetzen wolle[1]). Innocenz gab dem ungarischen Könige einen allgemeinen Bescheid: er werde seinen Absichten entsprechen, quantum cum Deo poterimus.[2]) Tags zuvor hatte er König Heinrich ersucht, dem Ungarn seinen Rath und seine Hilfe zuzuwenden, quia per hoc praedicti persecutoris (tui et ecclesiae, scil. Friderici) ac ei adhaerentium potentiam minui credimus et honorem tuum non minui, sed augeri[3]). Aber nicht lange danach, am 17. Februar 1247, starb Heinrich Raspe. Bela erreichte vor der Hand nichts.

Mehrere seit Mitte 1246 rasch aufeinander folgende Todesfälle gestalteten die Geschichte des österreichischen Interregnums zu einer äußerst verwickelten Episode. Am 3. Januar 1247 war auch Wladislav, der Gemahl Gertruds, aus dieser Welt geschieden. Gertrud, die sich bisher für die berechtigte Nachfolgerin ihres Oheims gehalten, hatte ihre Hauptstütze verloren; sie zählte etwa zwanzig Jahre. Ihr trat mit gleichen Erbansprüchen eine Rivalin gegenüber, an die bis zum Tode des Herzogs Friedrich

---

[1]) Bei Boczek 3, 66 n. 91. [2]) Dat. 1247 Jan. 30, bei *Theiner*, Mon. hist. Hung. 1, 203 n. 378. Joseph Berchtold drückt das in seiner gewaltsamen Art so aus: ‚Der Kaiser setzte sogleich einen Statthalter über Oesterreich, der Papst forderte die Könige von Böhmen und Ungarn auf, sich Oesterreichs und Steiermarks zu bemächtigen: mala fide handelte jeder von beiden' (Die Landeshoheit Oesterreichs nach den echten und unechten Freiheitsbriefen, München 1862, S. 52). [3]) Dat. 1247 Jan. 29, bei Boczek 3, 66 n. 91.

Digitized by Google

wohl niemand gedacht; es war ihre Tante Margaretha, Wittwe König Heinrichs (VII), jetzt seit Jahren Profeßschwester des Dominicanerordens, wie dies feststeht aus ihrem eigenen etwa fünfzehn Jahre später abgelegten Geständnis und aus den Informationen, welche der hl. Stuhl zur nämlichen Zeit von Bischöfen einzog, die ihr während ihres Ordenslebens nahe standen[1]). Margaretha hatte einer Welt, deren Leidenskelch sie bis zur Neige verkosten mußte, lebewohl gesagt und aus freiem Entschluß Gott dem Herrn unwiderruflich[2]) das vollkommene Opfer ihrer selbst und dessen, was sie hatte oder haben konnte, gebracht durch die feierlichen Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams. Im fernen Trier und in Würzburg hatte sie als Ordensfrau gelebt, aber den Geist des Ordenlebens nicht in sich aufgenommen oder verloren. Margaretha durfte als erbungsfähig nicht das mindeste Recht auf die Nachfolge in Oesterreich geltend machen. Es war gegen ihr Gewissen, es war gegen die Gesetze der Kirche, aber auch gegen die Gesetze des Staates; denn der mittelalterliche Staat anerkannte das kanonische Recht[3]). Ob man in Oesterreich um ihr jüngstes Vorleben genau wußte, ob man in weiteren Kreisen wußte, daß die fast verschollene und nun plötzlich auftauchende Margaretha eine wahre Ordensfrau sei, oder ob man sie nur für eine Oblata hielt, die innerhalb der stillen Klostermauer in geräuschloser Zurückgezogenheit geweilt, ohne sich deshalb durch die Ordensgelübde gebunden zu haben, das läßt sich kaum entscheiden[4]). Ihr selbst mochte zunächst alles daran liegen, die heiligsten Verpflichtungen, welche sie übernommen, vor der Oeffentlichkeit thunlichst abzuschwächen. Man sprach davon, daß sie nie Ordensfrau gewesen, daß sie nur beabsichtigt habe, propter Deum et suum (ipsius) honorem vivere caste[5]); danach hätte sie höchstens

---

[1]) Vgl. oben S. 304. [2]) Unwiderruflich von ihrer Seite. Der hl. Stuhl konnte dispensieren, auch vom votum solemne castitatis, wiewohl nicht ein einziger Fall hiefür vorliegt, wohl aber ist das feierliche Gelübde der Keuschheit durch Rom öfters suspendiert worden. [3]) Dieser wichtige Punkt wird von der heutigen Geschichtschreibung begreiflicherweise vollständig ignoriert. [4]) Von ihrem Charakter als Nonne sprechen klar der Erfurter Annalist, der Colmarer Chronist, Bischof Hermann von Würzburg (bei Böhmer-Ficker, Reg. 5553, 5554) und die österreichische Continuatio Garstensis. MG. SS. 9, 600 ad 1253. [5]) Der Bericht in der Bulle dat. 1247 April 13, bei Erben, 1, 545 n. 1167, ist doch schließlich auf die

Digitized by Google

das einfache Gelübde der Keuschheit abgelegt. Die Profeßschwester aus dem Orden des hl. Dominicus trat offen als gesetzliche Erbin ihres Hauses auf[1]).

Papst Innocenz IV beschäftigte sich nach dem Tode des Königs Heinrich Raspe (1247 Febr. 17) lebhaft mit der Frage über die Nachfolge auf dem deutschen Königsthron; er konnte nicht dulden, daß die kirchenfeindliche Partei des Kaisers die Oberhand gewänne. Zeitweise dürfte Innocenz den Grafen Hermann von Henneberg, Neffen des verstorbenen Heinrich Raspe, als deutschen König im Auge gehabt haben[2]). Graf Hermann warb um die Hand der Margaretha von Oesterreich; es ergaben sich, zumal nach dem Tode Wladislavs, mit einer derartigen Ehe günstige Aussichten für die Kirche in Deutschland. Lag die deutsche Königskrone in treuen Händen, so ließ sich mit Bestimmtheit hoffen, daß auch Oesterreich der Kirche erhalten bliebe, wenn der König mit dem herzoglichen Hause verwandt war. Daher die frappierend starken Ausdrücke, mit denen Papst Innocenz IV nach Lösung des von der Nonne vorgeschützten einfachen Keuschheitsgelübdes auf Margarethas eheliche Verbindung mit dem Henneberger drang[3]). Die Heirat kam nicht zustande.

Gertrud wie ihre Tante, beide behaupteten ein Erbrecht auf die österreichischen Länder. Man wußte wohl von Privilegien, kraft deren in Oesterreich unter Umständen auch Frauen, beziehungsweise Töchter in den Reichslehen nachfolgen durften; über die genauere Fassung dieser Privilegien mochte man im unklaren sein. Der Wortlaut der bezüglichen Documente war genau zu prüfen. Die fraglichen Actenstücke lagen bei den Deutschordensrittern in Starhemberg; aber die Ritter verweigerten die Herausgabe. Da wandten sich die beiden Frauen an Papst Innocenz, der auf ihre

---

Aussage Margarethas zurückzuführen. Mit dieser Beschuldigung treten wir der ehemaligen Königin keineswegs zu nahe; denn ein offener ehrlicher Charakter war sie gewiß nicht. Gesetzt auch den Fall, jene Darstellung hätte auf Wahrheit beruht, so würde daraus nur folgen, daß sie in derselben Sache später die Unwahrheit gesagt hat; s. Bulle Urbans IV dat. 1262 April 20, bei Boczek 3, 333 f.

[1]) Urk. dat. 1246 Oct. 13, bei Winkelmann, Acta imp. ined. 1, 398 n. 473. [2]) Böhmer-Ficker, Reg. 4885ᵉ (S. 919), 5555ᵃ. [3]) Das päpstliche Schreiben, dat. 1247 April 13, bei Erben 1, 547 n. 1167; s. Berger n. 2996.

Digitized by Google

‚Beschwerde' hin den Bischof von Passau veranlasste, den Brüdern des Marienspitals in Starhemberg allen Ernstes die Uebermittelung jener Privilegien zu befehlen, per quae ipsae, wie Margaretha und Gertrud dem Papste mitgetheilt, in ducatu Austriae *hereditario jure* succedere debent[1]).

Inzwischen erhoben sich die Anhänger Kaiser Friedrichs II, Feinde der Kirche und des apostolischen Stuhles, in Oesterreich und Steiermark immer kühner. Bischof Rudiger von Passau selbst wurde nach dem Ausdruck des Papstes ein ‚offener Feind und Verfolger der Kirche'. Innocenz ließ ihn vor seinen Richterstuhl citieren und die gleichgesinnten österreichischen und steirischen Großen sammt dem vom Kaiser ernannten Reichscapitän Otto von Eberstein mit der Excommunication bedrohen[2]).

Der Forderung des Papstes, den beiden Babenbergerinnen die wichtigen Privilegien herauszugeben, durch welche sie ihre erbliche Nachfolge in Oesterreich gewährleistet glaubten, wurde seitens der Ordensritter entsprochen; sie waren in der Lage, sich von der urkundlichen Grundlage ihrer Ansprüche zu überzeugen.

Das Privileg[3]), welches hier in Betracht kommt, ist die Urkunde, durch welche Oesterreich im Jahre 1156 durch Kaiser Friedrich I Barbarossa zum Herzogthum erhoben wurde, und die im Jahre 1245 von Kaiser Friedrich II bestätigt worden war. Mit Beziehung auf den vorliegenden Fall besagt das Document, daß im Gegensatz zu dem gewöhnlichen deutschen Lehnsrecht auf Friedrich den Streitbaren und seine eventuelle Gemahlin deren Kinder, ‚ohne Unterschied Söhne oder Töchter', erblich nachfolgen sollten. Blieben sie kinderlos, so stand ihnen die freie Verfügung über die Nachfolge zu: libertatem habeant eundem ducatum affectandi, cuicunque voluerint. Der Herzog war kinderlos gestorben; die ältere Schwester war bei seinen Lebzeiten als Erbin nie in Betracht gekommen und konnte es juristisch nicht ohne päpstliche Dispens. Für Gertrud, welche sehr wahrscheinlich auch ihre Ordensverpflichtungen kannte, musste es ein leichtes sein,

---

[1]) Bulle dat. 1247 Sept. 3, bei Erben 1, 550 n. 1182. [2]) Bulle dat. 1247 Oct. 26, bei Lambacher, Interregnum Anh. 22 n. 11. [3]) Privilegium minus abgedr. bei Wattenbach, Die österreichischen Freiheitsbriefe. Prüfung ihrer Echtheit und Forschungen über ihre Entstehung, im Archiv für Kunde öst. Geschichtsquellen 8 (Wien 1852) 110 f.

Digitized by Google

Margaretha zu überzeugen, daß sie keinen begründeten Anspruch auf die Herrschaft in Oesterreich erheben könne.

Mehr noch kam der Nichte Friedrichs ein anderer Punkt zustatten. Bleibt der Herzog, hieß es in dem Privileg, kinderlos, so hat er das Dispositionsrecht über die Nachfolge. Hatte Friedrich der Streitbare von diesem Recht Gebrauch gemacht? Auf diese Frage antworten vor allem die Thatsachen. Galt ja doch Gertrud mehrere Jahre hindurch bis zum Tode ihres Oheims im In- und Auslande als die Erbin Oesterreichs. Das war nur möglich entweder durch eine ausdrückliche Verfügung Friedrichs oder durch Maßnahmen desselben, die über seine Absichten betreffs der Nachfolge keinen ernsten Zweifel zuließen. In der That, es ist auch nichts natürlicher, als daß der Herzog, welcher mit der Griechin Sophie drei, mit Agnes von Meran fünfzehn Jahre verheiratet gewesen, aber immer ohne Nachkommen geblieben und zur Zeit der Bestätigung des Privilegs unverehelicht war, das für ihn bedeutsamste Vorrecht eben dieses Privilegs, das Dispositionsrecht über sein Land, alsbald bethätigte, beziehungsweise, daß er die zu Gunsten Gertruds bestehende factische Verfügung durch jenes kaiserliche Privileg als rechtskräftig anerkannt wissen wollte.

In welcher Weise er seine Entschließung kund gegeben, läßt sich nicht sagen. So viel indes steht auf Grund der Quellen fest: es bestand eine wahre, bindende Verfügung des verstorbenen Herzogs für Gertrud; was dem Acte vielleicht fehlte, war eine accidentelle Formalität[1]). Die Frage mußte principiell und naturrechtlich, aber auch nach den wesentlichen Forderungen des positiven Rechtes als gelöst gelten. Margaretha hatte als Klosterfrau ihre Schwüre gebrochen, das Ordenskleid abgeschüttelt und war aus der Ferne herbeigeeilt, um den Schleier mit der Herzogskrone zu vertauschen, auf die sie als Schwester Friedrichs des Streitbaren ein Recht zu haben glaubte. Hatte sie für diese ihre Ansprüche das äußerste gewagt, so würde sie ihrer Nichte gewiß nicht so leicht nachgegeben haben, wenn diese ihr Recht nicht gründlich bewiesen hätte[2]).

---

[1]) Diesen etwaigen Defect erklärte der Papst supplieren zu wollen, dat. 1248 Jan. 28, bei *Meerman*, Geschiedenis van Graaf Willem van Holland Bd 4, Cod. dipl. 31 n. 29. Ein Recht dazu hätte ihm kein mittelalterlicher Jurist im Ernst bestritten. [2]) Warum hat Gertrud die

Digitized by Google

Gertrud nannte sich Herzogin von Oesterreich; ihre Tante trat zurück. Es scheint der kirchenfeindlichen Partei, der es übri-

---

dispositio ihres Oheims nicht früher angerufen? warum hören wir von ihr erst jetzt, nachdem der Papst die Herausgabe der Privilegien an die Betheiligten gefordert? — Darauf ließe sich vieles erwiedern, ohne daß man bei dem spärlichen Quellenmaterial sagen könnte, was der eigentliche Grund war. Ich antworte mit einer Gegenfrage: Warum behauptet Margaretha vor dem 3. Sept. 1247 ein Erbrecht für ihre Person? und warum behauptet sie es nicht mehr nach dem 3. Sept. 1247? Man entgegnet, Gertrud habe sich, um zum Ziele zu kommen, gefälschter Acten bedient. Das ist die Fiction, welche die jetzt gangbaren Darstellungen unseres Gegenstandes vergiftet hat. Die Princessin habe auch dem Papst etwas vorgelogen usw., eine ‚Verfügung' (dispositio) des Herzogs habe es nie gegeben. — Man ist versucht zu fragen: Warum hat Gertrud mit ihrer Fälschung volle fünfviertel Jahre gewartet? warum hat sie nicht eher gelogen? Der Fall liefert einen wertvollen Beitrag zur Zeichnung moderner Kritik. Bei Meiller, Regesten der Babenberger 183, steht ein Brief Herzog Friedrichs an Albero von Polheim. Dieser Brief, heißt es, ist eine Fälschung. Gut. In dem Briefe ist ein Testament Friedrichs erwähnt. Dieses Testament, heißt es, ist eine Fälschung. Gut. Also, heißt es weiter, ist die dispositio, von der Gertrud redet, eine Lüge oder doch eine Unwahrheit; denn die von ihr angezogene dispositio und das Testament im Briefe an Polheim sind natürlich identisch — wahrlich ein herzlich schlechter Schluss. Wer jenen Brief mit einiger Aufmerksamkeit liest, dem kann es nicht entgehen, daß er mit der österreichischen Successionsfrage als solcher gar nichts zu schaffen hat; er wurde wahrscheinlich fabriciert im Interesse der Passauer Kirche.

Methodisch richtig würde man so vorgehen: Vor September 1247 behaupteten Margaretha und Gertrud ein Erbrecht auf Oesterreich. Den Beleg dafür sollten ihnen gewisse Privilegien bieten, deren Inhalt nicht genau bekannt war. Auf ihre Beschwerde fordert der Papst von den Deutschordensrittern in Starhemberg die Auslieferung der einschlägigen Documente. Sofort ändert sich die Sachlage. Margaretha tritt ab. Gertrud allein beruft sich dem hl. Stuhl gegenüber auf ein kaiserliches Privileg, das ihrem Oheim bewilligt wurde — man sieht, der Weisung des Papstes wurde Folge geleistet — und auf eine, kraft jenes Privilegs vom Herzog getroffene Verfügung zu ihren Gunsten. Welche Form diese dispositio auch immer hatte, jedenfalls war sie derartig, daß Margaretha sich veranlasst sah, vor der Hand keine weiteren Schritte zu thun. So nach der echten Quelle und ihrer Grundlage, deren Verfasser der Historiker für ehrliche Menschen zu halten hat, bis das Gegentheil bewiesen ist.

Man hört weiter von einem verdächtigen Briefe des Herzogs Friedrich. Was ist davon zu halten? — Der merkwürdige Inhalt und die klar genug ausgesprochene Tendenz empfehlen die Annahme der Fälschung. In welchem Verhältnis steht dieser Brief zu den Angaben der echten Quelle? Das in

Digitized by Google

gens an Einheit vollständig fehlte, gelungen zu sein, die Exnonne auf ihre Seite zu bringen. Gar viel war damit allerdings nicht gewonnen. Indes, bot Margaretha selbst auch wenig Hoffnungen, so ließ sich vielleicht mit ihrem Sohne Friedrich, einem staufischen Sproß, glücklicher operieren[1]).

Herzogin Gertrud hatte eine äußerst schwierige Stellung. Von dem abgesetzten Kaiser war nichts zu erwarten; er beanspruchte ja Oesterreich für sich. Der um diese Zeit (1247 October) neu gewählte König Wilhelm von Holland war selbst angewiesen auf die Hilfe des Papstes, welcher seine Wahl wesentlich entschieden hatte[2]). Nichts lag näher, als daß sich auch Gertrud, zumal in jenen Tagen allgemeiner Umwälzung, da die kirchlich-politischen Gegensätze so schroff auf einander stießen, an jene conservativste Macht wandte, bei der im Laufe der Jahrhunderte Fürsten und Könige so oft schon Schutz und Hilfe gefunden hatten.

Gertrud bat den Papst um Festigung in ihrer Stellung. Das Schreiben der Herzogin an Innocenz IV liegt nicht mehr vor; aber ihre Anliegen und Wünsche sind ersichtlich aus einer Reihe von Schriftstücken, welche Innocenz fast gleichzeitig erließ. Gertrud brauchte in Oesterreich sichere Stützpunkte ihrer Herrschaft, brauchte Geld und war auf die Güter angewiesen, welche von ihrem Oheim auf sie übergegangen. Von alledem hatte sie nichts in Händen. Auf den Schlössern Starhemberg, Potenstein und einigen andern, aus denen Friedrich der Streitbare unbezwingliche Bollwerke geschaffen hatte und die jetzt im Kampfe mit der staufischen Partei begreiflicherweise eine hohe Bedeutung gewannen[3]), saßen die Deutschordensritter. Sie spielten die Herren dieser Castelle, hatten den babenbergischen Schatz in ihrer Gewalt sammt andern beweglichen

---

dem Brief erwähnte Testament Friedrichs spricht von mehreren Erben (donec illi consurgant, quibus ordinavimus terras nostras), die echte Quelle spricht nur von einer Erbin. Also ist jenes Testament eine Fälschung, und, was die Hauptsache ist, unmöglich hat Gertrud oder ihr Anhang das ‚Testament' im Briefe an Polheim gefälscht, da es der Fürstin nicht genützt, sondern nur geschadet hätte.

[1]) Vgl. Böhmer-Ficker, Reg. 5555 5556 5556a. [2]) Innocenz IV nennt ihn in einem Schreiben dat. 1254 Juli 23 plantam nostram nostrisque manibus consitam, bei Will, Reg. der Mainzer Erzbischöfe, 2, 327 n. 108. [3]) Vgl. das päpstliche Schreiben dat. 1247 Oct. 21, bei Boczek 3, 78 n. 105.

Digitized by Google

und unbeweglichen Gütern, zum Nachtheil der Herzogin, die sich bei dem Papste darüber beklagte und nicht blos ihr Eigenthum reclamierte, sondern auch Beschwerde führte über den Schaden, der ihr durch die (staufisch gesinnten?) Ritter bereitet worden.

Papst Innocenz IV wusste, wer in Oesterreich an der Spitze der antikaiserlichen d. h. kirchlichen Partei stand. Er hatte auf die Bitten und Vorstellungen der Herzogin einzugehen[1]). Aus dem letzten Drittel des Januar 1248 sind nicht weniger als neun päpstliche Schreiben nachweisbar, welche Gertrud, die Erbin Oesterreichs, betreffen. Nicht als ob auch nur ein einziges die formelle und ausdrückliche Bestätigung ihrer Nachfolge ausspräche; vielmehr setzen sie sämmtlich die Babenbergerin als legitime Herzogin voraus, sind bestimmt, sie in ihrem Rechte zu schützen und ihr die nöthigen Machtmittel zu verschaffen, welche ihr die Deutschordensritter vorenthielten.

Innocenz forderte von diesen mit aller Entschiedenheit die Rückerstattung der Schlösser, des Schatzes und anderer Güter, die Gertrud als ihr ererbtes Eigenthum bezeichnet hatte, forderte ferner Vergütung des Schadens, der ihr aus der rechtswidrigen Verweigerung jener Objecte erwachsen, und fügte für den Fall etwaigen Widerstandes der Religiosen die Sanction kirchlicher Censur bei. Nöthigenfalls solle der Legat den König Wenzel von Böhmen angehen, daß dieser die hohe Frau aus den Einkünften, welche die Ritter von Böhmen her bezögen, schadlos halte[2]). Um ihr, die fast machtlos war, Beistand und Bundesgenossen zu verschaffen, mahnte Innocenz König Wenzel von Böhmen und Bela von Ungarn, für das gute Recht der Herzogin einzustehen und sie gegen ihre Feinde, die ja auch die Feinde der Kirche seien, zu vertheidigen[3]). An den Administrator des Salzburger Bisthums erging die dringende Weisung, er möge der beherzten Frau in ihrem Kampfe gegen die Kirchenstürmer und zur Wahrung ihres Rechtes mit männlicher Kraft beistehen. Wie dieser, so haben auch die

---

[1]) In der Bulle dat. 1248 Jan. 23, bei Meerman 29 n. 27, heißt Gertrud zelo fidei et devotionis accensa, ‚femineae cogitationi masculinum animum inserens' (2 Machab. 7, 21). Eine spätere Chronik zeichnet sie als animosa et imperterrita. [2]) Dat. 1248 Jan. 28, bei Erben 1, 556 n. 1198. [3]) Bei Theiner, Mon. Hung. 1, 205 n. 385 (= Meerman 34 n. 32) für Ungarn, für Böhmen bei Erben 1, 556 n. 1199.

Digitized by Google

Bischöfe von Olmütz und Seckau die im Bereich ihrer Diöcese gelegenen Gebiete von Oesterreich, deren Bewohner sich dem Exkaiser Friedrich gegen die Kirche eidlich verpflichtet hätten, mit dem Interdict zu belegen[1]). Durch den Dank, welchen Innocenz dem Grafen Konrad von Hardeck für seine Bemühungen um Gertrud aussprach und durch die Bitte, ein gleiches Verfahren auch in Zukunft zu befolgen[2]), durfte sich dieser zu weiterer Unterstützung der Herzogin angetrieben fühlen. Gertrud wohnte damals in einem Schlosse auf dem Kahlenberge bei Wien. Es geht dies aus dem päpstlichen Schreiben hervor, in welchem Abt und Convent der Augustinerchorherren von Klosterneuburg das Verbot erhielten, diese zu ihrer Kirche gehörige Besitzung an irgend jemand andern zu veräußern, als an die Herzogin, welche sich zur Deckung ihrer Person dahin zurückgezogen habe und erbötig sei, dem Stift eine entsprechende Summe anzuweisen[3]).

Wie Papst Innocenz auf diese Weise die Fürstin nach Kräften unterstützte, so zeigte andrerseits diese sich bereit, auf die Absichten des hl. Stuhles einzugehen in einer Angelegenheit, die für beide Theile von Bedeutung war. Margaretha hatte der Aufforderung des Papstes, eine für die Sache der Kirche förderliche Heirat einzugehen, nicht Folge geleistet. Gertrud kam dem Papste entgegen und fragte nach, was er bezüglich ihrer Person in diesem Punkte für Wünsche hätte. Daraufhin beauftragte Innocenz seinen Cardinallegaten Petrus, daß er der Herzogin von Oesterreich für eine Ehe entweder mit König Wilhelm von Holland oder einer anderen geeigneten Persönlichkeit, qui ei sit aptus et ecclesiae Romanae devotus, behilflich sein möge[4]). Gertrud heiratete, wohl im Sommer 1248, den tüchtigen Markgrafen Hermann von Baden, und zwar merkwürdiger Weise auf Vermittlung des Herzogs Otto von Baiern, der doch von Kaiser Friedrich II als Reichsverweser in Oesterreich aufgestellt worden war und so als das natürliche Haupt der Ghibellinen gelten mußte. Wie begreiflich, leistete Otto den Bestrebungen seines Verwandten Hermann, in Oesterreich festen Fuß zu fassen, nicht den mindesten Wider-

[1]) Bei Meerman 29 f. [2]) Ebd. 34 n. 33. [3]) Ebd. 33 n. 31. S. die Bulle dat. 1248 Jan. 23 bei *Sbarabea*, Bull. Franc. 1, 505 n. 261; *Wadding*. Annal. Min. 3, 193 IV. [4]) Bei Meerman 28 n. 26.

Digitized by Google

stand. Trotzdem hatte Hermann bei all seiner Rührigkeit mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen. Es gelang ihm zwar, Wien und mehrere andere Orte einzunehmen. Aber die Zahl seiner Anhänger blieb nach den Berichten der meist kaiserlich gesinnten Annalisten sehr unbedeutend[1]). Innocenz IV that, was in seinen Kräften stand. Hermann hatte sich an ihn gewendet und um seine Anerkennung nachgesucht. War Gertrud thatsächlich Herzogin von Oesterreich, so war sie zweifelsohne auch befugt, das Recht, welches sie auf das Land besaß, auf ihren Gemahl zu übertragen. Eine Gewähr für dieses ihr Recht bot ihr unter anderem das im Jahr 1245 neu bestätigte kaiserliche Privileg von 1165, welches die österreichischen Herzogthümer dem Regentenpaar zusprach[2]). Innocenz nennt den Act, durch welchen Gertrud ihrem Gatten die Rechte eines Herzogs von Oesterreich mittheilte und den der Papst seinerseits bestätigt, eine Schenkung[3]). Daß damit auch nicht der leiseste Eingriff in die Feudalverhältnisse Deutschlands angedeutet ist, erhellt aus der an König Wilhelm gerichteten Bitte des Papstes, dieser möge das Herzogthum, die Lehen und alles übrige, was der letzte Babenberger gehabt, dessen Nichte als Erbin ‚übertragen' und ihren Gemahl damit ‚belehnen'[4]). Der wackere badische Markgraf würde auch unter den misslichen Verhältnissen des damaligen Oesterreich voraussichtlich im Laufe der Zeit Herr der Situation geworden sein. Aber schon am 4. October 1250 schloß ein früher Tod seine Laufbahn[5]).

---

[1]) Vgl. Annal. Mell. MG. SS. 9, 508 ad 1248; Cont. Garst. ibid. 598 ad 1248; Cont. Sancruc. II ibid. 642 ad 1248. [2]) Das galt nicht blos für die erste Generation, sondern für die jeweilige berechtigte Dynastie. Dieses Princip halten gegen Chmel fest Julius Ficker und Berchtold. Vgl. des letzteren Schrift ‚Die Landeshoheit Oesterreichs' S. 43 f. [3]) Bulle dat. 1248 Sept. 14, bei Lambacher Anh. 23 n. 12; Boczek 3, 94 n. 126. [4]) Bulle dat. 1249 Febr. 13, bei Lamb. Anh. 24 n. 13. Nach cum igitur in Zeile 6 ist ut ausgefallen. Die von Hermann dem Papste vorgelegte Begründung dafür, daß Gertrud die Erbin Oesterreichs sei, beruft sich sehr sachgemäß auf die Blutsverwandtschaft der Nichte mit Herzog Friedrich dem Streitbaren und auf das kaiserliche Privileg von 1156. — Vgl. das päpstliche Schreiben dat. 1248 Sept. 24, bei Lambacher 18 n. 7. [5]) Gertrud hatte ihm einen Sohn Friedrich geboren. Es ist derselbe, der mit Konradin, dem letzten Staufer, dessen Freund er geworden, nach Italien zog und das tragische Geschick auf dem Schaffot in Neapel theilte, 1268 Oct. 29.

Digitized by Google

Innocenz IV ließ die Wittwe nicht sogleich fallen, vielmehr rieth er ihr im Februar 1251, eine neue Ehe einzugehen mit dem Bruder des Königs Wilhelm[1]). Der Papst fand bei ihr kein Gehör; sie unterlag anderen Einflüssen. Gertrud ließ sich von dem ungarischen König Bela, welcher seinen Absichten auf Oesterreich nicht entsagt hatte, umgarnen und heiratete im Jahre 1252 dessen Verwandten Roman von Halicz, der als Russe in Oesterreich nur geringe Sympathien erwarten durfte[2]). Roman machte sich gar bald aus dem Staube und gab die vielgeprüfte Frau ihrem Schicksal anheim[3]).

In Oesterreich konnten sich bisher weder die Vertreter der kaiserlichen Richtung noch die des kirchlichen Princips behaupten. Der Zustand war unerträglich. So sahen sich die ‚österreichischen und steierischen Landherren ganz auf sich angewiesen, und es blieb ihnen nach der Lage ihrer Länder nichts übrig, als sich einem der benachbarten Fürsten . . zu unterwerfen'[4]). ‚Es blieb ihnen nichts übrig' — in der That, die beste dem Naturrecht entnommene Begründung ihres Verfahrens. Sollte etwa Papst Innocenz IV gegen diese Forderung des Naturrechtes ankämpfen und die Ansprüche Gertruds weiter unterstützen, welche sich selbst aufgab und in den Herzogthümern unmöglich geworden war? Unter den obwaltenden Umständen blieb eben auch dem hl. Stuhl nichts weiter übrig, als mit den gegebenen Factoren so zu rechnen, daß das Wohl der Kirche dabei gesichert blieb. Die österreichischen Großen boten ihr Land dem Markgrafen Ottokar von Mähren an, dem Sohne des böhmischen Königs Wenzel. Der neue Landesfürst zog am 12. December 1251 in Wien ein; er verstand sich vortrefflich auf sein Interesse. Es konnte ihm nicht entgehen, daß sich die beiden Babenbergerinnen in Oesterreich bisher stets einer gewissen Popularität erfreut hatten[5]). Margaretha sah ihre Stunde gekommen. Der jugendliche Ottokar reichte der etwa doppelt so

[1]) Bei Meerman 72 n. 69; s. die Bemerkung bei Böhmer-Ficker Reg. 5556a. [2]) S. die Hypatios-Chronik, als Quellenbeitrag zur österreichischen Geschichte (bei Isidor Szaraniewicz, Lemberg 1872), Anhang IV und VIII; Cont. Garst. MG. SS. 9, 599 ad 1252. [3]) Später wurde sie Clarissin und ist für 1288 noch nachweisbar im Meißenschen Kloster Seuselitz. [4]) Alfons Huber, Geschichte Oesterreichs 1 (Gotha 1885) 524. [5]) Vgl. Lorenz, Erwerbung Oesterreichs durch Ottokar, S. 19.

Digitized by Google

alten Klosterfrau im Februar 1252 die Hand. Seine Herrschaft in den österreichischen Ländern schien gesichert. Da erstand ihm in König Bela von Ungarn ein gefährlicher Gegner. Innocenz IV vermittelte. Im Jahre 1254 kam Oesterreich an Böhmen, Steiermark an Bela. Das war die vorläufige Lösung der österreichischen Erbfolgefrage unter Innocenz IV; denn in demselben Jahre noch starb der Papst.

Es frägt sich: in welchem Verhältnis stand Innocenz IV zu Ottokar, beziehungsweise zu Margaretha, der nunmehrigen Herzogin von Oesterreich? Margaretha, von deren religiösen Verpflichtungen der Papst nichts wußte, hatte sich an diesen gewendet mit der Bitte um Bestätigung ihrer Nachfolge. Sie berief sich gleichfalls auf das österreichische Hausprivileg und mochte den Papst um so leichter von ihrem Erbrechte überzeugen, da ihm das urkundliche Document nie vorgelegen war. Margaretha erklärte ihm, daß in Oesterreich, wenn männliche Nachkommen fehlten, die Töchter erbberechtigt seien[1]). Diese Ableitung ihrer Ansprüche aus dem Privileg von 1156 hatte nach dem Abgang Gertruds vieles für sich. So wurden denn Margaretha selbst und mit ihr auch Ottokar von Innocenz IV anerkannt. Der neue Herzog schwur dem hl. Stuhle Ergebenheit (1253 Sept. 17) und erhielt bald danach Dispens für ein Ehehindernis, das sich aus zu naher Verwandtschaft mit Margaretha ergab[2]).

Es ist auffallend, mit welcher Zurückhaltung Innocenz IV in die brennende Frage über die Nachfolge eingriff. Er handelte erst, nachdem man sein Einschreiten gefordert, und was er that, war nach der ihm gewordenen Information klug und recht:

---

[1]) Berchtold, Die Landeshoheit Oesterreichs 40 ff., betont nur dieses Moment des Minus. Ihm ist Margaretha ‚die allein berechtigte Nachfolgerin Friedrichs des Streitbaren' (S. 52). [2]) Ihrer feierlichen Profeß wurde erst gedacht, als Ottokar der kinderlosen Matrone überdrüssig zu einer neuen Ehe schreiten wollte, vgl. die Urkunde bei Boczek 332 u. 338. Das Chronicon Colmar. (MG. SS. 17, 245) und die Cont. Garst. (ibid. 9, 600 ad 1253) berichten allerdings, daß die soror Margaretha für ihre Ehe mit Ottokar von ihren Verbindlichkeiten als Ordensfrau gelöst wurde. Aber ihr Zeugnis beruht auf einem Irrthum. Die Verfasser wußten, daß Margaretha Nonne war, sie wußten von einer päpstlichen Dispens; daraus entstand ihre Notiz, sie sei dispensiert worden a religione.

Digitized by Google

so als Bela von Ungarn sich an ihn wandte mit der Bitte, die Herzogthümer zu besetzen, auf welche bereits der kirchenfeindliche Kaiser sein Augenmerk gerichtet, so dem Henneberger gegenüber, so bei der ‚Beschwerde', die ihm Margaretha und Gertrud gemeinsam vortrugen, so als Gertrud die Hilfe des Papstes nachsuchte, so als Hermann von Baden die Bestätigung seiner herzoglichen Würde wünschte, so schließlich als Margaretha das kaiserliche Privileg auch für sich geltend zu machen wusste. Nur ein einziger Fall läßt sich anführen, wo Innocenz in dieser Angelegenheit vielleicht die Initiative ergriff: es ist die Empfehlung einer dritten Heirat für Gertrud, die der Papst immer noch halten wollte.

Bei der Machtstellung, die das Mittelalter den Päpsten zuerkannte, bei der eminenten geistigen Ueberlegenheit eines Innocenz IV ist der Historiker genöthigt, dessen maßvolles Vorgehen in der österreichischen Successionsfrage nachdrücklichst zu betonen. Das ist ein Ergebnis, dem die heutige Weltanschauung zu widersprechen geneigt ist, aber es ist ein Ergebnis, das auf sachgemäßer Würdigung der Vergangenheit und ihres Geistes beruht.

Man wendet ein: zweideutig und verfänglich bleibt die ‚Politik' des Papstes doch; denn anfangs ist ihm Gertrud, später ihre Tante die berechtigte Herzogin von Oesterreich, und zwar auf Grund desselben Privilegs, das beide zu ihrem Vortheile deuteten. — Die bündigste Antwort auf diesen Einwurf gibt der Gang der Ereignisse, wie sie im vorstehenden berichtet wurden. Es wäre gewiß ungerecht, wollte man jenen österreichischen und steirischen Großen, welche bisher wohl zum guten Theil Anhänger des Kaisers waren, den Vorwurf der Zweideutigkeit deshalb machen, weil sie im Zustande der Nothwehr das Regiment eines thatkräftigen Fürsten, obendrein des Auslandes anriefen und die Herzogthümer einem Manne überwiesen, der voraussichtlich mit dem hl. Stuhle hielt. Weit ungerechter noch ist die Anklage auf Zweideutigkeit gegen den Papst, welcher den Wirren viel ferner stand und die durch die Entwicklung der letzten Jahre herbeigeführten Verhältnisse auch aus urkundlichen Rechtsgründen anerkannte, von deren Kraft er überzeugt war. Wie wenig man übrigens befugt ist, mit Rücksicht auf die Auslegung des Privilegs den Papst oder auch eine der beiden Babenbergerinnen zu tadeln, von ‚Perfidie' zu reden u. s. f., beweist der Umstand, daß moderne

Digitized by Google

Forscher über den Sinn und die Anwendung des Minus in der wunderlichsten Art auseinandergehen.

Lorenz war seiner Zeit der Ansicht, das Minus sei während des österreichischen Interregnums von Gertrud oder ihren Anhängern gefälscht worden, damit sie mit Berufung auf diese Urkunde in Oesterreich nachfolge. Man sollte meinen, daß das Recht Gertruds in dem Actenstück allerdings mit aller Klarheit ausgesprochen sei, wenn ein Mann wie Lorenz auf eine solche Hypothese kommen konnte. Gegen ihn trat Julius Ficker auf und wies nach, daß das Minus ganz sicher echt ist. Die von Lorenz gelieferte Begründung sei nicht stichhaltig; denn für Gertrud folge aus dem angeblich von ihr gefälschten Documente gar kein Successionsrecht, das beim Abgang von Söhnen nur den Töchtern des jedesmaligen Herzogs zustehe. Oesterreich sei also nach dem Tode des letzten Babenbergers ein erledigtes Reichslehen gewesen. Dieser Theorie gegenüber sprach Joseph Berchtold von ‚Absurditäten'[1]) und was dergleichen mehr ist; ‚in concreto müssen wir die Margaretha als die allein berechtigte Nachfolgerin Friedrichs des Streitbaren erklären'[2]).

Der eine dieser drei Gelehrten sah also im Minus das Erbrecht Gertruds mit einer Klarheit niedergelegt, die nur immer eine Fälschung haben kann für den Zweck, dessentwegen sie gemacht wurde. Der andere fand im Minus mit derselben Evidenz das unzweideutigste Recht der Margaretha. Der dritte glaubte durch die nämliche Urkunde beide Babenbergerinnen von jedem begründeten Anspruch auf die Herrschaft in Oesterreich ausgeschlossen.

Ferner: wie stellte sich nachträglich Lorenz zu dem Resultate Fickers und Berchtolds? Lorenz zeigte sich gereizt durch Fickers Polemik[3]); aber er nennt doch später einmal die Abhandlung seines Gegners trefflich[4]). Bei alledem konnte er nicht umhin, einen Hauptpunkt derselben abzulehnen. Während Ficker, wie gesagt, auf Grund des Privilegs unter Umständen nur den Töchtern des jedesmaligen Herzogs eine Nachfolge zuerkennt, sagt Lorenz allgemein, ganz im Sinne der dem Papste gemachten Informationen: ‚Im herzoglichen Hause sollte die weibliche Nachfolge wie die männliche gelten'; ‚der Wortlaut des Privilegiums Minus

[1]) Die Landeshoheit Oesterreichs S. 46. [2]) Ebd. 52. [3]) Deutsche Geschichte 1, 66 Anm. 1. [4]) Pölitz-Lorenz, Oesterreichische Geschichte (Wien 1871) 34 Anm. 4.

Digitized by Google

ließ eine Auslegung zu Gunsten Gertruds allerdings zu'; durch das ‚Privileg war ihr ein Erbrecht auf die babenbergischen Länder zuerkannt'[1]) — wohl ‚in concreto' — also Lorenz auch wieder im Gegensatz zu Berchtold.

Was folgt aus solch widersprechenden Ansichten gelehrter Forscher? Es folgt, daß der Inhalt des Minus objectiv nicht klar ist, so groß auch die subjective Klarheit des einzelnen Juristen oder Historiker sein mag. Was Wunder, wenn beide, Gertrud und Margaretha, die keine Historiker und keine Juristen waren, aber an dem Privileg das höchste persönliche Interesse fanden, die eine heut, die andere morgen das nämliche Actenstück für sich in Anspruch nahmen; was Wunder, wenn Papst Innocenz IV nach dem Wegfall Gertruds in ihrer Tante, deren Profeß ihm verborgen blieb, die erbberechtigte Herzogin begrüßte. In alledem läßt sich keine Spur von Perfidie und mala fides entdecken. Alle gegen die ‚Politik' des Papstes Innocenz heute noch erhobenen Anklagen werden bei vorurtheilsfreier Abwägung der Thatsachen verstummen müssen, wie bereits die dreiste Entdeckung Hormayers verstummt ist, welcher behauptete, daß ‚Innocenz aus Haß gegen Kaiser Friedrich II die ganze betreffende Stelle des Minus erfunden habe, um den Babenbergerinnen ein Erbrecht zuzuwenden, das sie nicht gehabt hätten'[2]).

[1]) Ebd. 25 34; s. Berchtold aaO. 40 ff. [2]) S. ebd. 60 Anm. 21.

Digitized by Google

Recensionen.

Geschichte der katholischen Kirche im neunzehnten Jahrhundert von Dr. Heinrich Brück, Professor der Theologie am bischöflichen Seminar zu Mainz. Erster und zweiter Band: Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland. Mainz, Kirchheim, 1887 und 1889. 478 und 592 S. 8.

Ein Verständnis der gegenwärtigen kirchenpolitischen Zustände ist unmöglich ohne eine genaue Kenntnis jener Verhältnisse, aus welchen diese entstanden sind. Hieraus ergibt sich von selbst die hohe, eminent actuelle Bedeutung der neuesten Kirchengeschichte. Auch auf gegnerischer Seite ist man denn auch gerade auf diesem Gebiete eifrig thätig gewesen: ich erinnere nur an die bekannten Werke von Nielsen-Michelsen, Nippold, Baur, Hagenbach und Heinrich Schmidt. Was wir Katholiken diesen Arbeiten entgegenzustellen hatten, war nicht allzuviel. Was Scharpff, Crétineau-Joly, Margotti, Balan und selbst Gams lieferten, waren immerhin nicht mehr als Vorarbeiten. Das beste war noch das Werk von Gams, das indessen die kirchlichen Ereignisse nach 1848 nicht mehr regelmäßig behandelt. Ein competenter Kritiker meinte nach dem Erscheinen des verdienstlichen Werkes von Gams: ‚Wer nach ihm die erdrückende Bürde auf sich nimmt, wird manche Berichtigung anzubringen, manche Lücken auszufüllen, manche Ungleichheit der Behandlung je nach dem Stande der Quellen auszugleichen haben. Man muß es selbst erfahren haben, was es heißt, großentheils aus Zeitungen und Zeitschriften Geschichte zu schreiben, wie Gams gethan und wie es die Bearbeiter der neuesten Geschichte in der That thun müssen. Schon äußerlich dürfte nur an den größten Bibliotheken das benöthigte Material in einiger Vollständigkeit sich zusammenfinden'. Herr Professor Brück (seit kurzem Domcapitular) in Mainz, der Verfasser eines sehr

Digitized by Google

verdienstlichen und recht brauchbaren, in mehreren Auflagen weit verbreiteten Handbuches der allgemeinen Kirchengeschichte, ist es, der diese ‚erdrückende Bürde' auf sich genommen hat. Er war dazu durch mehrere wertvolle Vorarbeiten, so namentlich durch seine Arbeit über die oberrheinische Kirchenprovinz und die Biographie des trefflichen Mainzer Generalvicars und Domdecans Lennig in vorzüglicher Weise vorbereitet. Man konnte deshalb mit guten Erwartungen das neueste Werk Brücks zur Hand nehmen und bei dem näheren Studium desselben haben wir diese Erwartungen nicht getäuscht gefunden. Das schnelle Erscheinen des zweiten Bandes gibt uns zudem die Zuversicht auf einen raschen Fortgang des verdienstlichen Werkes, das wir hier zur Anzeige bringen.

Der erste Band der Brück'schen Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts reicht vom Beginne dieses Jahrhunderts bis zu den Verhandlungen, welche den Abschluss der Concordate zwischen dem hl. Stuhle und den weltlichen Regenten herbeiführten. Er behandelt, wie der Verf. mit Recht hervorhebt, eine der traurigsten Perioden der deutschen Kirchengeschichte. ‚Die äußere Organisation der Kirche war fast zertrümmert; sie wurde durch einen Machtspruch ihres Vermögens und ihrer politischen Rechte beraubt, fand sich in ihrer Wirksamkeit gehemmt und von inneren und äußeren Feinden angegriffen, verlästert und verfolgt. Die bischöflichen Stühle waren fast alle verwaist. So glich die katholische Kirche einer dem Sturme und Unwetter ausgesetzten Ruine, die einem baldigen Zusammensturz drohte, welcher von ihren Feinden mit triumphierender Miene sogar als sicher bevorstehend verkündet ward'. Wie es dennoch anders gekommen, wie sich die zu Boden getretene, ausgeraubte und ausgeplünderte Kirche mit Hilfe Gottes, der die Seinen nicht verlässt, wieder zu neuer, ungeahnter Blüthe erhob, das will Professor Brück uns im einzelnen schildern. Er beginnt sein Werk mit einem lichtvollen Ueberblick über den Zustand der geistlichen Staaten Deutschlands und der kirchlichen Verhältnisse überhaupt am Ausgang des verhängnisvollen achtzehnten Jahrhunderts, schildert das Eindringen des Rationalismus in das katholische Deutschland, den Emser Congreß und seine nächsten Folgen, endlich die Einwirkungen der großen französischen Revolution von 1789. Der erste Abschnitt behandelt dann die Periode der Säcularisation. Es ist ein grauenvolles Bild der Zerstörung, das hier vor uns entrollt wird. Manche Abschnitte sind geeignet, dem Freunde der Kirche und des Rechtes Thränen in die Augen treten zu lassen angesichts dieses Gräuels der Verwüstung an heiliger Stätte.

Digitized by Google

So sehr wir hier im einzelnen mit dem Verf. übereinstimmen, so können wir seine Berichtigung des Urtheils, das Cardinal Pacca über die Säcularisation fällte, doch nicht theilen. Unseres Erachtens hat gerade die spätere Entwickelung gezeigt, daß der genannte römische Kirchenfürst mit Recht sagt, er möchte nicht behaupten, daß man den furchtbaren Act ‚tyrannischer Ungerechtigkeit und ruchloser Habsucht', der Säcularisation genannt wird, als ein Unglück für die Kirche ansehen könne. Ein Vergleich jener deutschen Kirchenfürsten, die auf dem Emser Congreß zusammentraten, mit unseren heutigen Bischöfen, namentlich mit dem im Sturm des ‚Culturkampfes' erprobten preußischen Episkopat sagt mehr als ganze Bände. Stellt man diesen Vergleich an, so kann man wohl nicht umhin, dem Cardinal Pacca Recht zu geben, wenn er behauptet, daß der allerdings ungerechte und verabscheuungswürdige Act der Säcularisation manchen Nutzen für die Kirche im Gefolge gehabt hat. Allerdings nicht unmittelbar, wie denn überhaupt unseren schwachen Augen sich nicht sofort der Nutzen, der auch aus einem an sich so schmerzlichen Ereignisse, wie es die Säcularisation gewesen ist, enthüllen konnte.

Auf die Periode der Säcularisation, das ist richtig, folgte zunächst die vielleicht ebenso traurige Zeit des Staatskirchenthums. Brück schildert diese Periode eingehend im zweiten Abschnitt; dann folgt im dritten eine Darstellung der Reorganisationsversuche. Der Wiener Congreß und das Auftreten des großen Consalvi auf demselben, dann Wessenberg und seine nationalkirchlichen Pläne werden hier mit Recht besonders ausführlich gewürdigt. Die beiden letzten Abschnitte des ersten Bandes sind einer Betrachtung des Unterrichtswesens und des Cultus gewidmet. Die Eingriffe der staatlichen Gewalt sowohl in die Freiheit des Unterrichts wie in das Gebiet der Liturgie erwecken hier das peinlichste Gefühl. Von besonderem Interesse ist die Schilderung des Beginns der Dekatholisierung der deutschen Universitäten, die nun eine vollendete Thatsache ist und die unabweislich auf die Gründung neuer katholischer Anstalten dringt, denn eine Rückeroberung der verlorenen Unterrichtsanstalten ist unter den gegenwärtigen Zuständen aussichtslos; müssen wir ja froh sein, wenn die tüchtigsten katholischen Docenten nach einem jahrelangen Martyrium es endlich zu einer Professur bringen; die Zahl dieser aber ist so gering und die Intoleranz der Collegen aus dem anderen Lager so groß, daß an eine weit ausgreifende, einheitliche Wirksamkeit, wie sie unserer Jugend vor allem noth thun würde, nicht zu denken ist.

Der zweite Band des Brück'schen Werkes umfaßt die Zeit vom Abschluß des Concordats bis zu der mit Recht berühmten

Digitized by Google

Versammlung der deutschen Bischöfe im Herbst des Sturmjahres 1848. Auch hier war der Verf. mit Recht bei der Auswahl der Litteratur vorzüglich darauf bedacht, die officiellen Actenstücke und andere wichtige Documente jener Periode zur Grundlage seiner Arbeit zu machen, zugleich aber auch die damaligen und späteren einschlägigen Schriften zu Rath zu ziehen. Der erste Abschnitt ist den Concordaten gewidmet. Gleich das baierische Concordat, mit dem Brück beginnt, erweckt im gegenwärtigen Augenblick doppelt unser Interesse. Dann folgt die Geschichte der Concordate, welche Preußen und Hannover mit dem heiligen Stuhl schlossen, die Geschichte der Gründung der oberrheinischen Kirchenprovinz, endlich eine Schilderung der Lage der Kirche im österreichischen Kaiserstaate, die indessen etwas dürftig ausgefallen ist. Der zweite Abschnitt führt die Ueberschrift: ‚Die Ausführung der Concordate', der dritte: ‚Die Frage der gemischten Ehen in Preußen, Baiern und Oesterreich'. Selbstverständlich beansprucht hier die Darstellung der sogenannten Kölner Wirren vorzüglich unser Interesse. Brück ist hier unseres Erachtens zu kurz; dieser erste ‚Kulturkampf', dessen Geschichte nur im ganzen ziemlich bloß gelegt ist, hätte sicher eine eingehende Darstellung verdient[1]). Auch hätte mehr hervorgehoben werden sollen, wie mit dem denkwürdigen 20. November 1837, dem Tage der Wegführung des heldenmüthigen, bis in die fernsten Zeiten zu preisenden Bekenners Clemens August von seinem Bischofssitze nach der Festung Minden eine neue Periode in der Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands beginnt. Görres, der sich auf die Periodisierung der Geschichte verstand wie kaum ein Historiker vor ihm und bis jetzt keiner nach ihm, hat mit Recht gesagt, damals sei ein Blatt in der Weltgeschichte umgewandt worden. Abgesehen von diesen mehr äußeren Ausstellungen ist die Darstellung der Kölner Wirren durchaus zutreffend und hier wie auch sonst in dem ganzen Werke offenbart sich jener wahrhaft kirchliche Geist, welcher auch die übrigen Schriften des verehrten Verfassers so vortheilhaft auszeichnet.

Die beiden letzteren Capitel des zweiten Bandes sind wieder einer Betrachtung der allgemeinen kirchlichen Zustände gewidmet; zunächst wird der Entwicklungsgang der philosophischen und theologischen Studien und die Entfaltung des religiösen Lebens charakterisiert. Daß in den Abschnitt ‚das religiöse Leben' auch die

[1]) Näher dargelegt hätten wir namentlich den wichtigen Antheil des ebenso gelehrten wie kirchlichen Pfarrers Binterim an den Kölner Wirren gewünscht.

Digitized by Google

sogenannte deutschkatholische Bewegung hineinbezogen ist, erscheint uns nicht ganz passend; diese ganze Affaire wie die falschen Reformbestrebungen, die Wirren in Schlesien und Süddeutschland wären besser in einem besonderen Abschnitte behandelt worden.

Indem wir von dem verdienstlichen Werke Brücks Abschied nehmen, können wir nicht umhin, Einsprache gegen die geradezu unqualificierbare Art zu erheben, mit welcher die Sybel'sche historische Zeitschrift unseren Autor behandelt oder vielmehr mißhandelt hat. Man ersieht aus solchen Ausbrüchen des Aergers und Hasses deutlich, wie unbequem es einer gewissen Partei ist, wenn die Wahrheit über die kirchenpolitischen Verhältnisse unseres Jahrhunderts enthüllt wird. Hoffentlich läßt sich der Verfasser durch solche Verunglimpfungen nicht abhalten, rüstig an seinem Werke fortzuarbeiten. Es ist keine Phrase, wenn wir sagen, daß wir der Fortsetzung mit Spannung entgegensehen. Allen Geistlichen, aber auch den gebildeten Laien, die Antheil an den Geschicken ihrer Kirche nehmen, sei die vorliegende Arbeit auf das wärmste empfohlen: sie ist geradezu unentbehrlich für jeden, welcher die gegenwärtigen kirchenpolitischen Verhältnisse richtig beurtheilen will.

Dr. L. Schäfer.

Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Eine philosophische Studie von Fr. Gundisalv Feldner O. Pr. Graz, Ulrich Moser (J. Meyerhoff), 1890. 274 S. 8.

P. Gundisalv Feldner hat im vorigen Jahre in einer kritischen Beleuchtung der bekannten Schrift des nunmehr verewigten Cardinals Joseph Pecci entschieden die Ansicht vertreten, in der berühmten Controverse zwischen Neu-Thomisten und Molinisten über den göttlichen Concurs stehe der hl. Thomas zweifellos in allen Punkten auf Seite der ersteren. Denselben Zweck verfolgt zum Theil auch die vorliegende Studie. Dem Verfasser ist es aber keineswegs blos darum zu thun, die riesige Jahr für Jahr sich steigernde Zahl der Abhandlungen über den Standpunkt des englischen Lehrers in jener Streitfrage um eine neue zu vermehren; er will vielmehr dessen gesammte Lehre über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen zur Darstellung bringen. Die Betrachtung des Ganzen soll uns Einsicht verschaffen in die specielle Frage. Hiebei geht er mit so viel Selbständigkeit vor und bietet

Digitized by Google

so viel von Eigenem, daß wir den gewählten Titel der Schrift fast für zu bescheiden halten möchten.

Dieselbe zerfällt in drei Capitel. Das erste grundlegende gibt zunächst in drei Paragraphen eine allgemeine Begriffsbestimmung des Willens, legt das Verhältnis desselben zum Verstande klar; hieran schließt sich eine eingehende Erörterung über den Willen als Natur und dessen Naturnothwendigkeit. Von den drei weiteren Paragraphen beschäftigt sich der erste mit der Wahlfreiheit überhaupt, ihrem Wesen, ihrem Subject, ihrem Princip; der zweite sucht uns in das tiefste, innerste Wesen der Wahlfreiheit einzuführen, der dritte endlich bestimmt den Gegenstand derselben. Das zweite, bei weitem kürzeste Capitel untersucht in zwei Paragraphen die Willensthätigkeit selbst sowie ihr Verhältnis zur Wesenheit der Seele und zur Potenz. In diesen zwei Capiteln finden wir eine Reihe der interessantesten Fragen der Psychologie mit bedeutender speculativer Kraft behandelt. Freilich gelangt der Verfasser auch zu Resultaten, aus denen sich die Praemotio physica eigentlich schon als selbstverständliches Corollarium ergeben müsste. Doch soll uns das dritte Capitel, das fast die ganze zweite Hälfte des Buches einnimmt, noch eigens gründlich überzeugen von der Nothwendigkeit dieser Praemotio physica, von der Unhaltbarkeit des blos simultanen Concurses, von der schwierigkeitslosen Harmonie zwischen Praemotio und Freiheit auch aus der Sünde soll sich gegen das thomistische System kein ernster Einwand erheben lassen. Der Schlussparagraph gibt einen allgemeinen Rückblick über das gewonnene Resultat.

Dies ist in kurzen Zügen der Inhalt vorliegender Studie. Leider macht die Form der Darstellung die zusammenhängende Lesung auch nur einzelner Paragraphe zu einer äußerst mühevollen Geduldprobe. Der Mangel an Klarheit namentlich im dritten Capitel und an leichter gefälliger Form dürfte manche von dem Studium der Schrift zurückhalten, und doch verdient sie alle Beachtung. Eine consequentere Durchführung des thomistischen Systems wird man unter älteren und neueren Autoren schwerlich finden. Zugeständnisse, nach denen kein Mensch mehr einsehen kann, wozu dann noch eine Praemotio nöthig sei, sowie das berühmte ‚pie et sapienter a systemate recedere' stoßen einem hier kaum auf.

Wer Bannezianer und logischer Denker zugleich sein will, wird gut thun, sich den Ansichten des P. Feldner anzuschließen, er muss aber dann auch unter Freiheit das verstehen, was eben Feldner darunter versteht.

Digitized by Google

Wahrscheinlich werden aber manche Thomisten zur Sache ein bedenkliches Gesicht machen. Was soll denn in diesem System aus dem ehernen clypeus der hergebrachten Formeln und Distinctionen werden? welche Einwände der Gegner kann man da noch mit der potentia possibilitatis und futuritionis, mit dem sensus compositus und divisus abweisen? Dem P. Feldner selbst macht nichts in der Welt weniger Sorge als die Sicherstellung der Freiheit unter dem von ihm verlangten göttlichen Einfluss. Wo ältere Thomisten bei einer weitaus milderen Fassung des Systems sich kleinlaut auf ein Misterium berufen müssen, da erfreut er sich der denkbar höchsten Evidenz. Ja gerade diese Evidenz verwickelt ihn in eine beinahe komische Difficultät. Er kann es sich nämlich lange nicht erklären, wie jemand habe auf den Gedanken kommen können, gegen die Bannezianer den Vorwurf zu erheben, sie beeinträchtigten die Freiheit. Auf S. 123 schreibt er: ‚Es ist schwer zu begreifen, wie man dazu kommen konnte, gegen die Thomisten den Vorwurf zu erheben, daß sie mit ihrer Lehre die Freiheit des Willens zerstörten. Dieser Vorwurf ist in Wahrheit nicht recht verständlich'. Nachdem aber den Gegnern noch eine lange Reihe von hellen Widersprüchen nachgewiesen worden ist, erhält auch diese Schwierigkeit ihre befriedigende Lösung und wir lesen S. 204: ‚Von einer Schädigung der Freiheit durch die praemotio physica kann somit keine Rede sein. Dieser Vorwurf beruht lediglich auf völliger Unkenntnis des eigentlichen Wesens der Freiheit'. Nachdem dies in ein paar Sätzen kurz dargethan ist, erhält auf der folgenden Seite alle Welt den unter solchen Umständen allerdings einzig möglichen Rath: ‚Möge man also nicht immer nur Freiheit! Freiheit! rufen, sondern endlich einmal auch die Vernunft zum Worte kommen lassen und sich über das eigentliche Wesen der Freiheit gründlich orientieren. Die praemotio physica rettet die Freiheit, anstatt sie zu schädigen'.

Diese gründliche Orientierung nun, deren Nothwendigkeit wohl auch unsere Leser mit uns anerkennen müssen, wird man am besten bei P. Feldner selbst sich verschaffen. Ich will zu einer vorläufigen Orientierung nur die wichtigsten Punkte seiner Theorie kurz vorführen.

P. Feldner sagt mit Recht: ‚Vor allem muss an dem Begriffe: „Indifferenz" festgehalten werden, denn alle anderen Missverständnisse in der Frage über die Freiheit haben den unrichtigen Begriff der Indifferenz zur Voraussetzung' (S. 68). Zur Richtigstellung dieses Begriffes dienen folgende Propositionen:

‚Erste Proposition: Die objective, und zwar active

Digitized by Google

Indifferenz ist für die Freiheit der geistigen Wesen überhaupt unbedingt nothwendig'. Die Wahrheit dieser These ergibt sich aus dem Verhältnisse des Willens zum Verstande.

‚Zweite Propositiön: Zur Freiheit an und für sich genommen gehört nicht, daß der Wille objectiv oder subjectiv passiv oder privativ indifferent sei. Die rein active und positive Indifferenz reicht dafür vollkommen aus'. Der Beweis wird aus der Freiheit Gottes erbracht.

‚Dritte Proposition: Die eigentliche und formelle Indifferenz, durch welche die Freiheit constituiert wird, ist die active, in den Geschöpfen ist jedoch diese active Indifferenz mit einer Potentialität oder passiven Indifferenz verbunden'.

Zwei weitere Propositionen bestimmen, daß die active Indifferenz eigentlich und per se Indifferenz sei hinsichtlich der Thätigkeit oder Unthätigkeit; sie hange aber per accidens von der objectiven ab, schließe diese letztere per accidens ein.

Unser besonderes Interesse beansprucht die dritte Proposition. Ist dieselbe im Sinne des P. Feldner richtig, so ist auch seine Lehre von der physischen Vorausbewegung richtig und wir müssen an die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen als an das mysterium mysteriorum glauben.

Zum Verständnisse der fraglichen Proposition müssen wir uns einige Gedanken unseres Autors klar zu machen suchen. Nach ihm ist der Wille an und für sich rein passiv. Er gleicht vollständig der materia prima, wenn man sich dieselbe ohne irgend eine bestimmte Form denkt. Da in diesem Zustande von einer Kraft zu handeln keine Rede sein kann, so entsteht die Frage: Was macht denn den Willen zur activen Potenz? etwa die Einwirkung des durch den Verstand vorgestellten begehrenswerten Gegenstandes? Durchaus nicht. Denn um active Potenz zu werden, muss der Wille auch subjectiv bestimmt werden. Der Gegenstand aber determiniert nur objectiv in dem Sinne, daß der Wille, wenn er thätig ist, vom vorgestellten Gute bewegt wird. Der Einfluss des Objectes auf den Willensact ist nur ein bedingungsweiser, falls der Wille thätig ist. Vgl. § 2.

Wenn also auch das Object stark auf den Willen einzuwirken scheint und sonst kein Hindernis vorhanden ist, so kann der Wille doch keineswegs ohne weiteres in Thätigkeit übergehen. Er ist ja noch nicht active Potenz, er hat gar nicht Existenz in ordine operativo, er ist noch gar nicht Thätigkeitsprincip, eine Thätigkeit ohne Princip ist aber undenkbar.

Kann sich, immer unter der Annahme, daß der Verstand das Gut vorstellt, der Wille selbst zur activen Potenz machen? ‚Das

Digitized by Google

ist gerade so wenig möglich, als es möglich ist, daß eine Wesenheit sich selber die Existenz verleihe. Der Wille als Vermögen könnte sich etwas nur vermittelst einer Thätigkeit geben. Allein das setzt voraus, daß schon ein Princip, eine Ursache dieser Thätigkeit vorhanden ist. Princip der Thätigkeit ist aber nach der Lehre des hl. Thomas die active Potenz, die potentia in actu, das agens in actu' (S. 256).

Wie wird also der Wille zur activen Potenz? Um dies zu sein, muss er eine gewisse Vollkommenheit, eine Form, einen Act bekommen, durch welchen er in ordine operativo zur Existenz gelangt. Diesen Act aber kann ihm nur Gott verleihen, wie im dritten Capitel des weitesten bewiesen wird.

P. Feldner meint S. 97: ‚Bezüglich der Thätigkeit, eines Actes ist der Wille hier auf Erden absoluter Freiherr, er kann auch das Gegentheil wählen'. Nach dem bisher Gesagten hat dieser absolute Freiherr von seinem Titel jedenfalls noch nichts. Aber recht denkbar wird schon der Vorwurf, daß eine solche Lehre die Freiheit radical aufhebe. Doch vollenden wir vorerst die Darstellung des thomistischen Systems in der Gestalt, die es unter der Hand unseres Auctors gewinnt. Was haben wir uns also unter jenem von Gott in den Willen hineingelegten Act zu denken? ‚Im hl. Thomas finden sich verschiedene Ausdrücke, womit die Thätigkeit eines Dinges bezeichnet wird. Bald nennt der englische Lehrer sie Act, actus, bald actio oder operatio. Das Wort Act bedeutet zunächst eine Form, durch welche einem irgend ein Sein verliehen wird.. Dieser Act gibt indessen das Sein nicht als wirkende (causa efficiens) sondern als formelle Ursache (causa formalis). Aus diesem Grunde bezeichnet er, wie schon bemerkt, eine Form. In diesem Sinne müssen wir also die Thätigkeit definieren als dasjenige, was formell oder nach Art der Form bewirkt, daß ein Ding thätig ist und so genannt wird. Die Form aber ist dem Subject innerlich und constituiert dasselbe innerlich in einem substantiellen oder accidentellen Sein. Die Thätigkeit eines Dinges ist somit dasjenige, wodurch ein Subject, das Agens, innerlich und formell als thätig, in seinem Thätigsein constituiert wird, wie zB. die Existenz dasjenige genannt wird, wodurch eine Wesenheit innerlich und formell in ihrem Dasein constituiert wird.. Das Wort „Act" actus kann aber auch in einer andern Bedeutung genommen werden, insofern damit nicht die formelle, sondern die wirksame Ursache (causa efficiens) bezeichnet wird. In diesem Sinne gebraucht der Doctor Angelicus den Ausdruck: actio. Darunter verstehen wir dasjenige, wodurch das Agens als wirkende Ursache thätig ist' (Nr. 56). Diese Unterscheidung vorausgesetzt, ist der von Gott ohne jegliches Zu-

Digitized by Google

thun des Willens in diesen hineingelegte Act dasjenige, was formell bewirkt, daß der Wille thätig sei, daß er in actu operativo sich befinde, daß er thätige, wirkende Ursache, agens in actu, actu causans sei (Nr. 39 66).

Da könnte nun freilich ein Bedenken entstehen. Daß ein Vermögen agens in actu sei, bewirkt doch offenbar das agere selbst als formelle Ursache. Wie ein Wesen formell durch seine Existenz existiert, so ist es formell durch seine Thätigkeit thätig. Wenn nun die Creaturen diese beiden Vollkommenheiten ‚das Dasein und das Thätigsein ausschließlich von Gott haben', wenn Gott allein im Willen den actus secundus hervorbringt, haben wir dann nicht den reinsten Occasionalismus? Nicht doch. Es kommt noch etwas nach, die Thätigkeit als actio, vom Verfasser gewöhnlich schlechthin Thätigkeit genannt. Die Thätigkeit in diesem Sinne ist ein Effect, eine Wirkung des thätigen Dinges, des Agens. Die Thätigkeit wird vom hl. Thomas als etwas vom Agens Ausfließendes bezeichnet. Dieses Ausfließen folgt demnach auf das Agens als Agens, als wirkende Ursache und bildet selber den Effect dieser wirkenden Ursache. Der Effect aber kann unmöglich eine wirkende Ursache formell constituieren' (Nr. 66). ‚Die Ursache enthält in dem Momente, wo sie etwas verursacht, den Effect in sich, denn der Effect geht aus ihr hervor. Die Thätigkeit (als actio) ist nun ein Effect des Willens, wie St. Thomas beständig lehrt und sie geht aus dem Willen als ihrer Ursache hervor. Sie muss folgerichtig im Willen enthalten sein. Dies aber ist erst dann der Fall, wenn der Wille active Potenz, actives Princip, oder agens in actu ist' (Nr. 39).

Bei einer solchen Theorie ist es nun freilich klar, wie die Thomisten so bestimmt wissen können, daß trotz der Freiheit niemals ein vernünftiges Wesen eine andere Thätigkeit gesetzt hat und niemals eine andere setzen wird als eben jene, zu der sie prämoviert wird.

Betrachten wir endlich den Willen, wenn bereits die Thätigkeit, die actio aus ihm ausfließt und fragen wir: Was leistet dabei das Willensvermögen selbst? was der von Gott hinzugefügte Act? so lautet in Kürze die Antwort: ‚Das Willensvermögen mit dem Acte, mit der aufgenommenen Form oder Bewegung bildet das unmittelbare principium quod der Thätigkeit. Aber das principium quo dieser Thätigkeit ist die Form, die vorübergehend aufgenommene Bewegung. Das Willensvermögen allein genommen verhält sich stofflich, und der Stoff, die Materie kann nie prin-

Digitized by Google

cipium quo einer Thätigkeit sein. Das ist immer die Form' (Nr. 116). Wenn man sich nun so die volle Passivität des Willens ohne praemotio physica klar gemacht, wenn man sich die Natur jenes Actes, der von Gott allein kommt, ohne daß der Wille ihn verhindern könnte, vor Augen hält, so dürfte man vielleicht doch zur Vermuthung kommen, daß nicht lediglich die völlige Unkenntnis des eigentlichen Wesens der Freiheit die Schuld daran trägt, daß man eine solche Doctrin bekämpft.

Es erhebt sich dagegen zunächst eine, wie es scheint, unlösbare Schwierigkeit aus den freiwilligen Unterlassungen. Täglich und stündlich treten an die Menschen die göttlichen oder staatlichen Gesetze heran und verlangen die Ausübung irgend einer Thätigkeit. Der Verstand stellt dem Willen die Pflicht vor, es steht kein weiteres Hindernis im Wege; und doch wird die Pflicht zu ungezählten Malen nicht erfüllt. Warum? Offenbar hat nach P. Feldner der Wille keine Praemotio physica erhalten, sonst wäre nach ihm die Unterlassung undenkbar. Ohne Praemotio hat aber der Wille weder die Macht zu handeln noch die Macht nicht zu handeln. Nicht das erste; denn er ist noch gar nicht Thätigkeitsprincip, er kann so wenig einen Act setzen als sich eine Wesenheit das Dasein, die materia prima eine Form geben kann. ‚Es ist geradezu unmöglich, daß die Seele eine Bewegung ausführe, welcher nicht die göttliche Bewegung zuvorkommt. Ganz zutreffend sagt daher Jesus Christus (Joh. 15): Ohne mich könnt ihr nichts thun (3 ctr. Gent. c. 149 sic!)' S. 163. Ja ‚könnte eine Creatur ihre Fähigkeiten selber in den Act überführen, selber bewirken, daß sie in actu sind, so wäre sie Gott'. S. 152. Darnach ist es selbstverständlich, daß der Wille ohne Praemotio auch nicht die Macht hat, nicht zu handeln. Gleichwol wird uns das ebenfalls ausdrücklich versichert. ‚Zur Freiheit gehört, daß der Wille eine Thätigkeit vollziehen oder nicht vollziehen könne. So lange der Wille passiv, bloßes Thätigkeitsvermögen ist, steht es nicht in seiner Macht, eine Thätigkeit nicht zu setzen. Er muss vielmehr in der Unthätigkeit bleiben, weil dies der ursprüngliche natürliche Zustand des Geschöpfes ist'. S. 82. Das ist nun alles ganz richtig, wenn der Wille wirklich, bevor er von Gott determiniert wird, ein rein passives Vermögen ist gerade wie die materia prima.

Und doch — setzt der Mensch den befohlenen Act nicht, so macht er sich zweifelsohne einer Sünde, unter Umständen einer schweren Sünde und der ewigen Verdammnis schuldig. Auch der weltliche Richter wird schwerlich die Entschuldigung annehmen: es

Digitized by Google

ist ja keine Praemotio physica gekommen. Und, wenn wir eine Pflicht vernachlässigen, bezeugt uns dann das Bewusstsein wirklich ein derartiges absolutes Unvermögen oder nicht vielmehr gar oft das gerade Gegentheil? — Eine recht glückliche Consequenz würde sich aus der dargelegten Doctrin für alle jene ergeben, die sich im Stande der Gnade befinden. Der Verfasser leitet nämlich die besagte Passivität einfach aus der Thatsache her, daß der Wille manchmal unthätig ist; die Unthätigkeit sei aber bei einer activen Potenz undenkbar. Demzufolge behauptet er ganz consequent, daß an der Nothwendigkeit der Praemotio ein sogenannter Habitus nichts ändere. Es ist mithin die physische Vorherbewegung in der übernatürlichen Ordnung ebenso nothwendig als in der natürlichen. Es ist mir auch kein Thomist bekannt, der das in Abrede stellen würde. Nach unserem Auctor müssen wir also sagen: Mag der Gerechte zur Erfüllung irgend einer Pflicht hinreichende Gnade haben so viel er will, er kann ohne Praemotio den gebotenen Act so wenig setzen als sich eine Wesenheit selbst das Dasein geben kann. Es ist nun Glaubenssatz der Kirche, daß den Gerechten die Erfüllung der Gebote nicht unmöglich sei. Also erhalten sie immer, so oft eine Pflicht an sie herantritt, die Praemotio zur Erfüllung derselben, diese bewirkt aber den Act mit ‚unabänderlicher' Kraft, folglich ist jeder, der einmal den Stand der Gnade erlangt hat, prädestiniert.

Die Mehrzahl der Thomisten behauptet, der Wille habe, wenn das übrige zum Handeln Nothwendige vorhanden sei, auch ohne Praemotio eine vera, propria, proxime expedita potestas ad agendum; er werde nur ohne die Vorausbewegung nicht handeln. Bei einer solchen Auffassung können wir uns, wenn sie auch wenig logisch ist, doch allenfalls vorstellen, wie uns eine Unterlassung zur Schuld angerechnet werden könne; aber in dem System, das uns vorliegt, absolut nicht. Oder weil viele Moral-Philosophen und -Theologen behaupten, mit Unterlassungssünden sei gewöhnlich ein positiver Act verbunden, könnten wir uns demgemäß die Sache nicht so vorstellen: Gott prädeterminiert den Willen zu einem positiven Act nicht handeln zu wollen oder zu irgend einem andern Act, mit dem die Pflichterfüllung unvereinbar ist und darum imputiert er uns die Unterlassung selbst? Aber damit wächst nur die Schwierigkeit. Denn wollte Gott wegen einer derartigen Praedeterminatio dem Menschen die Unterlassung anrechnen, so müsste er mit jener zugleich die Macht geben, die Pflicht zu erfüllen. Es wäre aber gewiss absurd zu sagen, durch die unwiderstehliche Determinierung zum Nichtwollen oder zum Wollen von etwas, womit die Pflichterfüllung unvereinbar ist, erhalte der Mensch die Macht

Digitized by Google

seine Pflicht zu erfüllen. Gleichwol will es mir scheinen, daß unser Auctor sich thatsächlich auf diesen Standpunkt stellen muss. Denn er versichert uns immer wieder, daß das Geschöpf, bevor es thätig ist, nur der Möglichkeit nach frei sei, insofern es nämlich in der passiven Potenz ist, von Gott jenen Act zu erhalten, durch den es Existenz gewinnt in ordine operativo. Vorher könne man von einer eigentlichen Freiheit gar nicht sprechen; Gott theile den Geschöpfen die formelle Freiheit mit durch die Praemotio.

Das Gleiche wird auch daraus bewiesen, daß die Freiheit im formellen Sinne dann vorhanden ist, wenn das Geschöpf Herr seiner Thätigkeit ist. Aus diesem ganz richtigen Satze wird folgender anscheinend recht sonderbare Schluss gezogen: ‚So lange ein Geschöpf unthätig, in der Möglichkeit oder Potenz zu der Thätigkeit, ein Agens in potentia ist, kann man offenbar nicht behaupten, es besitze formell die Herrschaft über seine Thätigkeit. Ueber das, was jemand nicht besitzt, kann er unmöglich Herr sein, er wäre König ohne Land und Unterthanen‘ (S. 201). Diese Lehre kehrt, wie überhaupt alle wichtigeren Sätze oftmals wieder. Ich habe dieselbe ‚anscheinend recht sonderbar‘ genannt. Denn wem würde es ohne Belehrung von Seite eines extremen Thomisten jemals einfallen zu denken, er sei erst dann eigentlich frei etwas zu thun, wenn er es bereits wirklich thut? Wenn man aber wie unser Auctor kein Mittelglied kennt zwischen einem rein passiven Vermögen und einer actu thätigen Kraft, wenn man einen Widerspruch sieht in dem Begriffe einer Kraft, welche wenn alles zum Handeln Nothwendige vorhanden ist, es wirklich so in ihrer Gewalt hat in Thätigkeit überzugehen oder nicht, daß weder das eine noch das andere undenkbar ist, wenn man den Grund, warum ein Vermögen unthätig ist, in allen Fällen nur im Mangel einer zum Handeln nothwendigen Vollkommenheit zu finden vermag, dann liegt eine anerkennenswerte Consequenz darin, wenn man sagt: ‚Herr über etwas ist jemand erst dann, wenn er es in der Wirklichkeit besitzt, so daß er darüber frei verfügt. Der Wille als Vermögen, als Potenz hat aber keine wirkliche Thätigkeit, sondern blos die Fähigkeit dazu. Von einer Herrschaft kann somit nicht die Rede sein. Der Wille als agens in potentia kann folglich über die Thätigkeit oder Unthätigkeit nicht frei und nach Gutdünken verfügen, sich selber dazu bestimmen. Anders verhält sich die Sache, sobald der Wille in actu, agens in actu ist. In diesem Falle ist er wirkliche Ursache, actu causans. Die Ursache enthält in dem Momente, wo sie etwas verursacht, den Effect in sich, denn der Effect geht aus ihr hervor‘ (folgt die oben schon citierte Stelle) . . Der Wille besitzt demnach die Herr-

Digitized by Google

ſchaft über ſeine Thätigkeit, ſobald er principium activum, (in dem von F. beliebten Sinne) iſt' (S. 82). Aus dieſer Doctrin, welche die Freiheit ausgeſprochener Maßen in unerhörter Weiſe beſchränkt, wird es erklärlich, wie der Verfaſſer ſeinen Gegnern ſo oft die unſinnige Anſicht zumuthen kann, nach ihnen beſtehe das Weſen der Freiheit im Unthätigſein, der Wille würde alſo, wenn er in den Act übergehe, ſeine Freiheit ſelbſt vernichten.

Bleibt aber, oder beſſer geſagt, iſt nach der Theorie, welche uns beſchäftigt, der Wille dann, wenn er actu thätig iſt, wirklich frei? Hier wären nun zwei Fragen zu erörtern. Erſtens: Iſt es denn möglich, daß jener Act, durch welchen der Wille formell als agens, als wirkende Urſache conſtituiert wird, und wodurch er die Thätigkeit in ſich enthält, etwas ſachlich von der Thätigkeit Verſchiedenes ſei? Zweitens: wenn man das zugeben wollte, iſt es denn nur denkbar, daß der Wille in beſagter Weiſe formell als thätig conſtituiert werde durch einen Act, den er rein nur als paſſives Vermögen ich ſich aufnimmt?[1])

Doch geben wir beides zu. Kann dabei zunächſt von einer libertas quoad exercitium actus die Rede ſein? Gewiß nicht. Denn dazu wird erfordert, daß man die Macht beſitze, eine Thätigkeit zu ſetzen oder ſie zu unterlaſſen. Dieſe Macht beſitzt aber in der Theorie unſeres Auctors der Wille weder vor der praemotio noch unter ihrem Einfluſſe. Nicht vorher, wie wir

[1]) Schiffini kommt in ſeiner Theologia naturalis p. 382 auf folgendes Argument für das thom. Syſtem zu ſprechen: Ratio principii operativi convenit virtuti creaturae in signo priori ad operationem. Ergo nequit causa secunda habere rationem principii operativi sive actu fundentis suam operationem, formaliter per ipsam operationem. Er antwortet: Si hoc argumentum aliquid probaret, minime profecto motionem praeviam evinceret quam adversarii imaginantur. In ea enim recipienda causa secunda fingitur mere passive se habere. Atqui res est manifestissima *per hoc praecise* eam minime evadere principium *actirum* suae operationis, praesertim si haec sit vitalis, ut videtur notum ex terminis. Quocirca si quis nimis emungere vellet rationem factam (P. F. treibt ſie ſicherlich auf die Spitze), *necessaria consecutione omnis veri nominis activitas de natura derogaretur.* Haec mihi sunt adeo aperta, ut non capiam, quid sibi velit Goudinius, quum recitatam ratiunculam appellat *omnino efficacem.* Vgl. daſelbſt die Antwort auf den Grund, die Thätigkeit ſei ein Effect des agens als agens.

Digitized by Google

gehört haben. Nicht unter dem Einflusse der praemotio: Denn ‚im Augenblicke, wo ein Ding sich in actu befindet, ist es thätig. Das Agens in actu ist nur der Natur und Causalität nach früher als seine Thätigkeit, sonst sind sie beide gleichzeitig'. ‚Eine wirkliche Ursache, die nichts verursacht, läßt sich schlechterdings nicht denken'. Ganz richtig ist darum bei dieser Auffassung der Satz: ‚Wäre der Wille aus sich active Potenz, so könnte er nie ohne Thätigkeit sein'. Es bleibt darum dem Willen in sensu diviso — ganz thomistisch gefaßt — nur das volle Unvermögen nicht zu handeln. Die zwei Propositionen: der Wille ist agens in actu, und: er handelt doch nicht — schließen einen ebenso großen Widerspruch in sich als diese anderen: die materia prima wird informiert von der Form des Eisens, und: es ist doch kein Eisen da. Nehmen wir einmal an, der Wille als agens in actu, als actu causans lasse die Thätigkeit, die er ja schon in sich enthält, nicht aus sich ausfließen. Was wäre die Folge? Der Wille bliebe actu causans, da er den von Gott kommenden Act unmöglich aus sich entfernen kann, wie ausdrücklich behauptet wird, er brächte also nach wie vor die Thätigkeit hervor und brächte sie doch nicht hervor. Feldner wird sagen, daß der Wille als wirkende Ursache die Thätigkeit nicht ausfließen lasse, sei eben schlechterdings undenkbar. Gut. Was sollen aber dann Sätze wie: ‚Jene Potenz ist formell frei, welche, sobald alle Bedingungen zur Thätigkeit vorhanden sind, ganz nach Belieben in die Thätigkeit übergehen oder nicht übergehen kann, die, mit andern Worten, nicht genöthigt wird, sondern die volle Herrschaft über ihre Acte besitzt'? Entweder ist diese Definition falsch oder der einmal festgesetzte Begriff der activen Potenz ist unrichtig. Die Definition ist aber ganz richtig. Also müssen wir die active Potenz anders fassen, um die Freiheit zu retten.

Von einer libertas quoad specificationem kann, wenn ich mich nicht täusche, in dieser Theorie womöglich noch weniger die Rede sein. Nehmen wir, um dies zu zeigen, ein Beispiel zu Hilfe. Ein Mensch hat von einem andern eine schwere Beleidigung erfahren. Der Verstand stellt dem Willen die Rache, aber auch die Verzeihung als ein Gut vor. Keines von diesen beiden Gütern nöthigt den Willen objectiv. Was nun? Bevor die Praemotio erfolgt, kann sich, wie uns des öftesten versichert wird, der Wille weder für das eine noch für das andere entscheiden; er wäre Gott, wenn er es zustande brächte. Es kommt eine Praemotio, zB. sich für die Rache zu entscheiden. Dadurch wird das Vermögen nur diesem einen Gute gegenüber active Kraft; inbezug auf das Verzeihen bleibt es, was es war, radical und causal, d. h. der

Digitized by Google

Möglichkeit nach frei, insofern es die passive Potenz nicht verliert, auch diesem Gute gegenüber durch eine andere Praemotio agens in actu zu werden. Der Wille kann sich also, so lange die erste Praemotio dauert, unmöglich zum Verzeihen entschließen. Diesem gegenüber ist er ja nicht Thätigkeitsprincip geworden, eine Thätigkeit ohne Princip aber, wird uns ganz richtig gesagt, ist undenkbar. Zudem haben wir oben gehört, daß sich bei der Thätigkeit selbst das Willensvermögen allein genommen stofflich verhalte und der Stoff, die Materie nie Princip einer Thätigkeit sein könne. Es fehlt also in unserem Beispiel für die Verzeihung das principium quo, dieselbe ist sohin absolut unmöglich. Die berühmte Distinction vom sensus compositus und divisus hat hier keine Anwendung. Dieselbe kann mit einem Schein von Berechtigung von jenen gebraucht werden, welche lehren, der Wille habe schon vor der Praemotio eine wahre Macht im eigentlichen Sinne, das eine oder andere zu wählen. In der Doctrin, die uns beschäftigt, kann sie nicht herbeigezogen werden oder nur in einem Sinne, den die Thomisten selbst für unvereinbar halten mit der Freiheit.

Geht dadurch nicht der Vorzug der Wahlfreiheit total verloren? Antwort: ‚Keineswegs. Denn gleichwie der erste Stoff im Besitze einer bestimmten Form dadurch seine Unbestimmtheit allen anderen Formen gegenüber nicht verliert, sondern die Fähigkeit, die Potenz zu allen anderen Formen beibehält, ebenso ist dies der Fall bei der Wahlfreiheit, wenn der Wille active Potenz, agens in actu ist. Strebt der Wille als agens in actu nach einem bestimmten Object, so verliert er dadurch die Fähigkeit, die Potenz alle andern zu begehren nicht'. S. 85. In der That, der Vergleich mit der materia prima ist sehr gut gewählt. Wie die materia prima sich die Form nicht geben kann, so der Wille nicht den zur Thätigkeit nothwendigen Act. Wie es undenkbar ist, daß sich aus der Vereinigung der Form mit der materia prima nicht ein bestimmter Körper ergebe, so ist es undenkbar, daß aus der Vereinigung des Actes mit dem Willensvermögen sich nicht eine bestimmte Thätigkeit ergebe. Wie die materia prima unter einer Form nicht die Potenz verliert constitutives Princip eines andern Körpers zu sein, falls sie nämlich diese Form verliert und eine andere erhält, so verliert der Wille unter einem Act nicht die Potenz, die Fähigkeit eine andere Thätigkeit zu setzen, falls nämlich Gott diesen Act von ihm nimmt und ihm einen andern gibt. Das ist übrigens wieder consequent. Denn will unser Auctor seinen Lieblingssatz von der reinen Passivität des Willens nicht einfachhin umstoßen und mit sich selbst in den flagrantesten Widerspruch

Digitized by Google

treten, so können Sätze, wie zB. ‚Die Entwicklung der Thätigkeit muſs aber derart stattfinden, daß damit und dadurch die Potenz, die Fähigkeit für den andern, oder auch den entgegengesetzten Act nicht ausgeschlossen werde. Die Möglichkeit, das Können hinsichtlich beider muſs intakt bleiben' (S. 199), solche Sätze, sage ich, können nur den Sinn haben: der Wille behält das passive Vermögen, durch Gott einen andern Act zu erhalten, mit dem er dann eine andere Thätigkeit setzen wird. Denn eine andere Fähigkeit, ein anderes Können, das intact bleiben könnte, war ja vor der Praemotio nicht da.

Und der gerühmte absolute Freiherr? Was hat er denn vor seinen unadeligen Schwestern, den nothwendig wirkenden Kräften voraus? Ich weiß es nicht. Vielleicht finden andere im 13. Paragraph: ‚Die physische Vorherbewegung und die Freiheit einen ernstlichen Vorzug desselben. Nur möge man den Worten ‚Fähigkeit und Können' keine andere Bedeutung beilegen, als sie nach unserm Auctor haben und in seiner Theorie einzig haben können. Was die Selbstdeterminierung des bereits ohne eigene Mitwirkung als actu causans constituierten Willens sein soll, das ist ein Räthsel der Sphinx vgl. S. 247.

Es wären noch manche bedenkliche Sätze dieses Buches hervorzuheben. Doch der Verfasser wird mich schon für diese wenigen Einwendungen wahrscheinlich unmuthsvoll in die Reihen der Ignoranten verweisen, die in völliger Unkenntnis des eigentlichen Wesens der Freiheit durch das Leben gehen, ohne je die Vernunft zum Worte kommen zu lassen.

Einen Lehrsatz, der öfter wiederkehrt, will ich noch erwähnen: ‚die praemotio und praedeterminatio physica sind durchaus nothwendig, damit die Freiheit formell als solche gewahrt werde und bleibe' (S. 199). Diesen Satz möchte ich in aller Bescheidenheit den großen katholischen Apologeten zur Beherzigung empfehlen. Sie werden im Kampfe gegen die erbitterten Feinde der menschlichen Freiheit nichts Rechtes ausrichten, wenn sie ihnen nicht mit praedeterminatio physica zu Leibe gehen. Wie schnell aber wären die Gegner zB. mit ihrer Moralstatistik aufs trockene gesetzt, wenn man ihnen mit den Lehren unseres Auctors begegnen wollte. Gott dem Herrn gefällt es aus weisen Gründen in den einzelnen Ländern jährlich durchschnittlich zu einer gleichen Anzahl von Todtschlägen, Raubattentaten, Ehebrüchen ꝛc. zu prädeterminieren mit unwiderstehlicher Macht. Aber ‚wozu Gott die Creatur bewegt, dazu neigt sie sich in vollem Gehorsam, mit bereitwilligster Zustimmung, die eine mit natürlicher und nothwendiger, die

Digitized by Google

andere mit freier Neigung, wie es ihrem Wesen, ihrer Natur entspricht'. Die vernünftige Natur thut das ‚gerne', wozu sie determiniert wird. Gott verursacht dabei nicht die malitia, sondern nur den positiven freiwilligen Act. Aber da die malitia in innerlicher, untrennbarer Weise mit dem freiwilligen Acte verbunden ist, darum sind eben die Verbrechen da. Was soll daraus gegen die Freiheit folgen?· ‚Wer das fatum, oder die praemotio physica, die praedeterminatio leugnet, der bestreitet Gottes Vorsehung (3 ctra Gent. c. 93)'. Eine solche Lösung der Schwierigkeit würde allerdings für den ersten Augenblick die Gegner starr machen vor Verblüffung; aber dann?

Hiemit wären wir von selbst bei der Frage über das Verhältnis der praemotio physica zur Sünde des freien Willens angelangt. Doch wenn die Leser dieser Zeitschrift den Artikel des P. Limbourg: ‚Gott und die Sünde'[1]) mit den Ausführungen Feldners in § 14 und 15 vergleichen wollen, so wird es ihnen nicht schwer fallen, sich ein Urtheil zu bilden, auf welcher Seite die Wahrheit stehen dürfte. Einige Bedenken darüber, was nach all den thomistischen Distinctionen der Mensch nach der Sünde eigentlich bereuen, was er sich für die Zukunft vornehmen soll, will ich übergehen, glaube aber, ein thomistisch geschulter Sünder könnte jeden Beichtvater in Verzweiflung bringen, P. F. selbst würde mit ihm nicht fertig.

Eines kann ich jedoch nicht ganz übergehen: die Polemik, welche in diesem Buche gegen die Vertheidiger des blos simultanen Concurses geführt wird. Es ist indes schwer, hiebei nicht bitter zu werden. Wer das System der Molinisten kennt und dann die Darstellung liest, welche hier vom simultanen Concurs gegeben wird, der muss sich fragen: Hat denn der Verfasser wirklich darauf gerechnet, daß sein Buch nur solchen extremen Thomisten in die Hand kommen werde, welche mit Entrüstung die Zumuthung von sich weisen würden, Suarez oder sonst einen von den vermeintlichen Gegnern des ‚englischen Meisters' zu lesen? Sollte — was kaum zu fürchten ist — je ein katholischer Gelehrter mit den Behauptungen hervortreten, der Wille sei an und für sich ein rein passives Vermögen à la materia prima, er mache sich selbst zur activen Kraft ohne Mitwirkung Gottes, bringe allein seine Thätigkeit hervor ohne Mitwirkung Gottes, brauche aber dann die Hilfe Gottes zur Hervorbringung eines Effectes, der wieder Thätigkeit heiße, ein solcher Gelehrter wäre in diesem Buche zum voraus gründ-

[1]) 4 (1880) 34 ff.

Digitized by Google

lichst widerlegt. Gewiß ist bis jetzt keinem Vertheidiger des concursus simultaneus so etwas auch nur im Traume eingefallen. Gewöhnlich ist die Formulierung der betreffenden Thesen schon eine vollständige Apologie gegen die Anschuldigungen, die hier gegen sie erhoben werden. So heißt, um nur ein Beispiel anzuführen, bei Schiffini die 29. These seiner Theol. natur: Deus omnipotentiae suae virtute immediate cooperatur ad omnes et singulas actiones causarum secundarum, ita ut quidquid actualitatis est in cujusque creaturae actione et effectu, a Deo procedat tamquam ab immediato, licet non unico, suo principio effectivo.

Der Verfasser erinnert sich auch wirklich S. 170 auf einmal in der Schrift des Cardinal Pecci gelesen zu haben, daß ‚alle darin übereinkommen, daß es in uns keinen Act gebe, ja nicht den geringsten Theil eines Actes, von dem man nicht sagen müsse, er sei kraft jenes Concurses von Gott als der obersten Ursache gewirkt — auch Suarez vertheidige diese Ansicht —, daß die gegentheilige Ansicht falsch und gegen den Glauben sei'. Damit ist er aber schnell fertig. Wenn man das lehrt und trotzdem die praemotio physica leugnet, ‚so heißt das soviel als alle Gesetze der Logik mit Füßen treten'. Dafür folgt der Nachweis in ein paar Zeilen. Könnte sich der Verfasser entschließen, ich sage nicht die großen Werke des Suarez, sondern nur das 1. Buch seines opusculum ‚de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario' zu lesen, so würde er sich dieser Leistung wahrscheinlich selbst schämen.

Der böse Molina darf natürlich nicht ungeahndet davon kommen. Als Interpretation einer Stelle in der Concordia, die S. 160 citiert wird, lesen wir S. 167 ff. also: ‚Nun sagt uns P. Molina, so oft das Feuer dem Wasser seine Form, seine Wärme mittheile, wirke Gott ebenfalls mit. Er wirke jedoch nicht auf das Feuer, sondern auf das Wasser, er wirke die Wärme im Wasser. Da ist doch offenbar von einer Ueber- und Unterordnung der Ursachen, der Thätigkeiten keine Rede. Gott wirkt ja nicht auf die Thätigkeit des Feuers, sie ist folglich nicht von Gott verursacht. Darum sind beide nebeneinander. Wer kann aber mit Wahrheit behaupten, Gott sei Nebenursache in Bezug auf irgend etwas Geschaffenes? In diesem Beispiele ist er noch dazu eigentlich gar nicht Ursache eines geschaffenen Seienden, nämlich der Thätigkeit des Geschöpfes, sondern blos der Wirkung, der Wärme im Wasser. Ob an einer solchen Ansicht festgehalten werden darf? Wir bezweifeln es'. Es finden sich nun wirklich in der Concordia solche Sätze, wie sie hier Molina beigelegt werden, aber — als eine Lehre, die er widerlegt. Ad id vero quod

Digitized by Google

dicit concursum Dei generalem, etiam nostra sententia, non habere terminum in calefactione, sed solum in calore per calefactionem producto, dicendum est, concursum Dei generalem, nostra sententia, non esse influxum in ignem, sed cum igne ad actionem, qua producitur calor, et quae tamquam actio emanat immediate a Deo tamquam a causa universali, et ab igne tamquam a causa particulari, atque adeo ab utroque tamquam ab una integra omnino causa immediata; quare, cum influxus generalis Dei, et particularis ignis, nostra sententia non sint duae actiones, sed una omnino simplex calefactio, quae ut a Deo est influxus Dei universalis et ut ab igne est influxus ignis particularis, necesse non est, ut is concursus generalis, quem nos asseruimus, terminum habeat in calefactione, eo quod actio non habet terminum in seipsa, sed in re per eam producta (Conc. q. 14 art. 13 disp. 27 ed. Paris). Da hat also irgend ein alter Thomist, dem er zuviel geglaubt hat, dem P. F. einen Streich gespielt. Zum Troste sei ihm gesagt, daß Molina ein paar Seiten später sogar lehrt: wenn jemand annehmen wolle, die Kraftäußerung, der influxus des Feuers sei etwas re Verschiedenes von der actio, der calefactio, so müsse man auch dazu den göttlichen Concurs fordern. Esto autem id gratis admitteremus (den genannten sachlichen Unterschied) argumentum sane nullam vim haberet adversus nos: tunc enim conatus atque influxus ille praevius esset actio ignis in aquam distincta a calefactione quae sequitur, ea autem actio aliquando esse posset sine calefactione. Cum autem ad unamquamque actionem et effectum peculiaris requiratur concursus universalis Dei, utique tunc, sicut calefactio, quae post talem influxum et conatum sequeretur, indigeret peculiari concursu Dei ut esset: ita praevius ille influxus et conatus ignis in aquam egeret alio concursu generali Dei ut ab igne in aquam imprimeretur. Aber, mag da Feldner sagen, wie geht denn das zusammen mit dem Concursus simultaneus, den ich beschrieben habe? Das geht eben gar nicht damit zusammen.

Am schlechtesten kommen im ganzen Buche P. Cornoldi und die übrigen Auctoren weg, welche mit Cardinal Cajetan annehmen, der hl. Thomas habe gelehrt, Gott bewege den Willen zu dem Gute, zur Glückseligkeit im allgemeinen subjectiv auf nothwendige Weise, eine eigene praemotio zu den freien Acten habe er nicht gekannt. Feldner läßt den großen Commentator selbst so ziemlich bei Seite, nur gelegentlich wird er erwähnt. Um so mehr müssen dessen Anhänger seinen Zorn fühlen. Ich gebe jedoch gerne zu, daß die diesbezüglichen Ausführungen besonders von Nr. 44 an, ihrer positiven Seite nach zu den gediegensten Parthien des ganzen Werkes zählen. Leider kann der Verfasser

Digitized by Google

auch hier der Sucht nicht widerstehen, den Vertretern der gegentheiligen Ansicht alle denkbaren Absurditäten aufzuladen und sie wo möglich der Lächerlichkeit preiszugeben. Für das letztere bietet ihm die beste Gelegenheit das Schiff des P. Cornoldi, mit dem sich infolge der von den Thomisten dagegen erregten Stürme selbst das Fahrzeug, worauf Odysseus von der Insel der Göttin Kalypso absegelte, bald nicht mehr an Berühmtheit wird messen können. Es sind nun die Witze besonders auf S. 160 ff. gewiss recht geistreich; die wiederholt dringend vorgebrachte Frage: was bewegt denn den Steuermann das Ruder in die Hand zu nehmen? erheischt sicher eine Antwort. Hätte aber der Verfasser auch nur Cornoldis Broschüre della Libertà Umana mit Aufmerksamkeit durchgegangen, so hätte er eben so sicher und gewiss Witz und Frage für sich behalten und nicht geschrieben: ‚Ein Bedenken gegen diese Lehre haben wir schon früher geäußert, es ist dieses: auf welche Weise der Steuermann bewegt, zur Thätigkeit angeregt werde. Man vergisst immer uns dieses zu sagen, zu erklären. Durch den Wind kann der Steuermann unmöglich bewegt werden. Der Wind bringt im Steuermann keine Thätigkeit hervor, man lässt ihn einfach ohne weiteres thätig sein und das Schiff dirigieren. Immer wird nur von der Wirkung, von der Bewegung des Schiffes gesprochen. Auf diese Art löst man Schwierigkeiten nicht, sondern vermehrt sie nur' (S. 189). Damit wolle man vergleichen, was Cornoldi in der angeführten Broschüre, nachdem er den Vergleich des menschlichen Willens mit einem Schiffe ausgeführt hat, S. 20 schreibt: Ma questa similitudine è imperfetta, perchè il girare del timone è un atto positivo del nocchiero che non deriva dal vento: dove la stessa elezione di un bene, anzichè di un altro, non è che amore verso di quello, e niente di positivo vi ha in essa che non venga dalla spinta che la volontà ha naturalmente verso il bene in universale etc. Was Cornoldi unter einer Bewegung im Allgemeinen versteht, darüber gibt neuestens ein Artikel in der Civiltà cattolica (1890, 673 ff.) klaren Aufschluss.

Fast zu stark ist, was S. 161 gegen Kleutgen geleistet wird. ‚Woher sollte denn auch die Creatur ihre Thätigkeit haben? Aus sich selber? Kann sie sich selber etwas geben, was sie früher nicht hatte? (Ich meine wohl; denn was sie schon actu hat, kann sie sich absolut nicht mehr geben.) Es ist auch nicht richtig, wenn P. Kleutgen ausweichend antwortet, es sei wenigstens die Entfernung eines Hindernisses erforderlich, daß ein Ding, welches früher unthätig, jetzt eine Thätigkeit entwickle. Dies Hindernis kann allerdings die Thätigkeit, welche schon vorhanden ist, aufhalten, allein das ist ein unnatürlicher Zustand, den wir Gewalt oder Zwang nennen. Sollen wir nun annehmen, Gott habe die Creaturen in diesem unnatürlichen Zu-

Digitized by Google

stande geschaffen und seine Thätigkeit bestehe nur darin, die Hindernisse aus dem Wege zu räumen ꝛc.?' Was veranlaßte doch Feldner so zu schreiben? Wo hat denn Kleutgen den Thomisten auf die angeführten Fragen jene ausweichende Antwort gegeben? Die Untersuchung dieser Frage mag zur Beleuchtung der ganzen Polemik dieses Buches dienen. Kleutgen sucht in seiner Philosophie der Vorzeit (9. Abth. Nr. 913 f.) den aristotelischen Gottesbeweis ex motu als stringent darzustellen. Natürlich wird es ihm kein einsichtsvoller Thomist verübeln, daß er dabei die praemotio physica nicht zur Voraussetzung genommen hat. Einen Gottesbeweis, der sich nur unter einer solchen Voraussetzung halten läßt, muß Jedermann für praktisch völlig wertlos erachten. Kleutgen beschränkt also das Princip: ‚Was verändert wird, wird durch ein anderes verändert' in einer Weise, daß es auch Scotus und Suarez, die den angeführten Beweis verwerfen, nach seinem Urtheile nicht mehr leugnen können. Der Satz erhält den Sinn: Die Dinge, welche verändert werden, können sich nicht durch sich allein verändern. ‚So verstanden aber hat der Satz volle Wahrheit. Wohl mag ein Wesen nicht blos Empfänglichkeit für die Bestimmung, die es in der Veränderung erhält, sondern auch das Vermögen besitzen, diese sich selbst zu geben, es kann dennoch dies Vermögen niemals sich selbst genügen. Denn wenn es die Bestimmung, sei es ein Zustand oder eine Eigenschaft, die es hervorbringen konnte, bis dahin nicht hervorbrachte, so muß es jetzt, da es ihn hervorbringt, eben hiezu bestimmt worden, und also bereits eine Aenderung, und sei es auch nur die Hebung eines Hinderniſſes, eingetreten sein'. Dies wird dann an den einzelnen Fähigkeiten nachgewiesen. Das soll also die ausweichende Antwort sein auf die obigen Fragen? Damit soll Kleutgen uns zumuthen anzunehmen, die Thätigkeit Gottes bestehe nur darin, Hindernisse aus dem Wege zu räumen? Obige Sätze hätten Kleutgen nicht gehindert, selbst der extremste Praemotor von allen zu sein.

S. 261 führt der Verfasser die Gegner des Thomismus auf den Gipfel aller Absurdität. Sie fordern nach ihm volle Unabhängigkeit des Willens von Gott, ja volle Herrschaft des Willens über Gott[1]).

[1]) Sie werden freilich damit entschuldigt, daß sie das vielleicht nicht bemerken. Aber welche horrende Insinuation liegt selbst in dieser Entschuldigung, die noch dazu später fast wieder zurückgenommen wird. S. 270 lesen wir: ‚Sehen wir genauer nach, auf was die Doctrin der Gegner abzielt, so ist es im Grunde nichts Geringeres, als die völlige Unabhängigkeit des Willens. Der Wille determiniert sich selber. Er braucht dazu Gott nicht. Er ist alleinige Ursache seiner Selbstdeterminierung'. — His vero addi potest, simpliciter asserendum esse Deum determinare

Digitized by Google

Da hätte es nur noch eines Schrittes bedurft und mit Evidenz wäre der Nachweis geliefert gewesen, daß alle seine Gegner verkappte Atheisten seien.

Von S. 262 an wendet sich der Verfasser gegen einen Auctor, dessen Name uns verschwiegen wird. Derselbe hat eine Reihe von Texten aus dem hl. Thomas zusammengestellt, in denen der englische Lehrer sich gegen die Praemotio physica aussprechen soll. Es wird gleich anfangs versichert, daß man nicht wisse, ob der Auctor diese Stellen alle selber aus den Werken des hl. Thomas gesammelt habe. Bevor aber noch die Hälfte der Stellen durchgenommen ist, soll es schon klar sein, ‚daß er den hl. Thomas selber wahrscheinlich nicht gelesen hat'. Wer ist also dieser Auctor, von dem wir annehmen müssen, daß er wahrscheinlich die Unverschämtheit gehabt hat, in einer so schwierigen Frage eine Entscheidung treffen zu wollen, ohne die Schriften des Heiligen, um den es sich handelt, auch nur gelesen zu haben? Es ist kein anderer als P. Liberatore, ‚de thomistica doctrina tam optime nostra hac aetate meritus', wie Cardinal Zigliara O. Praed. ihn nennt.

Worauf gründet sich aber der angeführte schwere Vorwurf? Auf eine ungenaue Citation von zwei Stellen. Warum die erste dieser Stellen ungenau citiert sein soll, ist mir nicht erfindlich. Daß bei der zweiten die Angabe der quaestiuncula übersehen ist, wird doch im Ernst niemand als einen Beweis dafür betrachten, daß ein Mann den hl. Thomas wahrscheinlich nicht gelesen habe, in dessen Schriften geradezu zahllose Citate aus den verschiedensten Werken des Heiligen sich finden.

Bei der sauren Arbeit, die fraglichen Stellen im thomistischen Sinne zu erklären, muss eine riesige Verwunderung über die Borniertheit Liberatores nachhelfen.

Zu einer Erörterung darüber, für welche seiner Ansichten der Verfasser sich mit Recht auf den hl. Thomas berufe, für welche nicht, kann hier natürlich kein Platz sein. Wenn die Anhänger des bannezianischen Systems klug sind, werden sie wahrscheinlich entschieden in Abrede stellen, daß sich die einschlägigen Lehren des Heiligen mit den in dieser Studie vorgetragenen Theorien decken. — Der Hauptbeweis für die letzteren wird aus dem sachlichen Unterschied zwischen der physischen Wesenheit und dem Dasein geführt. Es wurde nun in neuerer Zeit schon wiederholt mit Nachdruck auf den innigen Zusammenhang dieser reellen

voluntatem, non sine illa, sed cum illa (Suarez, opusc. theol. I l. 1 c. 17, 8).

Digitized by Google

Unterscheidung mit der Praemotio physica hingewiesen. So kann man sich nur freuen, daß einmal der Versuch gemacht wurde, diesen Zusammenhang auch klar zu legen. Es wäre jedoch leicht zu zeigen, daß dieser Versuch vollständig mißglückt ist.

Innsbruck. Joseph Kern S. J.

Catechisme du Patron elaboré avec le concours d'un grand nombre de theologiens. Edité par Léon Harmel. Paris, aux Bureaux du journal à corporation 262 Boulevard Saint Germain, 1889. XXV, 209 p. 8.

Eines der Mittel, welche zur Linderung der socialen Uebel besonders in Belgien und Frankreich empfohlen wurden, ist das wohlthätige Patronat, ein Schutz- und Familienverhältnis zwischen dem Arbeitgeber, Patron genannt, und den Arbeitern sowohl der Großindustrie als auch des Kleingewerbes. Vorliegende Schrift nun legt in der Form von Fragen und Antworten mit großer Klarheit und Genauigkeit den Charakter, die Pflichten und Rechte eines solchen Patronates dar, an das sich Arbeitergenossenschaften und Corporationen anschließen sollen. Der Name des Herausgebers ist geeignet, das Interesse an dem Buche zu steigern; denn was darin gelehrt wird, hat Léon Harmel längst durch sein eigenes Beispiel in den herrlichen Anstalten von Val des Bois verwirklicht. Eine Anzahl gelehrter Theologen suchte mit vereinten Kräften die schwierige Aufgabe zu bewältigen, welche bei Abfassung der Schrift sich darbot. Es handelte sich nicht nur darum, die Grenzen von Pflicht und Recht auf beiden Seiten möglichst genau festzusetzen, sondern auch die verschiedenen Arten der einzelnen Pflichten und Rechte darzulegen und zu begründen. Darin liegt der besondere Wert dieser Arbeit, daß es, wie uns scheint, fast überall gelungen ist, das Richtige zu treffen. Nur in einer Frage über die Höhe des gerechten Lohnes sei es gestattet, einer andern Ansicht Ausdruck zu verleihen. S. 76 wird die 75. Frage: Welches ist die Pflicht des Patrons inbezug auf die Höhe des Lohnes? in folgender Weise beantwortet:

‚Der Patron muss dem Arbeiter einen gerechten Lohn geben, das heißt einen solchen, welcher mit seiner Arbeit im Verhältnisse steht und unter gewöhnlichen Umständen so viel als möglich genügt um seine Bedürfnisse und jene seiner Familie zu befriedigen'. Dies ist vollkommen richtig. Hierauf wird aber beigefügt: ‚Das Verhältnis (Proportion) zwischen Lohn und Arbeit ist eine Regel der strengen Gerechtigkeit; daß derselbe aber hinreiche für den

Digitized by Google

Unterhalt des Arbeiters und seiner Familie, ist eine Forderung des socialen Interesses und der christlichen Liebe[1]).

Nicht blos das sociale Interesse, nicht blos die Pflicht der Nächstenliebe, sondern die strenge ausgleichende Gerechtigkeit (justitia commutativa) fordert, daß der Arbeiter im Lohnvertrage nicht Lasten auf sich zu nehmen genöthigt sei, welche ihm in keiner Weise vergütet werden, da es sich hier um einen onerosen Contract handelt. Wird nun ein Arbeiter bleibend verdingt und schließt seine Stellung jeden Nebenerwerb aus, so nimmt er bei einem für den Unterhalt ungenügenden Lohn, ‚Hungerlohn' genannt, in der That nothgedrungen Lasten auf sich, für die er keinen Entgelt erlangt: die Last in der Gegenwart zu darben und seine Kräfte aufzureiben, die Last nichts für die Zukunft ersparen zu können und zur Zeit der Krankheit und des Alters dem Elend anheim zu fallen, die Last, ohne höhern Beruf auf die Ehe zu verzichten und sich Gefahren für die Sittlichkeit auszusetzen. Diesen Lasten wird vorgebaut durch einen Lohn, welcher etwas größer ist, als der Lebensunterhalt erheischt. Wird ein sehr geringer Lohn durch wohlthätige Einrichtungen ergänzt, so sind diese nicht blos ein Werk der Liebe, sondern, wenigstens zum Theile, eine Ergänzung, welche die strenge Gerechtigkeit verlangt.

Man wende nicht ein, der Wert der Arbeit richte sich gleich jenem der Waaren nach Angebot und Nachfrage, darum könne auch der Lohn, der nur ein Entgelt für diesen Wert sei, wie dieser unter die Bedürfnisse des Lebens herabsinken, ohne ungerecht zu werden. Die Antwort muss lauten: Der ökonomische Wert der menschlichen Dienstleistungen durch die Arbeit darf nicht in gleicher Weise geschätzt werden wie der Wert der äußeren Sachgüter. Aber selbst die Aehnlichkeit, welche zwischen beiden herrscht, ist der Einwendung nicht günstig. Denn die Kosten d. h. die Opfer, welche die Herstellung einer Waare erheischt, sind (neben dem Gebrauchswerte) ebenfalls ein Factor ihres Tauschwertes; in ähnlicher Weise müssen daher auch die Kosten des Arbeiters, d. h. alle seine Opfer, welche er bringt, und jene, welche er ohne Entgelt bringen müsste, wenn sein Lohn ein geringerer wäre, bei der Wertschätzung seiner Dienstleistung durch die Arbeit berücksichtigt werden.

---

[1]) La proportion entre le salaire et le travail est une règle de stricte justice; la suffisance du salaire pour l'entretien de l'ouvrier et de sa famille est exigé au nom de l'interest social et de la charité chrétienne.

Digitized by Google

Diese Bemerkungen sollen das oben gespendete Lob nicht abschwächen, sondern nur die Verbesserung einer kleinen, aber wichtigen Stelle für eine zweite Auflage empfehlen. Die Trefflichkeit des Buches im übrigen verbürgt auch die Anerkennung, welche mehrere Bischöfe demselben zu Theil werden ließen. Die Uebersetzung in andere Sprachen wäre daher wünschenswert.

Preßburg. Julius Costa Rossetti S. J.

Rankes Weltgeschichte. Eine kritische Studie von Dr. Emil Michael S. J. Privatdocent für Kirchengeschichte an der Universität Innsbruck. Paderborn (Münster und Osnabrück), Ferd. Schöningh, 1889. 51 S. 8.

Unter vorstehendem Titel erschien eine kritische Studie über Rankes Weltgeschichte von großem Werte. Wer kennt nicht die hohe Meinung und Achtung, deren sich Leopold von Ranke in der literarischen Welt erfreut? Vorliegende Studie faßt die Lobeserhebungen in den Ausdruck zusammen: Leopold von Ranke genießt in weiten Kreisen den Ruf einer literarischen Majestät. Er wird der größte Historiker der deutschen Nation genannt; gerühmt wird seine Gründlichkeit in der Forschung, sein durchdringender Scharfblick, sein von keinem übertroffenes Genie, seine Arbeitskraft, seine Meisterschaft in der Geschichtsdarstellung, seine Objectivität. Nach französischen Stimmen hätte kein Historiker irgend eines Landes in demselben Grade wie Ranke die Ausdehnung und Tiefe des Wissens.

Es läßt sich ermessen, welchen Einfluß ein Schriftsteller von solchem Rufe auf Leser und Schulen, insbesondere auf die leicht erregbare und von dem Glanze der hochgepriesenen Autorität eines Ranke hingerissene studierende Jugend ausüben muß; aber ebenso leicht läßt sich ermessen, von welch schädlichen ja zerstörenden Folgen ein solcher Einfluß sein wird, wenn der so gefeierte Schriftsteller Ansichten und Grundsätzen huldigt, welche mit der Lehre und den Grundsätzen des Christenthums, zumal des Katholicismus in Widerspruch stehen. Der Verfasser der kritischen Studie machte es daher zu seiner Aufgabe, Rankes Weltgeschichte in dieser Richtung zu prüfen, und die Resultate seiner Prüfung in der Eingangs citierten Arbeit niederzulegen.

Da in einer Weltgeschichte, welche sich selbstverständlich mit der Geschichte der cultivierten Völker zu befassen hat, die Religion, in unserem Falle das Christenthum als Hauptfactor nicht umgangen werden kann, so stellte sich Dr. Michael die Fragen:

Digitized by Google

welche Stellung nahm Ranke ein zu Christus und Christenthum, zur Kirche und zum Katholicismus, zum Papstthum und Primat, zur heiligen Schrift und zu den Wundern.

Ranke sagt von sich selbst, ‚er glaube doch ein guter evangelischer Christ zu sein'. Wer sollte nach dieser Versicherung nicht erwarten, daß Ranke an das Haupt- und Grunddogma des Christenthums, an die Gottheit Christi, glaube? allein er fügt seiner Versicherung sogleich die Worte bei: er müsse sich gegen die Vermuthung verwahren, als könnte er hier von dem religiösen Geheimnis zu reden unternehmen, das doch unbegreiflich wie es ist, von der geschichtlichen Auffassung nicht erreicht werden kann, darum mag er nichts davon sagen. Dazu bemerkt Dr. Michael: Hat Ranke an das religiöse Geheimnis geglaubt, wie kurz und klar wäre es gewesen, wenn er gesagt hätte, Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch. Und wenn er es geglaubt hat, er der gute evangelische Christ, was anderes gab ihm die eine nothwendige Vorbedingung für diesen Glauben, wenn nicht gerade die Geschichte? (Kritische Studie S. 13). Aber schon bei der Antwort auf die erste der oben gestellten Fragen trifft ein, was M. an einer späteren Stelle bemerkt, daß dem berühmten Historiker die Gabe dunkler, verschlungener Rede in hohem Grade eigen ist, so oft es ihm an der Kühnheit einer offenen Ueberzeugung fehlt (S. 17). — Der Ursprung des Christenthums ist dem Herrn von Ranke eine plötzliche göttliche Erscheinung, wie überhaupt die großen Productionen des Genies (wie etwa Platons Philosophie) den Charakter des unmittelbar Erleuchteten an sich tragen. Da erschien, sagt Ranke, Christus und hat auf der Religion der Juden fußend, welche zwar die Idee von der Einheit Gottes hatten, aber Gott mehr als einen National-Gott betrachteten, den allgemeinen Gott gepredigt, und von allen Völkerinteressen und Nationalgöttern abstrahiert. Das Christenthum ist also in seinem Ursprung nach Ranke eine Production des menschlichen Genies (S. 15 f.).

Den Ursprung der Kirche (man darf nicht übersehen, daß Ranke zwischen Kirche und katholischer Kirche unterscheidet) erklärt er in folgender Weise: Die christliche Religion ist aus dem Widerstreite mit den religiösen Meinungen der Völker entsprungen. Der Gegensatz mit denselben hatte sich dann zur Kirche entwickelt. Auf dem von den Aposteln gelegten Grunde hatten sie sich auf eine nicht mehr nachweisbare Weise ausgebildet und ausgebreitet; denn mit der Apostelgeschichte bricht jede glaubwürdige Kunde ab. Der Verfasser der kritischen Studie macht zu dieser Behauptung Rankes

Digitized by Google

die treffende Bemerkung, es sei gut lutherisch, daß das Reich Gottes unsichtbar genannt werde. Ranke sah es trotz der zwei Jahrhundert langen Verfolgung nicht mehr. Erst mit Tertullian, ‚diesem großen Lehrer der nordafrikanischen Kirche' kam die unsichtbar gewordene Kirche ‚als lateinische Kirche wieder zum Vorschein, die sich bald hernach um Rom her zu gruppieren anfing'. Diese Gruppierung der, nach Ranke, lateinisch-römischen Kirche scheint diesem um die Mitte des dritten Jahrhunderts eine Thatsache zu sein; denn der heil. Fabian († 250) heißt bei Ranke bereits Papst (Krit. Stud. S. 25).

Den Primat Petri leugnet Ranke, darum bleibt unerklärt, warum die lateinische Kirche sich um Rom her gruppierte. Wollte man einen Anfang der allgemeinen Autorität, die der römische Stuhl nachher erworben hat, angeben, so würde man sie in den arianischen Wirren suchen müssen. Denn alles lag daran, daß das Ansehen des römischen Bischofes sich in streitigen Fragen auch über den Orient erstrecke. Die Anhänger des nicänischen Concils (325) hießen Katholiken; die sich bildende katholische Kirche gehört aber erst dem Ende des vierten Jahrhunderts an (Krit. Stud. S. 25 f.).

Ueber das Papstthum finden wir bei Ranke Geständnisse, welche es, wie der Verfasser (Krit. Stud. S. 28) richtig bemerkt, verschuldet haben mögen, daß ‚gutmüthige Katholiken in dem Berliner Hofhistoriker auch einen billig denkenden und gerechten Beurtheiler ihrer Kirche zu erkennen glaubten'. ‚Ich halte, so lautet Rankes Geständnis, das Papstthum für eines der großartigsten und bewunderungswürdigsten Institute, welche jemals hervorgetreten sind'. Allein dieses Lob verliert für den Katholiken allen Wert, wenn man die Worte liest, mit denen Ranke dasselbe einleitet und begleitet. ‚Ich bin weit entfernt, das Papstthum für ein im besonderen Sinne göttliches Institut zu halten; auch irrt man, wenn man dasselbe nur als ein Institut des Glaubens und der Religion betrachtet, es war zugleich das Großfürstenthum der abendländischen Welt; es waren alte Männer, diese Päpste, durchdrungen von der göttlichen Idee des Institutes und dabei voller Weltklugheit'; das heißt wohl, durchdrungen von der Idee des Institutes, welches sie (die Päpste) für ein göttliches hielten. Ihm, dem Herrn von Ranke, ist die Idee, daß das Papstthum ein göttliches Institut sei, eine hierarchische Ansicht, zu der sich der Historiker nicht bekennen darf (Krit. Studie S. 28 f.).

Erwägen wir noch, welche Stellung Ranke zu der Katholicität unserer Kirche, zur heiligen Schrift und zu den

Digitized by Google

Wundern einnimmt. Wir finden den ersten Punkt kurz mit den Worten bezeichnet: Der Begriff der Katholicität, welche die griechische und römische Welt umfaßte, war durch eine Uebereinkunft des Kaiserthums in Konstantinopel und des römischen Stuhles durchgeführt worden (Krit. Stud. 26). Seine Stellung zur heiligen Schrift bezeichnet Ranke dadurch, daß ihm die Bibel des alten Testamentes vielfach nur als eine Sammlung von Sagen erscheint. Schon bezüglich der Person Abrahams sei das Wesentlichste der Sage die großartige Stellung des Erzvaters inmitten der Kanaaniter. Die Opferung Isaaks scheint dem Herrn von Ranke ein Versuch Abrahams gewesen zu sein, sich dem System der auf allen Seiten ihn umgebenden Anbeter des Baal anzuschließen, und nach deren Gebrauch seinen Sohn zu opfern. Die Geschichte des von seinen Brüdern verkauften Joseph ist ihm eine Sage; ebenso die Ernährung des flüchtigen Propheten Elias durch einen Raben; auch Nebukadnezars Geschichte verfiel der Sage (Krit. Stud. 18 f.). — Das neue Testament, die Evangelien im besondern, nennt Ranke, ‚zwar kindlich und populär, tiefsinnig und erhaben', aber eine höhere Autorität besitzen sie für ihn kaum (Krit. Stud. 19). Die Stellung, welche er zu den in der heiligen Schrift des neuen Bundes erzählten Wundern des Herrn einnimmt, bezeichnet er dadurch, daß er von ihnen gar nichts sagt, und seinen Unglauben mit dem Satze zu beschönigen sucht: ‚Niemand wird erwarten, daß ich die Lebens- und Leidensgeschichte Jesu, wie sie in den heiligen Schriften . . überliefert wird, in die Weltgeschichte einflechte' (Krit. Stud. 21). Also Jesus und sein eben durch Wunder als göttlich erwiesenes Leben und Wirken, und seine die ganze Menschheit umgestaltende, veredelnde Lehre scheint in Rankes Augen kein welthistorisches Moment!

Mit Recht bemerkt der Verfasser der kritischen Studie S. 24, daß trotz aller religiösen Bedenklichkeiten, die Ranke hie und da zur Schau zu tragen beliebt, er doch zu den principiell destructivsten Geschichtschreibern unserer Tage gehört. Sein Unglaube ist um so gefährlicher, da sich derselbe unter einer trügerischer Form verbirgt, und dadurch für viele unkenntlich wird.

Innsbruck. Mfg. Albert Jäger.

Die **Vita Gregorii IX.** quellenkritisch untersucht von Jakob Marx Dr. theol. et phil. Berlin, Speyer und Peters, 1889. 59 S. 8.

Bekanntlich wurde die Vita[1]) bis in die neueste Zeit hinein sehr verschieden beurtheilt. Während nämlich Baronius und

[1]) Bei Muratori, Rerum Italic. Script. III p. I 575—587.

Digitized by Google

Felten[1]) dieser Quelle unbedingtes Vertrauen schenkten, wurde dieselbe von Gregorovius[2]) und Winkelmann[3]) ziemlich geringschätzig, um nicht mehr zu sagen, behandelt. Es war daher ein glücklicher Gedanke, den Wert dieser Vita, die immerhin eine Hauptquelle für einen so hochbedeutsamen Abschnitt der Welt- und Kirchengeschichte, wie der Kampf des mächtigen Staufers mit Gregor IX es ist, bildet, einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. Die Aufgabe ist in der vorliegenden Schrift mit großem Geschick behandelt, und wohl endgiltig gelöst.

Ein allseitig gesicherter Text konnte der Arbeit noch nicht zu Grunde gelegt werden. Der Kritiker musste sich daher damit behelfen, erstlich die beiden vorhandenen Drucke[4]) zu vergleichen und da, wo sie mit einander übereinstimmten, sich auf sie zu verlassen; wo sie von einander abweichen, handschriftliches Material zu Rathe zu ziehen. Die Berliner Hs.[5]) stand ihm jedenfalls immer zu Gebote, und bisweilen, wie S. 21[4-6], beruft er sich auf die beiden Hss. des Vaticanischen Archivs[6]). Auf diese Weise ward ein für den Zweck der Untersuchung hinreichend sicherer Text gewonnen.

Als Abfassungszeit der Vita ergeben sich die Jahre 1239 und 1240. Der erste, längere Theil, bis zur Belagerung Benevents reichend, müsse gegen Ende des Jahres 1239, der zweite aber, die nun folgenden Ereignisse umfassend, etwa sechs Monate später, Juli oder August 1240, geschrieben sein. Schon hier bot sich häufig genug Gelegenheit, den kritischen Scharfsinn auf das glänzendste zu erproben. Eine der interessantesten Partien ist aber unstreitig jener Abschnitt, welcher die Ermittelung des Verfassers bezweckt. Leicht war die Arbeit keineswegs, da der Autor hinter seiner Darstellung ganz zurücktritt und die äußeren Zeugnisse über denselben gänzlich fehlen. Man musste sich daher bis jetzt damit begnügen, die Schrift ‚einem römischen Geistlichen' zuzueignen. Dr. Marx verstand es aber, durch genaue Abwägung aller einzelnen Umstände, welche der Schrift sowohl in formeller als sachlicher Beziehung ihr charakteristisches Gepräge aufdrücken, unsere Kenntnis auch in dieser Hinsicht um ein gutes Stück weiter zu fördern. Da nämlich die Vita sich als eine officielle Lebensbeschreibung des Papstes einführt und offenbar eine Fortsetzung des officiellen Liber pontificalis sein will, und da ferner

[1]) Papst Gregor IX, Freiburg i. B., 1886. [2]) Gesch. d. Stadt Rom 5, 185[2]. [3]) Gesch. d. Kaisers Friedrich II und seiner Reiche, Berlin 1863, S. 333[4]. [4]) Muratori aaO. und Baronius zu den Jahren 1227—1240. [5]) Hamilton-Sammlung n. 33 fol. [6]) Armar. 15 n. 1 und 35 n. 70.

Digitized by Google

Quellen benutzt werden, die nur der Papst dem Biographen zur Verfügung stellen konnte, legte sich jedenfalls der Gedanke nahe, diesen in der Nähe des Papstes zu suchen. Die hohe Begeisterung, mit der er die feierlichen Umzüge des Papstkönigs schildert, die genaue Kenntnis des kanonischen Rechtes und des ganzen Processverfahrens, die sich in der ganzen Darstellung kundgibt, und endlich die gewandte Handhabung des Cursus, der den Papstbriefen jener Zeit eigen ist, charakterisieren den Verfasser als einen Beamten des Papstes, der jedenfalls die Schulung der Notare durchgemacht hat. Derartige Beamte gab es aber an der Curie viele (S. 14).

Die nun folgende Untersuchung beruht nicht zum geringsten Theil auf feiner psychologischer Beobachtung. Was ist es, was der Verfasser der Vita mit sichtlicher Vorliebe immer in den Vordergrund stellt? bei welcher Gelegenheit vergisst er gleichsam seinen eigentlichen Zweck, eine Vertheidigungsschrift Gregors verfassen zu wollen? auf welchem Gebiete verräth er eine weit über das gewöhnliche hinausgehende Sachkenntnis? Immer, wenn die Angelegenheiten der päpstlichen Kammer zur Sprache kommen, ist es einem, als ob uns der Verfasser zuriefe: Mea res agitur. Wer den trefflichen Ausführungen S. 15 ff. mit Aufmerksamkeit folgt und mit ruhiger Besonnenheit die vorgebrachten Gründe abwägt, wird, selbst wenn er im einzelnen manchmal gern Widerspruch erhoben hätte, sich schließlich mit dem Ergebnis der Untersuchungen einverstanden erklären müssen: der Verfasser ist ein Beamter der päpstlichen Kammer und zwar höchst wahrscheinlich der zeitweilige Vorsteher derselben Johannes von Ferentino (S. 24).

Abschnitt IV behandelt die Quellen der Schrift; denn dieselbe ist selbstverständlich nicht in jeglicher Hinsicht Originalquelle im strengsten Sinne des Wortes[1]); der Verfasser aber ist immerhin in der glücklichen Lage, reiche und zuverlässige Nachrichten zu erhalten. Wie hat er dieselben benutzt? Von dieser Frage hängt der Wert oder Unwert der Vita als Geschichtsquelle ab.

Der Kritiker betrachtet die Schrift zuerst als literarisches Erzeugnis und dann als historische Quelle. In ersterer Beziehung kann er dem Biographen Begabung zur Geschichtschreibung nicht absprechen. Dieselbe tritt nicht so sehr in der mehr als mittelmäßigen Sprachgewandtheit, als in der geschickten und zweckentsprechenden Gruppierung der Nachrichten und der klaren Dar-

[1]) Vgl. E. Bernheim, Lehrb. der histor. Methode, Leipzig 1889, S. 274.

Digitized by Google

legung des innern Zusammenhanges der Thatsachen zutage. Bei dieser Gelegenheit macht Marx auf jene eigenthümlich rhythmische Gliederung der Sätze aufmerksam, welche unter dem Namen Cursus oder stilus Gregorianus bekannt ist, eine Eigenthümlichkeit, welche bisher in den Vitae nicht beachtet wurde (S. 30 ff.).

Viel wichtiger ist aber die Frage nach dem Wert der Schrift als Geschichtsquelle. Daß wir hier eine Biographie vor uns haben, die bis zu einem gewissen Grade Tendenzschrift ist, kann wohl niemanden zweifelhaft sein; damit ist aber noch keineswegs ihre allseitige Unbrauchbarkeit erwiesen. Man muss nämlich unterscheiden zwischen dem Bericht der Thatsache und der Beurtheilung derselben. Für den Historiker kommt es jedenfalls in erster Linie auf den Inhalt des Berichtes an, und die Beurtheilung darf nur insofern in Betracht kommen, als sie selbst eine historische Thatsache ist, d. h. insofern sie die Gedanken, Anschauungen, Bestrebungen eines einzelnen Mannes oder weiterer Gesellschaftskreise oder einer ganzen Zeit wiederspiegelt. Hat nun vielleicht die Beurtheilung unter dem Einfluss der Zuneigung oder Abneigung, hat die Tendenz den Autor soweit hingerissen, daß man ihm eine bewusste Unwahrheit, eine Lüge vorwerfen müsste? Marx antwortet mit einem entschiedenen Nein und begründet (S. 36 ff.) seine Behauptung damit, daß er die Berichte Richards von Germano, Matthäus' von Paris und des Chronicon Urspergense, die alle kaiserlich gesinnt sind, sowie die Briefe Gregors und Friedrichs zur Controlierung herbeizieht. Auf diese Weise kommt er zu dem Schlusse: der Biograph habe sich wohl in der Beurtheilung, Auswahl, Gruppierung der Thatsachen von der Tendenz leiten lassen, nirgends aber wissentlich Unwahres berichtet. Was er erzählt, ist wahr, nur färbt er es in seinen Farben.

Die Zuverlässigkeit des historischen Zeugen beruht nicht nur auf seiner Wahrheitsliebe, sondern ebenso wesentlich auf seiner Kenntnis des Thatbestandes, einer Kenntnis, die durch Irrthum, Flüchtigkeit, mangelhafte Informierung nicht getrübt sein darf. Die Thatsachen, die der camerarius domini papae berichtet, lassen sich in drei Gruppen zusammenfassen: erstens solche, die zum Ressort der päpstlichen Kammer gehören, wie Bauten, Erwerbungen, Ausgaben usw. und in dieser Beziehung stimmen alle Angaben, soweit wir sie controlieren können, aufs genaueste mit der Wahrheit. Fast in gleichem Maße trifft dies auch bei der zweiten Gruppe von Nachrichten zu, bei denjenigen nämlich, welche das Verhältnis Gregors zur Stadt Rom und zum Kirchenstaat besprechen; dagegen darf die dritte Gruppe, welche die Bezieh-

Digitized by Google

ungen des Papstes zum Kaiser und die Thaten des letztern zum Gegenstand haben, nicht die gleiche Glaubwürdigkeit beanspruchen. Hiernach ist das Endurtheil (S. 47 f.) hinreichend begründet. Der Schlussatz lautet: ‚Unter Beachtung dieser Eigenthümlichkeiten wird die Schrift dem Geschichtsforscher als wertvolle Quelle gelten können'. — Es folgt noch ein Anhang über die päpstliche Kammer zur Zeit Gregors IX.

Wir haben der verhältnismäßig kurzen Schrift hier eine so eingehende Besprechung gewidmet, weil wir der Ansicht sind, daß die äußerst fleißig geschriebene Studie über die Vita Gregorii IX in doppelter Beziehung Beachtung und Anerkennung verdiene. Sachlich verdanken wir derselben eine wesentliche Erweiterung unserer Kenntnisse, wie im obigen wenigstens angedeutet wurde. Nicht geringer dürfte das Verdienst in formeller Beziehung anzuschlagen sein. Der Kritiker betritt zwar keine ungewohnten Bahnen, versucht sich nirgends in neuen kritischen Methoden, bringt keine gewagten Combinationen; im Gegentheil, was schon beim ersten Durchlesen der Arbeit auffällt, ist die fast peinliche Gewissenhaftigkeit, mit der er an der üblichen Methode festhält. In hohem Grade interessant und lehrreich ist ein Vergleich dieser Arbeit mit der Theorie, wie sie zB. E. Bernheim in seinem Lehrbuch, besonders Cap. 4 § 2 4 5, entwickelt.

Wir sehen in diesem engen Anschluss an die Principien der Kritik einen großen Vorzug, da ja ein derartiges Vorangehen uns die sicherste Gewähr bietet, daß wir nicht leicht auf Irrwege geleitet werden, und da andererseits eine so sorgfältige, allseitig befriedigende Arbeit ein herrliches Zeugnis für die Richtigkeit der Methode selbst ist.

Ditton Hall. Jos. Blötzer S. J.

Die Universitäten Englands im sechzehnten Jahrhundert von A. Zimmermann S. J. (46. Ergb. zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach'.) Freiburg i. B., Herder, 1889. VI, 138 S. 8.

‚Die folgenden Blätter, schreibt der Verfasser (S. 5), beabsichtigen nicht, eine erschöpfende Geschichte der englischen Universitäten im sechzehnten Jahrhundert zu geben; .. unser vorzügliches Streben ging vielmehr dahin, den Einfluss, welchen die Reformation in England auf die Universitäten ausgeübt hat, anschaulich darzustellen'. Derartige Monographien müssen mit um so größerer Freude begrüßt werden, als die ewigen Lobpreisungen auf die ‚Segnungen' der Reformation aller Wahrheit zum Trotz noch immer nicht verstummen wollen.

Digitized by Google

Die Einleitung gibt eine kurze, markante Charakteristik der englischen Universitäten Oxford und Cambridge im Mittelalter. Schon im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts genoss namentlich die erstere einen hohen Ruf, der sehr bald durch die gelehrten Franciscaner, die sich bereits 1221 dort niederließen, nicht unbedeutend erhöht wurde. Die Schwesteruniversität Cambridge spielte während dieser ganzen Periode eine mehr untergeordnete Rolle.

Die zweite Hälfte des fünfzehnten und die ersten Jahrzehnte des sechzehnten Jahrhunderts brachte auch an den englischen Universitäten ein ganz neues Leben in Fluss. Der Humanismus war wie ein frisches Ferment in die alternden und erlahmenden Bestrebungen des ausgehenden Mittelalters gefallen, und selbst die Hochschulen von Alt-England begannen sich zu modernisieren. Man kann nicht sagen, daß dieses neue Ferment an sich für England ein Krankheitsstoff war, gerade so wenig wie für Deutschland der ältere Humanismus. Wenn auch schon damals einzelne Lehrkräfte von zweifelhafter Güte sich dort einzuschmuggeln wussten oder von Italien, Frankreich und Deutschland verschrieben wurden, so war doch für alle geistigen und wissenschaftlichen Strömungen ein neuer Anstoß gewonnen, und die in jeder Hinsicht vorzüglichsten Männer, wie John Colet, Grocyne, Linacre, Thomas More, William Lilly, Bischof Fox von Wincheſter, Erzbischof William Warham von Canterbury und vor allen der selige John Fisher standen an der Spitze der Bewegung und gaben derselben die Richtung. Gerade in jener Zeit wurde eine große Anzahl neuer Collegien und Professuren gegründet und reich dotiert. Aus den Statuten derselben wird man mit hoher Befriedigung ersehen, daß man es damals noch mit der wahren werkthätigen Frömmigkeit nicht weniger ernst nahm, als mit einem gründlichen und zugleich allseitigen Studium. Leider trat sehr bald ein gewaltiger Umschwung ein.

Die zahllosen Religionssysteme des sechzehnten Jahrhunderts hatten schon früh versucht, an den englischen Hochschulen Wurzel zu fassen; allein auf einen nachhaltigen Erfolg konnten sie erst dann zählen, als Heinrich VIII endgiltig mit der alten Kirche brach und die Universitäten in großem Maßstab zu berauben und zu knechten begann (Cap. 3); als im Namen des königlichen Kindes Eduard VI der Herzog von Somerset und Cranmer die Protestantisierung Englands, die unter Heinrich VIII nur bis zur Hälfte vorgeschritten war, vollendeten und Petrus Martyr und Ochino nach Oxford, Bucer und Paul Fagius nach Cambridge beriefen; als endlich Elisabeth jenes widerspruchsvolle Gemisch von lutherisch-

Digitized by Google

calviniſtiſcher Lehre mit katholiſcher Verfaſſung und halb katholiſcher, halb proteſtantiſcher Liturgie, welches man Anglicanismus nennt, zur Staatsreligion erhob (Cap. 3—5). Die dazwiſchen fallende Regierung der katholiſchen Königin Maria war zu kurz und zu unruhig, als daß ſie nachhaltige Erfolge zum Beſten der Univerſitäten hätte erzielen können.

Indes hatten ſich dieſelben ſehr zu ihren Ungunſten umgeſtaltet: die Stiftungen, welche früher namentlich den ärmeren Claſſen die Studien ermöglicht hatten, waren ihrem Zwecke entzogen; die Reichen und Günſtlinge genoſſen die Einkünfte; die Gunſt der privilegierten Kaſte, nicht Talent und Fleiß bahnte fernerhin den Weg zu Würden und Ehrenſtellen; mit den alten tüchtigen Lehrern hatte auch jene gründliche Bildung und Wiſſenſchaft, welche den ganzen Menſchen veredelt und dafür die Hochachtung der Nation dem Gelehrtenſtande gewonnen hatte, weichen müſſen, dafür waren überzeugungsloſe Streber eingezogen, die mit jedem Tage ihren Glauben und ihre Principien wechſelten und den Abgang der frühern ſtreng ſyſtematiſchen Wiſſenſchaft nur durch maßloſes Gezänke und Parteileidenſchaft ſchwach zu verdecken wuſsten. Es iſt nicht auffallend, daß in den dreihundert Jahren ſeit der Reformation an keiner der beiden Univerſitäten eine Theologie geſchrieben wurde. Wie iſt auch eine Theologie in der engliſchen Staatskirche denkbar, wo kein Menſch weiß, was man eigentlich glauben müſſe.

Sehr wohlthuend wirkt das 8. Capitel: die katholiſchen Collegien, ihre Entſtehung und Wirkſamkeit. Man kommt doch aus der Aufzählung der Gewaltthaten Heinrichs VIII, dem grenzenloſen Wirrwarr der Eduard'ſchen Periode, den unſeligen und unfruchtbaren Zänkereien zwiſchen der Staatskirche und dem Puritanismus endlich heraus und ſieht, freilich auf ausländiſchem Boden und unter unſäglichen Schwierigkeiten, ſchnell auf einander blühende Collegien entſtehen, die ſich bald mit den edelſten Söhnen des katholiſchen Englands füllen und wiſſenſchaftliche Werke ſchaffen, deren Oxford und Cambridge nichts Aehnliches an die Seite ſtellen können: Douay 1561, Rom 1575, Valladolid 1590, Sevilla 1592, St. Omer 1594.

Die Schrift, deren Inhalt wir hier kurz ſkizzierten, bietet des Intereſſanten und Lehrreichen ungemein viel. Aber gerade die Reichhaltigkeit des Stoffes dürfte den Verfaſſer bisweilen veranlaſst haben, gar zu aphoriſtiſch Thatſachen an Thatſachen zu reihen, ohne dieſelben auch äußerlich bemerkbar unter einander gehörig zu verweben. Hierin mögen auch einige Unebenheiten und Ungenauigkeiten im Ausdruck ihre Erklärung finden. Wer ferner

Digitized by Google

mit der englischen Literatur über jene Periode nicht in so hohem Maße vertraut ist, wie der Verfasser, wird manchmal eine kurze Begründung seiner Urtheile über Personen und Sachen vermissen. Im übrigen ist die Arbeit recht frisch und anziehend geschrieben.

Ditton Hall. Jos. Blötzer S. J.

Winfrid oder das sociale Wirken der Kirche. Von L. v. Hammerstein S. J. 3. Aufl. Trier, Paulinusdruckerei, 1890. 352 S. 8.

‚Winfrid' ist das vollkommene Seitenstück zu ‚Edgar', der bereits fünf Auflagen erlebt hat und in mehrere fremde Sprachen übersetzt worden ist. Wie ‚Edgar' die dogmatische, so soll ‚Winfrid' die praktische Seite des Christenthums beleuchten. Es ist eine systematische Darstellung dessen, was die Kirche zum Wohle der Menschheit leistet. Die katholische Kirche hat gleich ihrem göttlichen Stifter, qui coepit facere et docere, eine doppelte Aufgabe: zu lehren und zu wirken; sie ist die Fortsetzung der Lehr- und Liebesthätigkeit des Welterlösers. Sie soll uns daher nicht blos die Wahrheiten Gottes, sie soll uns auch seine Güte vermitteln, sie ist der unfehlbare Mund des Allwahrhaftigen, aber auch die Segen spendende Hand des Allgütigen.

Edgar nun sagt uns, was die Kirche lehrt, Winfrid, was sie wirkt; Edgar belehrt uns, daß in ihr volle Wahrheit, Winfrid, daß in ihr die wahre Wohlfahrt zu finden. Edgar zeigt uns den Riesenbaum, der in Christus wurzelnd sein gewaltiges Geäst über die ganze Welt ausbreitet, Winfrid läßt uns die Früchte schauen, die dieser ewig frische Lebensbaum beständig zeitigt. Edgar beschreibt uns den Wunderbau, dessen Quadern, die christlichen Dogmen, von der Hand des Gottessohnes auf Felsengrund aufgebaut zum Himmel hinaufragen, Winfrid aber entfaltet vor unsern staunenden Blicken die unermeßlichen Schätze, die dieser Gottesbau in seinem Innern birgt.

Der Grundgedanke des Winfrid ist folgender: Die sociale Frage kann nur gelöst werden im Anschluß an das Christenthum und zwar an das unverfälschte Christenthum, die katholische Kirche. ‚Lösung der socialen Frage' ist ja das große Räthsel des neunzehnten Jahrhunderts, und alles Denken und Trachten der Gegenwart ist auf dies eingerichtet. Nur vergißt man, daß die sociale Frage längst gelöst ist. In Bethlehem und Nazareth fand sie ihre endgiltige Lösung und der Gottessohn selbst hat diese Lösung in seiner hl. Kirche niedergelegt. Dort und nur dort findet man sie noch heute. Gegenüber den banalen Phrasen: Religion ist

Digitized by Google

Privatsache, die Kirche hat sich überlebt, sie steht nicht mehr auf der Höhe der Zeit und dgl., stellt Verf. kühn die Behauptung auf: Nur die Religion und zwar nur die katholische Kirche kann die Welt vor dem socialen Bankerott bewahren, nur sie hat Macht über die Herzen der Menge, nur unter ihrer Leitung ist ein gedeihliches Schul- und Erziehungswesen, ein geordnetes Ehe- und Familienleben möglich, nur sie vermag den Grundübeln der Zeit zu steuern, dauernden Frieden und Wohlfahrt allen Völkern und Ständen zu bringen. Als schlagenden Beweis bringt uns Verf. die socialen Thaten der Kirche zB. auf der Kanzel, in der Schule, Familie, Werkstätte, in religiösen Vereinen und Genossenschaften, Wohlthätigkeitsanstalten.

Wir sehen, wie die Kirche ihrem göttlichen Stifter gleich Wohlthaten spendend einherschreitet, wie sie in den Volksmissionen spricht ‚wie einer der Macht hat', wie sie mit dem göttlichen Kinderfreund vor allem der Jugend sich annimmt und unter den größten Opfern in höheren und niederen Schulen derselben eine treffliche Erziehung und Bildung angedeihen läßt. Wir überzeugen uns, daß sie im Ordensleben nach dem Beispiele des Gottmenschen in Entsagung und Opfergeist den mächtigsten Wall gegen die verderblichen Strömungen der genuß-, hab- und ehrsüchtigen Zeit aufrichtet; wie sie mit dem mitleidigen Heilande ausruft: ‚Mich erbarmt des Volkes', ihre Kinder begeistert, alles zu verlassen, um den Hilflosen, Witwen, Waisen, Armen, Kranken, Sündern, Reisenden und Gefangenen Trost und Hilfe zu bringen. Wir sind Zeugen der großen Liebe und Weisheit, mit der sie sich besonders der Arbeiter annimmt nach dem Vorbilde des Gottessohnes, der den größten Theil seines irdischen Lebens das Loos der Arbeiter theilt. Die herrliche Schilderung ihrer Missionsthätigkeit zeigt uns, wie sie gemäß der Aufforderung des Weltheilandes: ‚Gehet hinaus in alle Welt . .' unter ungeheuern Opfern und mit großartigem Erfolge die Segnungen des Christenthums bis an die Grenzen der Erde trägt. Welch mächtigen Einfluß sie aber auf die Sittlichkeit ausübt, davon liefert unter anderm auch das Capitel ‚Moralstatistische Controverse' einen klaren Beweis.

Verfasser wollte nicht Erschöpfendes bieten, er hätte sonst statt der 42 Capitel ebenso viele Folianten schreiben müssen, er wollte nur Proben liefern. Auch lag es nicht in seiner Absicht, eine eigentliche Apologie der Kirche zu schreiben. Trotzdem aber gestaltet sich das Ganze zu einem glänzenden Bilde der unermeßlichen weltumspannenden Thätigkeit der katholischen Kirche, das jeden Katholiken erfreuen, jeden Nichtkatholiken in Bewunderung versetzen muß.

Digitized by Google

Freilich wird auch der Leser mit dem Verfasser es tief beklagen, daß man die Kirche so oft behindert und sie gleich ihrem göttlichen Stifter gebunden der Staatsgewalt ausliefert. Wenn sie aber in Banden schon so Großes wirkt, was würde sie erst leisten, wenn sie frei wäre! Es ist daher der berechtigte Wunsch des Verfassers, daß die Kirche wenigstens nicht behindert würde. Möge er an maßgebender Stelle Berücksichtigung finden, ehe es zu spät ist. Et nunc reges intelligite.

Die Darstellung ist überaus klar, anschaulich, lebendig und spannend. Auch hier wie im ‚Edgar' ist die Novellenform gewählt. Besonders findet die Lieblingswissenschaft unserer Zeit, die Statistik, die leider auf unserer Seite zu wenig gekannt und ausgebeutet wird, reiche Verwendung. Die Sprache ist edel und einfach, ganz entsprechend dem Wirken der Kirche und ihres göttlichen Stifters. Das Ganze ist gehoben und getragen von einer großen Liebe und Begeisterung für die Kirche. Wer wie P. von Hammerstein — er ist bekanntlich Convertit — einst so große Güter entbehren mußte, weiß sie nachher um so besser zu schätzen. Man freut sich mit ihm, Kind einer Kirche zu sein, die so Großes zum Wohle der Menschheit leistet; und wenn wir uns nicht täuschen, wird auch auf Andersgläubige der ‚Winfrid' mindestens einen ebenso großen Eindruck machen wie ‚Edgar'. Der ruhige und versöhnliche Ton, der durch das Ganze sich hindurchzieht, berührt doppelt angenehm gegenüber den rohen Schimpfereien der Gegner, besonders des Stöcker'schen Blattes. Auf welcher Seite die Wahrheit, auf welcher die niedere Leidenschaft steht, kann da keinen Augenblick zweifelhaft sein. Publicisten, sowie Vorsteher von Vereinen werden im ‚Winfrid' eine wahre Fundgrube für ihre Abhandlungen und Vorträge besitzen. Sogar die ungläubige ‚Frankf. Ztg.' erklärt: ‚Das Buch gewährt einen tiefen Einblick in das sociale Wirken der Kirche und namentlich in die großen Anstrengungen, welche in neuerer Zeit auf socialem Gebiete von der katholischen Kirche gemacht werden'. Wir aber sehen im ‚Winfrid' das Motto des Buches bewahrheitet: ‚In der letzten Zeit wird der Berg des Hauses des Herrn auf dem Gipfel der Berge stehen und sich erheben über die Hügel, und strömen werden zu ihm alle Völker. Is. 2, 2.

Blijenbeek. Ernst Thill S. J.

Digitized by Google

Analekten.

Die Passauer Diöcesansynode vom Jahre 1435. Im vorigen Hefte[1]) haben wir den von Bischof Leonhard auf der genannten Synode vorgeschriebenen Modus visitandi dioecesim veröffentlicht und dazu bemerkt, daß wir in demselben nicht die eigentlichen Synodalacten besitzen. Nachstehend bringen wir ein inzwischen zu unserer Kenntnis gekommenes[2]) Actenstück zum Abdrucke, welches zu den Acten der Synode selbst gehört und mit dem Visitationsregulativ vielleicht alles enthält, was überhaupt von den Verhandlungen dieser Synode officiell aufgezeichnet worden ist. Wir sagen: vielleicht. Denn wenn auch manche der verhandelten Punkte, zB. die Vorlesung der Baseler

[1]) S. 142—154. [2]) Erst nachdem das vorige Heft gedruckt war, konnten wir aus dem bis dahin uns unzugänglichen Handschriftenkataloge der Münchener Hof- und Staatsbibliothek ersehen, daß die in Rede stehenden Acten sich im Clm (Cod. lat. monac.) 1845 erhalten haben: nicht blos das hier abgedruckte Actenstück, sondern auch der Modus visitandi, mit Zusätzen, welche wir im Anschluss an jenes ebenfalls hier nachtragen; außerdem enthält diese Hs., welche aus dem Chorherrenstift St. Nicolaus bei Passau stammt, die Acten der Passauer Synoden von 1437 (deren Abdruck wir, gegen unsere frühere Angabe, verschieben müssen), von 1438 (bis jetzt ganz unbekannt), von 1470, und mehrere andere Stücke, welche auf die Geschichte des Bisthums Passau Bezug haben. Die Statuten von 1437 stehen noch in einem andern Münchener (ursprünglich Tegernseer) Codex, Clm 18781. Eben sind wir darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Acten von 1435 auch von Riezler im jüngst erschienenen dritten Bande seiner Geschichte Baierns verwertet worden sind.

Digitized by Google

Decrete über die Reform des Clerus[1]), das Versprechen bezüglich einer zu verfassenden Pastoralinstruction[2]), nicht in die Acten aufgenommen worden sind, so gilt dies doch kaum bezüglich der Bestimmung über die von den Visitatoren nicht zu überschreitende Zahl der evectiones, d. h. der Fuhrwerke bei Gelegenheit der Visitation[3]), eine Bestimmung, deren blos mündliche Einschärfung doch kaum genügt hätte.

Die Verhandlungen dieser Synode hatten die Reform des Clerus und die als Mittel zu diesem Zwecke dienliche Visitation der Diöcese zum hauptsächlichsten oder alleinigen Gegenstande. Wie sehr es dem Bischofe Leonhard mit der Durchführung Ernst war, ersehen wir schon aus den Namen der Männer, welche er als Visitatoren aufstellte, und aus der von ihm angeordneten Abfassung eines Verzeichnisses aller Pfarreien der ausgedehnten Diöcese; dann insbesondere aus einigen günstigen Berichten über den Erfolg der Visitation[4]).

[12a] Leonardus Dei gratia episcopus Pataviensis ad futuram rei memoriam. Regnans in excelsis triumphans ecclesia, ex vivis constructa lapidibus ineffabilique adornata decore, in terris vicariam sibi constituit ecclesiam militantem, sanctis fundatam montibus, hoc est, apostolis et praedicatoribus beatisque eorundem successoribus, perfecto opere solidissimo fabricatam. In qua *[sic]* antiqui hostis felicitati ejus [invidentis] eamque multifarie impugnantis versutia [in] ipsam[5]) nonnunquam per plurimorum ad illicita prolapsorum appetitum noxium, indiscretam vitam et perversos mores pro tempore deformitates ingeruntur plurimae, quibus praesto debet esse superiorum auctoritas, quae juxta traditionem sanctorum Patrum elapsa *[sic]* reficiat. [12b] debilia corroboret et universa depravata[6]) reformet. Quamvis autem multa perardua sint, super quibus nedum ecclesiastico sed et saeculari statui in nostra Pataviensi dioecesi summopere consulendum ac providendum existeret, quia tamen plerumque, dum ad utraque festinatur, neutrum bene peragi contingit: hinc[7]) ad unum, quod inter reliqua urgentius et pro utriusque dictorum statuum ordinata felicique directione magis

[1]) S. unten den Nachtrag zur formula visitationis. [2]) Vgl. oben S. 149[3]. [3]) Vgl. oben S. 154 § 41. [4]) Bei Hansiz Germ. sacr. I 525 f., Schrödl Pass. sacr. 293 f. Vgl. über die damaligen Reformbestrebungen und Visitationen in Oesterreich Zeibig, Beiträge zur Gesch. der Wirksamkeit des Baseler Concils in Oesterr. (in den Sitzb. der kais. Ak. d. Wiss. 8, 515 ff.). [5]) Mj. in qua . . ipsam . . deformitates ingeruntur [6]) Mj. deputata [7]) Mj. peragitur, contingit hinc

utile quinimmo necessarium dignoscitur, sanctam videlicet reformationem in omni clero dictarum ecclesiae, civitatis et dioecesis nostrarum generaliter faciendam, praecipue intendendum[1]) fore decernimus. Et quoniam ad reformationem hujusmodi fructuose procurandam nihil, opportunius nilque videtur formalius quam omnium et singulorum locorum et personarum ecclesiae, civitatis ac dioecesis earundem communis, fidelis et diligens visitatio, per cujus medium in clero illorum audacia, quos Dei timor a malo non revocat, ecclesiasticae saltem disciplinae cohibeat[2]) severitas, in populoque, exemplarium ipsius cleri bona opera perspiciente, praedicantium et exhortantium sermo pro extirpandis vitiis ac inserendis virtutibus reddatur fertilior, increpatio quoque et correctio criminum efficacior et fructuosior comprobetur: eapropter Nos Leonardus episcopus praefatus hac sacra synodo approbante dispositiones et ordinationes edidimus infra scriptas.

[13r] Primo igitur disponimus et ordinamus, quod Capitulum ecclesiae nostrae Pataviensis ante omnium aliorum visitationem debite visitetur, et emendentur cuncta quae digna emendatione fuerint reperta; pro quo visitatorem deputamus venerabilem in Christo fratrem sincere dilectum Silvestrum ejusdem ecclesiae decanum decretorumque doctorem[3]).

Pro reliquo etiam clero ecclesiae ac civitatis nostrarum praedictarum visitando deputamus visitatores decanum praedictum, et egregium sacrae paginae doctorem magistrum Petrum Pirchwart ordinarium in theologia almae universitatis studii Viennensis[4]).

Deinde visitetur clerus totius dioecesis nostrae Pataviensis, quam[5]) quoad hoc in quatuor partes dividendam censemus, unam videlicet archidiaconatus Pataviensis, Maticensis[6]) et Interamnes[7]), pro quibus deputamus visitatores venerabilem fratrem in Christo sincere dilectum magistrum Henricum Baruth decretorum doctorem, canonicum ecclesiae Pataviensis[8]), et magistrum Johannem Stadler baccalarium formatum in theologia.

---

[1]) Oder intuendum, insistendum, Mſ. metuendam [2]) Mſ. cohaereat. [3]) Silveſter Flieger, vom 20. April 1438 bis † 9. Oct. 1454 Biſchof von Chiemſee, vgl. Hanſiz Germ. sacr. I 538 und coroll. VIII. [4]) Petrus Reicher von Pirchenwart, Prof. der hl. Schrift an der Wiener Univerſität und zugleich Domherr bei St. Stephan, vgl. Hanſiz 535. [5]) Mſ. nam [6]) Mattighofen. [7]) Zwiſchen Donau und Inn. [8]) Bei Schrödl u. A. fälſchlich Baruch — in der lat. Schrift jener

Digitized by Google

Alterum territorium supra Anasim citra et trans Danubium ab una parte[1]); pro qua deputamus visitatores egregium in Christo dilectum magistrum Conradum de Hallstat decretorum doctorem, et magistrum Stephanum de Egenburga baccalarium in theologia formatum[2]).

[13b] Tertiam infra Anasim citra Danubium ab una parte; pro qua deputamus visitatores venerabilem in Christo sincere dilectum Erhardum Herrant officialem nostrum Viennensem[3]), et magistrum Johannem Sachs baccalarium in theologia formatum.

Quartam ab altera parte Danubii infra Anasim; pro qua deputamus egregium in Christo sincere dilectum magistrum Paulum de Vienna decretorum doctorem, et magistrum Andream de Waitra baccalarium in theologia formatum[4]). Qui quidem visitatores cuncta emendatione digna emendent et debita reformatione restaurent.

Visitatores autem monasteriorum S. Augustini ordinis ejusdem nostrae dioecesis deputamus venerabiles in Christo sincere dilectos Georgium Neuburgensem[5]), et Nicolaum sanctae Doro-

---

Zeit sind c und t meist gar nicht zu unterscheiden. — Baruth war ein schlesisches Adelsgeschlecht; ein Heinrich von Baruth erscheint 1340 als Dompropst von Breslau. Der oben genannte Domherr von Passau reformierte das in dem ihm zugewiesenen Visitationsbezirk gelegene Kloster Monsee zweimal, zuerst 1435, und nach abermaligem Verfall der Disciplin wieder 1448. Vgl. Schrödl 292.

[1]) Der Beisatz ab una parte ist wohl eine Einschränkung des trans Danubium: d. h. jener Strich des heutigen Mühlviertels, welcher nicht zum archidiaconatus Pataviensis gehörte. [2]) Beide Professoren an der Universität. [3]) Erhard Herrant, Official des Passauer Bischofs in Wien, war mit Johannes von Ochsenhausen, dem Abte des Schottenklosters, Nicolaus de Corona, Propst des Chorherrenstiftes St. Dorothea und Propst Georg von Klosterneuburg bei der Commission, welche im Auftrage des Baseler Concils und nach dem Wunsche des Herzogs Albert 1435 die Visitation der Chorherren von St. Stephan, der Universität und mehrerer Klöster vorzunehmen hatte. Der im Texte genannte Johannes Sachs war dem Official zur Visitation des übrigen niederösterreichischen Clerus südlich der Donau beigeordnet. [4]) Beide waren Professoren an der Wiener Universität, Paul in der juridischen, Andreas in der Artisten-Facultät. Paul war vor dem Jahre 1428, zur Zeit der strittigen Bischofswahl, ein Gegner Leonhards und Alberts V Gesandter bei Papst Martin V, um diesen von Leonhards Bestätigung abzubringen; vgl. Hansiz 518—522. [5]) Georg Müstinger Propst von Klosterneuburg 1418—42, vgl. Anm 3;

Digitized by Google

theae[1]) praepositos, ac Wolfgangum decanum sancti Floriani monasterii, in decretis licentiatum.

Volumus etiam quibuslibet visitatoribus praedictis visitationem hujusmodi auctoritate nostra faciendi, cum facultate inquirendi, corrigendi, puniendi, privandi beneficiis et ab administrationibus removendi, ac reformandi tam in capite quam in membris, omnia quoque agendi, quae ad debitam [14ª] visitationem necessaria et opportuna, per nostras patentes literas in forma debita plenariam tribuere potestatem.

Insuper disponimus et ordinamus, quod singulae visitationes praedictae ante festum Pentecostes proxime futurum, quantocius fieri volunt, cessante impedimento legitimo inchoentur et fideliter ac sollicite continuentur, dolo et fraude cessantibus quibuscunque. Quod si forsan ex aliquibus supervenientibus causis rationabilibus, ratione temporum tunc instantium aut visitandorum locorum vel personarum, visitationes hujusmodi plene continuari et finiri non possent, extunc visitatores praedicti prorogationem facere poterunt ad tempus quanto brevius fuerit accommodum, quo elapso visitationes praedictas apud loca et personas, ubi eas prius dimiserunt[2]), resumant et subsequenter continuent usque ad finem.

Et quatenus visitationes praedictae praesertim circa clerum saecularem in nostra dioecesi ubique uniformius fieri valeant, disponimus et ordinamus, quod ejusdem cleri visitationis concipiatur debita et juri consona formula visitandi; ad quam concipiendam deputamus decanum ecclesiae nostrae Pataviensis, magistros Petrum Pirchwart sacrae theologiae doctorem, et Burchardum de Herrenberg[3]) licentiatum in decretis praedictos *[sic]*.

Die im letzten Absatze genannten drei Männer sind also jene viri periti et experti in hac materia, welche im Auftrage des Bischofs Leonhard die im vorigen Hefte nach zwei St. Florianer Hss.

---

er war für die Augustinerstifte auch des Salzburger Sprengels als Visitator aufgestellt (vgl. Schrödl 223).

[1]) Nicolaus de Corona, Propst der Augustiner von St. Dorothea (in der jetzigen Dorotheergasse in Wien) vgl. vorige S. Anm. 3. [2]) Ms. diviserunt
[3]) Burchard Krebs von Herrenberg in Würtemberg, Professor an der Wiener Universität, wo er für schwäbische Studenten Stipendien und die bursa Liliorum (da wo jetzt das Pazmaneum steht) stiftete, ausgezeichnetes Mitglied des Passauer Domcapitels, 1438—62 Domdecan; vgl. Hansiz coroll. VIII, Schrödl 297 und 305.

Digitized by Google

veröffentlichte Formula visitandi entworfen haben. Die Münchener Hſ. hat am Schluſſe folgende Zuſätze zur Formula[1]).

[11b] Cetera suppleat visitatorum discretio, quemadmodum divina eis suffragante gratia juxta qualitatem morborum ubique congrua noverint applicanda antidota. In his quoque visitatores ipsi opere atque doctrina sic se studeant visitando exhibere hominibus, ut eorum vita et actus illos merito docere valeat atque dirigere in viam salutis et prosperitatis aeternae. Amen.

Scriptum Patavii de anno Domini 1435, Indictione 13, die Sabbati quae fuit mensis Maji II[2]).

De modo generali exhortandi clerum et de concubinatu[3]).

Postremo ut[4]) ea, quae ultimo dicuntur, melius memoriae commendentur, hinc visitatores per Synodum deputati fideliter et sinceriter commoneant omnes et singulos presbyteros et clericos, ut in omni vita et conversatione sua cunctas dissolutiones, saltationes[5]) atque tabernas, praeterquam in itinere constituti, et omnes lu-

[1]) Wir geben hier nach dem Münchener Codex Correcturen oder Varianten und Einſchaltungen zu dem im vorigen Heft ſtehenden Texte der Formula visitationis, ohne jedoch die offenbaren Schreibfehler zu berückſichtigen, und ohne die Paragraphen-Ueberſchriften, welche ebendort ſtehen, abzudrucken. Eingang: *in hac materia traditis*, quam quia *visitation*um *usus* § 5 *singu*li *presbyteri* 7 *Symbolum* et decem praecepta 9 *nisi* vestis *fuerit pro equitatura* 11 *curiositati abusuive conformes* 14 tabernarii ſt. Gambrinarii 16 *prima visitationis* via . . *differri*, quorum *tamen* causa 19 *nec contemnendum;* et omnes ordinandi debent ante susceptionem ordinum esse confirmati 21 *nam* sicut *aliquis* crassam et affectatam habens *oblivionem . . proced. ex ign. crassa et affectata* 23 *percipiendum*, quae *etiam sufficiet* 24 doctiores 34 *non negentur*, ad quas etiam observandas poterunt viventes, qui sacramenta ipsa perceperunt, et haeredes defunctorum, qui sic sepulti sunt, postmodum per subtractionem dictorum sacramentorum ecclesiasticorum compelli. *Certificare etiam* 36 *ut ex hoc homines ad* praemuniendum se *crebrius ac devotius suscipiendum salutifer*um *sacrament*um 40 *in quo evangelic*a habetur scriptura. [2]) Das wäre der 14. Mai 1435. Ich bin nicht ganz ſicher, ob die zwei Strichlein hier im Mſ. wirklich = II ſind; wenn nicht, dann fehlt die nähere Angabe, der wievielte Samstag im Mai gemeint iſt. [3]) Dieſer Anhang iſt ohne Zweifel ein Zuſatz, welchen der Biſchof zu dem ihm vorgelegten fertigen Entwurfe machte oder machen ließ, um den Viſitatoren die Punkte anzudeuten, welche in der Exhortation an die Geiſtlichen beſonders betont werden müſsten. [4]) Mſ. cum [5]) Mſ. salutationes von ſpäterer Hand unterſtrichen, d. h. als unverſtändlich getilgt.

Digitized by Google

dos vitent. mulierum consortia fugiant mundosque et castos se custodiant, ut non vituperetur eorum ministerium; quod et a concubinatus vitio penitus ac omnino [12a] abstineant, in nullorum amodo suorum superiorum taciturnitatem aut dissimulationem spem ponentes; nam quamvis executio antiquorum canonum ac provincialium statutorum contra tales editorum dissimulatione hujusmodi jam diutius quiescere visa sit, quia tamen decretum sacri generalis Basiliensis Concilii contra tales promulgatum in proxima episcopali synodo hic celebrata publicatum est, incurrentes ejus poenas privationis sicut et inhabilitatis nulla prorsus deinceps ipsorum superiorum tolerantia seu negligentia poterit relevare.

Johannes Heller S. J.

Die Frage, welche Stellung Napoleon I in der letzten Zeit seines Lebens zur Religion genommen, hat ein berechtigtes Interesse. Professor August Fournier in Prag spricht sich neuestens in dem dritten Bande seiner Biographie Napoleons I (Leipzig, Wien und Prag 1889) S. 287 mit Entschiedenheit dahin aus, daß der gewaltige Exkaiser auf dem Sterbebett ungläubig war, daß deshalb alles, was in seinen Handlungen einen religiösen Anstrich trug, als Heuchelei, wenn man will, als Politik zu gelten habe. Im Anschluss an Fournier mögen einige Bemerkungen hier Platz finden.

1. ‚Die beiden einzigen Quellenschriften über die letzten Tage' Napoleons sind für F. die Tagebücher des Generals Montholons und des Arztes Antommarchi.

Wir besitzen noch andere. Eine nicht blos für den Mediciner, sondern auch für den Historiker sehr wichtige Quelle, zugleich eine erwünschte Ergänzung zu Antommarchis Nachrichten ist ‚Napoleon Bonapartes Krankheit, Tod und Leiche. Nach der Beschreibung und dem Berichte seines Leibarztes Dr. Archibald Arnott[1]), nebst dem vollständigen Berichte über die Leichenöffnung und einem Auszuge aus Dr. Arnotts Brief an Sir Hudson Lowe'. Aus dem Englischen. Leipzig 1823. Diese aus gleichzeitigen Notizen hervorgegangene Schrift ist für unser Problem bedeutsamer, als es auf den ersten Blick scheinen möchte.

Ferner sind Quellen über die letzten Tage Napoleons eine Reihe von Briefen, welche aus der Feder zweier seiner Leidens-

[1]) Der ‚englische Feldscheer' bei Fournier 3, 282.

Digitized by Google

genossen stammen, des Generals Bertrand und des Kammerdieners Marchand. Es sind Briefe, welche etwa zwanzig Jahre nach dem Tode Napoleons durch das merkwürdige Buch Beauterne's veranlaßt wurden und in Ludovic, dem Biographen des Senators Thayer eines Schwiegersohnes Bertrands, ihren Herausgeber fanden[1]). Diesen sieben bis 1869 unbekannten Briefen sind von Ludovic zwei andere gleichfalls belangvolle Schreiben beigefügt, die Thayers Gemahlin früher schon bekannt gegeben hatte. Ich entnehme dies einer im übrigen wenig kritischen Note Arthur Loths in der Histoire universelle de l'église catholique von Rohrbacher, nouvelle édition continuée jusqu'en 1872 par Fèvre Bd. 13. Das genannte Buch von Beauterne, Sentiment de Napoléon sur le christianisme, conversations religieuses recueillies à sainte Hélène par le général comte de Montholon, 3e éd. Paris 1843, steht nicht im besten Rufe und das mit Recht. Der Autor ist Phantast, kein Historiker. Aber folgt daraus, daß die S. 225 ff. gebotenen Briefe Montholons, Marchands u. s. f. Fälschungen sind? So lange der Nachweis hiefür nicht erbracht ist, haben diese Stücke als echte Quellen für die letzten Tage Napoleons zu gelten, wenn gleich auch sie erst zwanzig Jahre nach seinem Ableben entstanden sind (vgl. Beauterne 159 Anm. 1 und 230[2]).

Endlich nenne ich als Quelle für das Ende des großen Corsen mehrere Berichte, die von Engländern auf St. Helena herrühren und gleichzeitig abgefaßt wurden. Sie tragen sämmtlich das Gepräge der Unmittelbarkeit und lassen den Verdacht der Unechtheit nicht aufkommen. Sie liegen mir vor in der deutschen Uebersetzung eines im Jahre 1821 zu Paris erschienenen größeren Werkes. Der Titel der Uebersetzung heißt: ‚Merkwürdige Actenstücke zur Geschichte der Gefangenschaft, Schicksale und letzten Lebensaugenblicke Napoleon Bonapartes auf St. Helena'. 3. Aufl. Sondershausen 1822.

2. Fournier spricht von einer Unterredung, welche Napoleon am 21. April 1821 1 Uhr morgens mit dem Abbé Vignali im Beisein Antommarchis hatte, und bemerkt: ‚Napoleon sagte nur, er wolle die Pflichten erfüllen, welche die katholische Religion vorschreibe, und ihre Tröstungen empfangen; dann ertheilte er den Auftrag täglich im Neben-

[1]) *Ludovic*, Monsieur Amédée Thayer, sénateur. Paris 1869. Meine Bemühungen, das Buch aus München, aus Paris oder aus London zu erhalten, blieben bis jetzt erfolglos. [2]) In der folgenden Auseinandersetzung werde ich mich dieser Briefe nicht bedienen, sondern nur solche Quellen heranziehen, die Fournier zweifellos als echt und zuverlässig anerkennen muss.

Digitized by Google

zimmer die Messe zu lesen, was bisher nur an Sonntagen geschehen war, das Allerheiligste auszusetzen, nach seinem Tode die Messe zu Häupten seiner Leiche zu celebrieren und alle sonst üblichen Ceremonien auszuführen'. Nur das habe der Kranke gesagt.

Zunächst ist es unrichtig, was Fournier will, daß die gedachte Unterredung am 21. April ein Uhr morgens stattgefunden habe. Es liegt dieser Behauptung eine höchst bedauerliche Identificierung zweier Quellenberichte zu Grunde, der Mémoires du Dr. Antommarchi 2 (Paris 1825) 117 ff. und der Récits de la captivité de l'empereur Napoléon à Sainte-Hélène von General Montholon 2 (Paris 1847) 528 f. Das Gespräch, welches Fournier erwähnt, haben nicht, wie dieser behauptet, Montholon und Antommarchi übereinstimmend verzeichnet. Es findet sich nur bei letzterem aaO., und ist nicht auf ein Uhr morgens, sondern auf $1^1/_2$ Uhr nachmittags anzusetzen, wie sich jeder überzeugen kann, der das ärztliche Bulletin des ganzen Tages liest.

Die Unterredung selbst verlief so: ‚Wissen Sie, Abbé, sagte Napoleon, was eine Leichenkapelle ist? — Ja, Sire. — Haben Sie schon eine besorgt? — Nein. — Nun gut, Sie werden die meinige einrichten. Napoléon entre à cet égard dans les plus grands détails et donne au prêtre de longues instructions'. Während er so redete, schien es ihm, daß Dr. Antommarchi sich benehme wie ein Ungläubiger. Das mißfiel dem Kranken. ‚Sie sind über diese Schwachheiten erhaben', sagte Napoleon zu dem Arzte. ‚Aber was wollen Sie? Ich bin weder Philosoph noch Arzt. Ich glaube an Gott, ich bin von der Religion meines Vaters; n'est pas athée qui veut'[1]). Darauf wendete er sich dem Priester zu mit den Worten: ‚Ich bin in der katholischen Religion geboren; ich will die Pflichten erfüllen, die sie auferlegt und die Hilfe empfangen, die sie bietet. Sie werden täglich in der Kapelle daneben celebrieren und Sie werden das hl. Sacrament aussetzen während des vierzigstündigen Gebetes (in Form des vierzigstündigen Gebetes). Bin ich todt, so werden Sie in dem Leichenzimmer Ihren Altar an mein Haupt stellen und fortfahren zu celebrieren. Sie werden alle üblichen Ceremonien verrichten und nicht aufhören, bis ich

[1]) Dieses Wort wird von Antommarchi, dem angeredeten, überliefert, was Fornier gegen den klaren Sachverhalt leugnet. Fournier schreibt ferner: ‚Nicht jeder', soll er (Napoleon) gesagt haben, ‚ist Atheist, der es sein will' (288 Anm.). Das ‚soll' hat nicht die mindeste kritische Berechtigung; denn es läßt sich, abgesehen von der subjectiven Auffassung Fourniers, kein Grund namhaft machen dafür, daß gerade dieses von Antommarchi l. c. 118 überlieferte Wort Napoleons apokryph sei.

Digitized by Google

bestattet bin'. Der Abbé entfernte sich. Dr. Antommarchi, unser Berichterstatter, blieb allein bei Napoleon zurück. ‚Er tadelte mich', sagt der Arzt, ‚wegen meines angeblichen Unglaubens. Napoleon sprach: Können Sie Ihren Unglauben so weit treiben? Können Sie leugnen, daß es einen Gott gibt? Schließlich verkündet doch alles sein Dasein, und dann haben doch die größten Geister an ihn geglaubt'. Antommarchi stammelte eine Entschuldigung: ‚Majestät haben in meinen Zügen einen Ausdruck zu finden geglaubt, den sie nicht hatten'. Napoleon antwortete: ‚Sie sind Arzt; diese Leute', fuhr er mit halb lauter Stimme fort, ‚rühren nur in der Materie; sie glauben an nichts'. So berichtet uns Antommarchi selbst[1]) die Rede des ‚Ungläubigen'.

3. Die Nachricht Montholons, Récits 2, 528 f., mit der Fournier diese Erzählung Antommarchis mit Unrecht identificiert, betrifft einen höchst charakteristischen Vorgang, der sich allerdings zur Nachtzeit abgespielt hat, aber nicht ein Uhr morgens am 21. April, sondern gegen ein Uhr nachts am 20. April. General Montholon schreibt: ‚Während dieser Nacht, gegen ein Uhr, drückte mir der Kaiser den Wunsch aus, mit Abbé Vignali zu reden, und befahl mir, ihn rufen zu lassen, indem er beifügte: „Sie werden uns allein lassen, aber Sie werden wieder kommen, sobald er aus meinem Zimmer getreten ist. Treffen Sie Anstalten, damit niemand erfahre, daß ich ihn diese Nacht gesehen habe". Ich gehorchte. Abbé Vignali blieb eine Stunde bei dem Kaiser. Als ich eintrat, war der Kaiser sehr ruhig. Sa voix ne témoignait d'aucune émotion. Il a causé quelques instants religion, m'a demandé sa potion et s'est endormi'[2]). Fournier sagt von alledem nichts.

4. Bei Fournier 3, 287 Anm. heißt es: ‚Am 3. Mai, da sich seine Sinne verwirrten, ertheilte ihm Vignali, als er allein bei ihm blieb, die letzte Oelung, was er dann den im Nebenzimmer Weilenden mittheilte'. Also Napoleon ganz oder nahezu bewußtlos; und in diesem Zustande ertheilte Vignali dem ‚Ungläubigen' die letzte Oelung.

Hören wir die Quellen. Dr. Antommarchi macht uns mit dem Zustande des Kranken am 3. Mai genau bekannt. Ich hebe die bezeichnenden Schlagwörter heraus. ‚Die Nacht war besser als gewöhnlich. Die gestrigen schlimmen Symptome waren milder . . Gegen Morgen nimmt das Fieber zu . . Irrereden. 7 Uhr Vormittag: Das Fieber wird etwas schwächer . . 8¾ Uhr: Der Kaiser genießt mit ziemlichem Behagen zwei Zwiebacke, Wein und ein Eigelb. Das Sinken der Kräfte wird aber immer auffallender . . Mittag: Die Symptome werden

[1]) Mémoires 2. 117 ff. [2]) Montholon, Récits 2, 528 f.

Digitized by Google

schlimmer . . Das Fieber nimmt zu . . Napoleon trinkt sehr viel Pomeranzenblüthenwasser mit gewöhnlichem Wasser und Zucker. Dieses Getränk zieht er allen anderen vor; es verschafft ihm Erleichterung. 2 Uhr Nachmittag: Das Fieber nimmt ab. Wir gehen hinaus. Vignali bleibt allein zurück'.

Man kann nicht annehmen, daß sich Napoleon im Zustande der Bewusstlosigkeit befand, als der Arzt sammt den Uebrigen ihn verließ, und der Priester allein zurückblieb. Daß sich am 3. Mai ‚seine Sinne verwirrten', ist ja sehr richtig; aber es frägt sich, ob seine Sinne den ganzen Tag, ob sie 2 Uhr Nachmittags verwirrt waren. Aus dem Bericht des Arztes folgt das Gegentheil. Antommarchi und die andern hätten den Kaiser mit Vignali gar nicht allein gelassen, wenn Napoleon nicht bei Sinnen gewesen und die Entfernung jener gefordert hätte. Antommarchi fährt fort: ‚3 Uhr Nachmittag: Neuer sehr heftiger Fieberanfall. Allgemeine Bangigkeit . . Napoléon jouit encore de l'usage de ses sens. Und nun folgt im Bericht des Arztes eine lange, sehr verständige und zielbewusste Ansprache, die der Kranke an seine Umgebung gerichtet. Die Worte Fourniers: ‚Am 3. Mai, da sich seine Sinne verwirrten, ertheilte ihm Vignali . . die letzte Oelung', geben also eine falsche Vorstellung[1]). Fournier trifft in doppelter Beziehung nicht das rechte: er will, daß Napoleon am 3. Mai 2 Uhr Nachmittag kein Bewusstsein hatte (‚seine Sinne verwirrten sich', ‚sein Bewusstsein verwirrte sich'); er will ferner, daß Napoleon bis dahin immer bei Bewusstsein war: ‚am 3. Mai verwirrte sich sein bis dahin klares Bewusstsein' (S. 282).

Beides entspricht den Thatsachen nicht. Das eine folgt aus dem eben Gesagten, das andere aus den Tagebüchern Antommarchis und Arnotts. Beispielsweise constatiert Arnott schon für die Nacht vom 28—29. April ‚Irresein', für den Abend des 25. April ‚Irrereden' (Arnotts Bericht 20. 18).

5. ‚Vignali ertheilte ihm, als er allein bei ihm blieb, die letzte Oelung, was er dann den im Nebenzimmer Weilenden mittheilte' (Fournier 3, 287 Anm.). Antommarchi sagt so: 2 h. P(ost) M(eridiem). La fièvre diminue. Nous nous retirons. Vignali reste seul et nous rejoint quelques instants après dans la pièce voisine, où il nous annonce, qu'il a administré le viatique à l'empereur[2]). Auf Grund unserer Quellenschrift hat also Vignali am 3. Mai zwischen 2 und 3 Uhr nachmittags dem

[1]) Vgl. die ebenso schiefe Darstellung P. M. Laurents, Geschichte des Kaisers Napoleon, 2. Aufl. Leipzig 1847 S. 544. [2]) Mémoires du Dr. F. Antommarchi 2, 145.

Digitized by Google

Kaiser die Wegzehrung gereicht. Das heißt le viatique, nicht letzte Oelung. Nach Antommarchi hat der dem Tode nahe Napoleon am Nachmittag des 3. Mai communiciert. Der Arzt hatte das letzte Erbrechen zu 8¾ Vormittag gemeldet. Durch ein stillendes Getränk war im Befinden des Kranken eine Erleichterung eingetreten. Der Zustand erlaubte es, ihm die hl. Communion zu reichen.

Daß Napoleon am 3. Mai die Wegzehrung empfangen, wird ausdrücklich bestätigt durch zwei Briefe[1]) des Kammerdieners Marchand an Thayer und Bertrand. Marchand schreibt: ‚Ich setze den Empfang der Wegzehrung auf den 3. Mai an, wie Dr. Antommarchi', ‚ich setze diese religiöse Ceremonie drei Tage vor dem Tode des Kaisers an († Mai 5), wie es Dr. Antommarchi sagt'.

Marchand macht die weitere allgemeine Bemerkung, daß nach seiner festen Ueberzeugung der Kaiser die Sacramente der Kirche empfangen habe, j'étais intimement convaincu, que l'Empereur étoit mort ayant reçu les Sacrements de l'Eglise: mais ce devoir religieuse s'était passe entre lui et l'abbé Vignale et personne au dehors n'en avait eu connaissance, was auch Antommarchi bezeugt.

Das alles lautet doch sehr beträchtlich anders als bei Fournier. Was dieser anführt, ist mithin durchaus nicht alles, was sich mit etwas Bestimmtheit anführen läßt . . dafür . ., daß Napoleon von seinen frühern skeptischen Anschauungen zurückgekommen war'. Und warum nur ‚mit etwas Bestimmtheit'? Diese willkürliche Abschwächung der historischen Gewißheit findet in den Quellen keine Begründung.

6. Es war am 8. Juni 1816, also etwa fünf Jahre vor Napoleons Tod. Nach dem Abendtisch kam das Gespräch auf die Religion. Der Kaiser verweilte lange bei diesem Gegenstande. Er begann im Tone der Rationalisten. ‚Da wurde die Bemerkung gewagt, daß er wohl auch noch fromm (dévot) enden könne. Der Kaiser antwortete: ‚Ich besorge, daß das nicht geschehen werde, und sage das mit Bedauern; denn ich verliere dabei immer einen großen Trost. Mein Unglaube kommt aber weder aus Dummheit noch aus Freigeisterei, sondern er entspringt aus der Stärke meiner Vernunft. Indessen kann der Mensch für nichts stehen, besonders in Hinsicht auf seine letzten Stunden. Jetzt in diesem Augenblicke glaube ich allerdings, daß ich ohne Beichtvater sterben werde und dennoch (er wies dabei auf einen von uns[2])

[1]) In der genannten Biographie Thayers von Ludovic. [2]) Sagt Las Cases in seinem Tagebuch 6 (deutsche Uebersetzung, Dresden 1823) 21.

Digitized by Google

steht da einer, dem ich vielleicht beichten werde'. Damals gab es auf St. Helena noch keinen katholischen Priester.

‚Ich bin gewiss weit davon entfernt, ein Atheist zu sein — alles verkündet das Dasein eines Gottes, das ist unzweifelhaft —; aber ich kann unmöglich auf Kosten meiner Vernunft alles glauben, was man mich lehrt; ich müsste falsch oder ein Heuchler sein. Während meines Kaiserthums und besonders nach meiner Vermählung mit Maria Louise, that man alles in der Welt, mich dahin zu bringen, nach der vormaligen Sitte unserer Könige, mit großem Pomp in Notre-Dame zu communicieren; ich weigerte mich aber stets. Ich glaube nicht genug, sagte ich, an das beseligende dieser Handlung und doch wieder zu sehr, um mich einer Entheiligung derselben offenbar schuldig zu machen'[1]). Da wurde eines Menschen Erwähnung gethan, der sich gerühmt, daß er noch nicht zur ersten Communion gegangen sei. ‚Das ist sehr schlimm für ihn', erwiderte der Kaiser. ‚Er hat sich dadurch an seiner Erziehung oder diese sich an ihm versündigt'. Dann fuhr er fort: ‚Ich kann nicht sagen, woher ich gekommen bin, wer ich bin, wohin ich gehen werde. Das alles ist über meine Begriffe, und doch besteht es. Ich bin die Uhr, welche da ist und sich nicht kennt. Bei alledem ist das religiöse Gefühl so trostreich, daß es für eine Wohlthat des Himmels gehalten werden muss. Von welchem Werte würde es nicht hier für uns sein? Welche Macht könnten noch die Menschen über mich haben, wenn ich bei meinen Widerwärtigkeiten und meinem Kummer nur auf Gott hinsähe und das zukünftige Heil als eine Vergeltung derselben erwartete'. Darauf folgen (bei Las Cases aaO.) einige bizarre Anwandlungen; man sieht, Napoleon war sich in Sachen der Religion damals wenigstens nicht klar. So im Jahre 1816 Sommer.[2]) Er wünschte einen Priester; 1819 September landeten deren zwei auf St. Helena. Der bejahrte Buonavita musste nach einigen Monaten das Eiland wieder verlassen. Abbé Vignali, der kaum dreißig Jahre zählte, blieb allein zurück; Napoleon mochte sich von seinem Alter nicht viel versprechen. Er wünschte einen andern Priester, einen ‚Mann, mit dem er sich über alle religiösen Gegenstände besprechen, der ihm auf alle Fragen antworten und seine Zweifel lösen könne'. ‚Wenn ich auch', sagte er, ‚meine Kräfte schwinden sehe, so bin ich doch nicht so schwach, daß ich schon des religiösen Beistandes bedürfte. Wenn ich aber soweit komme, dann bedarf ich eines solchen. Selbst Voltaire warf sich ja noch auf dem Todtenbette der Religion in die

[1]) Ich zweifle nicht, daß Fournier auf seinem Standpunkt kein Bedenken tragen wird, hierin nur Lüge und Heuchelei zu sehen. [2]) Vgl. das Gespräch am Weihnachtsabend 1817, bei Montholon, Récits 2, 239 f.

Digitized by Google

Arme. Wer weiß, ob ich nicht auch noch Lust dazu bekomme und fromm werde'[1]).

Im Anschluss an das im Tagebuch verzeichnete Gespräch Napoleons über die Religion heißt es im ‚Nachtrag zu Las Cases' Tagebuch I, 92: ‚Dieses Gespräch Napoleons ist sehr merkwürdig. Er beklagt es, zu wenig Religion zu haben, zeigt, von welchem Nutzen sie ihm auf seinem Felsen sein, welchen Trost ihm ein religiöser Sinn gewähren würde, wie großen Nachtheil die Priester der Religion zufügen, wenn ihre theoretische Moral mit ihren Handlungen nicht übereinstimmt. Er ließ das Evangelium herbeiholen, las ununterbrochen bis zu der Bergpredigt des Heilandes und sagte dann, er sei hingerissen, ganz entzückt von der Reinheit und erhabenen Schönheit dieser Moral. — Durch die Erzählung alles dessen wird das Befremden über das Schauspiel, Napoleon mit religiösen Gefühlen sterben zu sehen, sehr vermindert. Nichts ist bei alledem gewisser. Niemand von denen, die ihm gefolgt waren, hat es geläugnet und wir müssen in diesem Schweigen ein Zeichen der Achtung für das Andenken eines Mannes erkennen, der für gewisse Menschen zwar ein Gegenstand des Hasses, für niemand aber ein lächerlicher sein kann, zugleich aber auch darin einen Beweis der Rücksichten finden, welche die andern schönen Geister verdienen und erhalten, wenn sie als starke Geister bei vollkommener Gesundheit sich brüsten, recht heroisch sterben zu wollen' — eine eigenthümlich gewundene Phrase, deren wahre Bedeutung indes keinem Zweifel unterliegt. In der That, nach den Vorgängen der letzten Jahre ‚wird das Befremden über das Schauspiel, Napoleon mit religiösen Gefühlen sterben zu sehen, sehr vermindert'.

Noch in gesunden Tagen sprach der Titane auf St. Helena Sympathien für die Religion aus; nur die katholische konnte für ihn in Betracht kommen. Er bedauert, daß er bei seinem Unglauben ihres Trostes im Elend entbehren musste. Durch all diese zum Theil noch recht confusen Reden zittert der Wunsch, doch wenigstens in letzter Stunde noch Ordnung zu machen durch eine gute Beicht. Er verlangt vom hl. Stuhl einen Priester[2]).

Was Wunder, wenn wir, zumal durch die Feder derer, denen eine solche Handlungsweise ihres Herrn recht ungelegen kommen mochte, erfahren, daß er im April 1821 erklärte: ‚Ich glaube an Gott, ich bin von der Religion meines Vaters . . Ich bin in der katholischen Re-

[1]) Aus dem Brief eines Engländers, dat. James-Towne 1821 März 30, Actenstücke S. 124 f. [2]) Brief des Cardinals Consalvi an die Herzogin von Devonshire, dat. 1818 Juni 3, bei Brühl, Napoleon I und Rom 180.

Digitized by Google

ligion geboren, ich will die Pflichten erfüllen, die sie auferlegt, und die Hilfe empfangen, die sie bietet'. Was Wunder, daß er sein Testament mit den Worten beginnt: ‚Ich sterbe in der katholischen, apostolischen und römischen Religion, in der ich vor mehr als fünfzig Jahren geboren wurde?'[1]) Was Wunder, wenn wir hören, daß er zu einer Zeit, die er vorausgesehen, jetzt, da er ‚so schwach war, daß er des religiösen Beistandes bedurfte', die heil. Communion empfangen am 3. Mai und die letzte Oelung, wie Marchand berichtet. Was Wunder, wenn derselbe Marchand versichert: ‚Ich bin der festen Ueberzeugung, daß der Kaiser vor dem Tode die Sacramente der Kirche empfangen hat'. Wer diese Nachrichten unbefangen würdigt und die allergewöhnlichste Praxis der Kirche kennt, dem kann der weitere Schluss keine Schwierigkeit machen: also hat der unsagbar stolze Mann schließlich auch gebeichtet[2]). Denn die Wegzehrung ohne Beicht ist bei einem Vorleben wie Napoleon es geführt, einfach undenkbar, und mit undenkbaren Factoren hat der Historiker nicht zu rechnen. Eine solche Ungeheuerlichkeit dürfen wir dem Abbé Vignali nicht zumuthen[3]). Nur der eine Fall wäre an sich möglich, daß Napoleon sich allerdings zu irgend welcher Beicht verstanden, die Absolution aber nicht erhalten und dennoch die hl. Communion verlangt hätte, die ihm Vignali wegen des Beichtsiegels auch reichen musste, eine Annahme, die, wie gesagt, an sich möglich, aber in Anbetracht der näheren Umstände unvernünftig ist. Hatte sich Napoleon, dem ein gewisser religiöser Zug immer eigen war, in der Vollkraft des Lebens und als herrschgewaltiger Kaiser dem Tische des Herrn nicht nahen wollen, weil er sich eines offenbaren Gottesraubes schuldig zu machen fürchtete, so ist es schwer zu glauben, daß er im Angesichte des Todes eine so elende Komödie gespielt hat, wie Fournier sie ihm andichtet.

7. Die Erklärung, welche unser Biograph für die Stellung gibt, die Napoleon am Ende seines Lebens der Religion gegenüber einnahm, ist sehr einfach. Fournier sagt: *Um in Frankreich gar keines der dem Volke heiligen Gefühle zu verletzen, hat er, der Ungläubige*, Priester nach St. Helena kommen, an seinem Sarge beten lassen und in sein Testament geschrieben: Ich sterbe in der apo-

[1]) Bei Montholon, Récits de la captivité de l'empereur Napoléon à Sainte-Hélène 2, 509. [2]) Es ist damit nicht gesagt, daß er gerade am 3. Mai gebeichtet habe. [3]) Für Fournier, dem auch die Anfangsgründe der Pastoraltheologie begreiflicherweise sehr fern liegen, ist das nicht gar so ungeheuerlich. Das beweist folgender Satz: ‚Wenn von Napoleon erzählt wird, er habe in der Nacht des 21. April das hl. Abendmahl empfangen, oder, wie *gar* Beauterne . . wissen will, *vorher* gebeichtet, so ist dafür kein authentisches Zeugnis vorhanden' (287 Anm.).

Digitized by Google

lischen und römischen Religion, in deren Schoße ich vor länger als fünfzig Jahren geboren wurde' (287).

Wer auf Grund der oben angeführten Quellen den Thatsachen eine solche Deutung geben kann, der verläßt den Boden der Geschichtschreibung und trägt ganz gewiss nicht dazu bei, daß ‚die Wissenschaft zu ihrem Recht gelangt' (Fournier 3, 290). Ein tiefblickender Menschenkenner, der den Kaiser durchschaut hat, wie wenige, Cardinal Consalvi, ist anderer Meinung. Napoleon, sagt er, hat von uns einen Priester verlangt, ‚um sich mit Gott zu versöhnen?[1]) Ließ sich Consalvi von dem ‚Ungläubigen' täuschen? oder hat sich Fournier getäuscht?

Ich habe wahrlich nicht die Absicht gehabt, mit diesen Zeilen einem notorischen Despoten das Wort zu reden. Was ich wollte, war der Nachweis, daß die Angaben Fourniers über das Ende Napoleons I und über seine Stellung zur Religion durchweg verfehlt und unhistorisch sind.

Emil Michael S. J.

Hat Gregor der Große den Kirchengesang reformiert? Es wurde schon öfter die Behauptung aufgestellt, die Annahme von der eingreifenden Thätigkeit des Papstes für den Kirchengesang beruhe nur auf legendarischer Ueberlieferung und man dürfe eigentlich nicht vom gregorianischem Gesange mit Beziehung auf Gregor I reden. So ehedem Georg Eckhardt, so Gallicciolli, der Herausgeber der venetianischen Ausgabe von Gregors Werken. Neuestens suchte dasselbe zu vertheidigen F. A. Gevaert in einem akademischen Vortrage: Le chant liturgique de l'église latine; étude d'histoire musicale (Bulletin de l'acad. royale des sciences etc. de Belgique 1889 n. 9—10 pag. 453—477).

Der Vortrag hat anerkennenswerte Vorzüge; insbesondere hebt der Autor die vortheilhaften musikalischen Seiten des alten Kirchengesanges treffend hervor. Was aber die oben angedeutete Meinung des verdienten Verfassers betrifft, so befremdet es vor allem, daß er die Gegenbeweise gänzlich außeracht läßt. Sie scheinen ihm unbekannt geblieben zu sein.

Erst Johannes Diaconus (um 875) soll von den bezüglichen Arbeiten Gregors sprechen und die Entstehung des Meßantiphonars auf ihn zurückführen; er allein soll nach Gevaert in so später Zeit Urheber der angeblich irrthümlichen Tradition des Mittelalters sein.

Aber längst vor dem Diakon Johannes findet man sowohl in der Kirche von Rom als außerhalb derselben die klar ausgesprochene

[1]) Bei Brühl, Napoleon I und Rom 180.

Digitized by Google

Ueberlieferung. Sie nennt nicht irgend einen Gregor, so daß man auch an Gregor II oder Gregor III denken könnte, sondern ganz bestimmt Gregor I. So Papst Hadrian I im Jahre 794, Walafrid Strabo, Egbert von York und Aldhelm von Sherburne. Der letztere, welcher 709 starb, führt mit seinem Zeugnis in das siebente Jahrhundert, in welchem Gregor noch lebte, zurück. Die betreffenden Texte wurden in dieser Zeitschrift 9 (1885) 573 f. in meiner Abhandlung über das römische Sacramentar gedruckt. Es ist ebenda darauf hingewiesen, daß zugleich durch die handschriftliche Ueberlieferung der liturgischen Bücher Roms die Aussagen des Johannes bestätigt werden. Wenngleich diese Bücher in ihrer gegenwärtigen Form kaum über das neunte Jahrhundert zurückgehen, so vertreten doch ihre überlieferten Titel mit dem Namen Gregors I eine von den Erzählungen des Johannes unabhängige Tradition. Bereits vor dessen Zeit wurde auch das Verdienst des Papstes in eigenen Gesängen, die an der Spitze der Antiphonare standen, gefeiert. Und selbst wenn man die Aussagen des Diakons Johannes allein hätte, müßte man sich an sie halten; denn er schreibt zu Rom mit solchen Einzelzügen von der berichteten Thatsache, daß eine Entstellung der Ueberlieferung in der vorhergegangenen Zeit ausgeschlossen erscheint.

Es ist kaum nothwendig zu bemerken, daß das Antiphonar in der uns gegenwärtig vorliegenden Gestalt Erweiterungen und Zusätze erfahren hat, welche dem Festkalender Gregors I noch fremd sind. Das Antiphonar hat eben das Los aller liturgischen Bücher getheilt. Mit Unrecht argumentiert Gevaert aus diesen fremdartigen späteren Bestandtheilen gegen Gregors Urheberschaft der Zusammenstellung.

Was Gevaert namentlich in den Vordergrund rückt, ist der Charakter des sogenannten gregorianischen Gesanges. Er sagt, derselbe sei zu sehr griechisch, als daß man nicht annehmen müßte, Päpste von griechischer Herkunft hätten ihn eingeführt.

Die schöpferische Entwickelung des römischen Kirchengesanges läßt er mit dem Jahre 425 beginnen (date initiale de la période de creation musicale, S. 459). Es sei dann in der byzantinischen Periode Roms eine byzantinische, durch reiche Melodisierung bemerkliche Wendung geschehen, welche nur durch die griechischen Päpste, die man gegen Ende des siebenten und in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts auf dem heiligen Stuhl findet, habe fixiert und besiegelt werden können; diese Wendung aber sei seit 563 mit der allmähligen Entstehung eines chant orné an der Stelle des chant simple vorbereitet worden.

Da hätten wir mehrere große Entdeckungen — wenn sie bewiesen wären. Die aprioristische Construction wird von Gevaert, der eine mu-

Digitized by Google

sikalische Autorität ist, sehr glatt durchgeführt, jedoch sie ist eben aprioristisch. Wir wollen davon absehen, daß zunächst für die Daten 425 und 563 kein Argument spricht, welches einem Historiker irgend genügen könnte; es hat schon 425, d. h. vor der Zeit Cölestins I, einen römischen Kirchengesang gegeben, und der vorausgesetzte griechische Einfluss auf denselben kann vor oder auch nach 563 begonnen haben.

Ist aber der sog. gregorianische Gesang so sehr griechischen Charakters, wie der Verfasser will, und sind die bezeichneten Päpste so sehr Byzantiner, daß sie der römischen Kirche für immer Byzantinisches octroyieren mußten? Es ist an dem einen wie an dem anderen zu zweifeln.

Daß byzantinische Elemente in den römischen Gesang eingedrungen sind, kann immerhin zugegeben werden. Aber da ist es ja eben Gregor der Große, in dessen persönliche Geschichte und in dessen Regierungszeit eine solche Einwirkung vom Oriente her ganz gut passen würde. Ich spreche in der Hypothese. Der Wirklichkeit kommt jedoch die Annahme näher, daß längst vor Gregor in die Melodien der römischen Kirche das Beste niedergelegt war, was der Orient sowohl als der Occident, was die griechisch-römische Musik zum Ausdruck religiöser Gefühle besaß. Gregor schuf auch nach der Meinung derer, die für seine traditionelle Stellung eintreten, keine neue Kirchenmusik; er läuterte und besserte nur die vorhandene, hier wie überall auf conservative Pflege des Ueberlieferten bedacht. Diese wichtige Modification wird von Gevaert übersehen, indem er sich gegen die Vertreter jener Meinung wendet.

Was endlich das Griechenthum der genannten Päpste betrifft, so machte sich dieses geschichtlich bei weitem nicht derart geltend, daß so leicht auf eine von ihnen ausgegangene griechische Fixierung des Gesanges geschlossen werden könnte. Auch diese Päpste waren durchweg im römischen Patriarchium herangebildet worden, und da die römische Sängerschule bekanntlich damals mit dem Seminar des Patriarchium zusammenfiel, so ist es viel glaublicher, daß die römischen Gesangstraditionen auf diese Griechen übergingen, als daß sie selbst einen ausländischen Stil in den römischen hineingetragen hätten.

Gegen die Aufstellungen Gevaerts wurde alsbald repliciert in einem Artikel der im Kloster Maredsous herausgegebenen Revue Bénédictine (1890 Fevrier p. 62—70). Aus den Gegenbemerkungen heben wir die nachfolgende hervor, weil sie einem Gebiete angehört, auf welchem die Schriftsteller der genannten Revue als kundige Pfleger der kirchlichen Gesangsstudien eine besondere Autorität beanspruchen.

‚Die Officien für die Feste der hl. Jungfrau und für Kreuzerhöhung wurden erst nach Gregor, erst in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts eingeführt. Nun läßt sich leicht nachweisen, daß die meisten Ge-

Digitized by Google

fänge dieser Officien entweder den früher bestandenen Officien einfach entnommen oder nach dem Muster der älteren Officien componiert sind. Damit ist aber der Schluss gerechtfertigt: Man betrachtete schon damals die Sammlung der Choralmelodien als definitiv abgeschlossen und fühlte sich gar nicht versucht, neue zu erfinden. Nur einzelne Beispiele. Der Introitus von Mariä Lichtmess ist derjenige eines Sonntags nach Pfingsten, der Introitus von Mariä Verkündigung ist derjenige der Messen für mehrere seit ältester Zeit sehr verehrte heilige Jungfrauen; derjenige von Mariä Himmelfahrt ist der der hl. Agatha; derjenige vom Heiligen Kreuze ist fast vollständig der des Gründonnerstages. Transponierte Stücke sind das Alleluja und das Offertorium von Mariä Himmelfahrt; die Melodie des ersteren ist die des Alleluja aus der Messe der Martyrer Te Martyrum etc., welches gegenwärtig in die Messe Salus autem übergegangen ist; die Modulationen des zweiten sind dem Offertorium von Ostermontag entnommen. Die Stücke, welche original scheinen, unterscheiden sich von denen der früheren Periode. Mehrere sind einfach aus der griechischen Liturgie in die abendländische verpflanzt, wie zB. die Antiphon Nativitas tua von Mariä Geburt, welche die Griechen noch heute übereinstimmend mit uns haben; so auch wahrscheinlich die Antiphonen der Lichtmessprocession. Eine von diesen Antiphonen, die zu Rom außer Gebrauch kam, aber in einigen particulären Liturgien sich behauptete, wurde Glied für Glied zuerst griechisch dann lateinisch gesungen' (S. 69).

Der Vortrag von Gevaert soll in Bälde um einige Zusätze vermehrt bei Ad. Hoste in Gent erscheinen.

Rom. H. Grisar S. J.

Die Oxforder Professoren. Unter diesem Titel gibt der berühmte Nationalökonom Thorold Rogers in der Contemporary Review, Dec. 1889, sehr interessante Aufschlüsse über das Verhältnis der Professoren zu den Tutors (Repetenten). Seit der Reformation wurden bekanntlich die Professoren, welche öffentliche Vorlesungen hielten, ganz in den Hintergrund gedrängt; an ihre Stellen traten die Repetenten, d. h. Fellows, Mitglieder der einzelnen Universitätscollegien, die wohl bis zu ihrem hohen Alter ihre, wenn auch nicht immer reichlich dotierte doch gesicherte Stellung in ihren Collegien beibehielten, oder wenn eine Pfarrstelle frei wurde, dieselbe annahmen und ihr Fellowship aufgaben. Wissenschaftlicher Trieb und Wetteifer konnte sich weder bei Lehrern, die nur wenige Schüler hatten, noch bei den Schülern selbst zeigen, da die Examina ungemein leicht gemacht wurden. Seit

Digitized by Google

den letzten vierzig Jahren hat man, um die Uebelstände abzustellen, die Examina mehr und mehr verschärft und die Zahl der öffentlichen Professoren sehr vermehrt. Man glaubte durch die Wahl tüchtiger Professoren (da die Dotierung der Professuren hoch war, konnte es an tüchtigen Bewerbern nicht fehlen), das Collegial- oder Repetentensystem beschränken zu können, sah aber nur zu bald, daß alle die Maßregeln, die man getroffen, sich fruchtlos erwiesen. Die Studenten wurden nicht verpflichtet, die Professoren zu hören, die Professoren waren nicht ausschließlich Examinatoren; die größere Mehrheit derselben gehörte den Repetenten an. Es lag daher nichts näher, als den Unterricht der Repetenten zu hören, die den wirklichen Bedürfnissen der Studenten mehr entgegenkamen, die ihre Schüler einfach für das Examen dressierten, ihnen gerade das eintrichterten, was sie voraussichtlich fürs Examen brauchten. Es gereicht dem Repetenten und dem College, dem er angehört, zum größten Ruhm, es ist seine beste Empfehlung, wenn möglichst viele seiner Schüler hohe Plätze in den Prüfungen bekommen und sich in irgend einem Fache auszeichnen.

Zustutzen und Vollstopfen für das Examen ist das Ziel, das sich diese Collegien setzen, Ausscheidung alles dessen, was nicht direct fürs Examen verwertet werden kann. Die Studenten werden mit ganz unnützem Detail überladen, weil die Examinatoren an solchen Kleinigkeiten Gefallen finden, erhalten aber keine klare Uebersicht, keinen rechten Begriff von dem, was sie studieren. Auszeichnung im Examen sichert pecuniäre Vortheile, ist aber nur möglich, wenn Lehrer und Schüler beim Docieren und Lernen die Eigenthümlichkeiten des jeweiligen Examinatoren, die Fragen die er stellt, die Antworten, welche ihn zufriedenstellen, erforscht haben und darnach sich einrichten. Rogers bemerkt hierüber sehr richtig: Ein solches System lege den Professor brach, dem ein höheres Ziel vorschwebe, als herauszuklügeln, welche Fragen im nächsten Examen wahrscheinlich gestellt würden, welche Bücher der Examinator studiert habe. Rogers erhebt gegen manche den schweren Vorwurf, sie bildeten eine Clique, steckten unter einer Decke, und er verlangt deshalb auswärtige Examinatoren, die, weil sie außerhalb des Parteigetriebes stehen, viel unparteiischer und gereifter sein würden. Jetzt, sagt uns Rogers, sind Professoren, welche zehnmal mehr wissen als alle Repetenten ohne Schüler, während ein Repetent, der sich in Druckschriften und anderswo die größten Blößen gegeben hat, von einer zahlreichen Zuhörerschaft umgeben ist. Um nämlich die Professoren auszuschließen, haben die einzelnen Collegien ihre Hörsäle auch für die Insassen fremder Collegien geöffnet. Repetenten, welche im Rufe stehen, viele ihrer Schüler im Examen durchgebracht zu haben, finden natürlich viele Zuhörer; die vielen Lehrstunden in den Collegien, außerdem die Privatstunden, welche den Reicheren ertheilt werden, dann Familiensorgen,

Digitized by Google

weil die meisten Fellows jetzt verheiratet sind, lähmen die geistige Spannkraft der Repetenten und gewöhnen sie, mit dem bescheidenen Maße des Wissens, das sie früher sich erworben, zufrieden zu sein. Professor Freeman, der Professor der Geschichte, hatte sich mit der Hoffnung geschmeichelt, auch Repetenten in seinen Geschichtsvorträgen zu finden, sah sich aber sogleich enttäuscht. Nach der sauern Arbeit des Stundengebens und Eintrichterns sind die Repetenten müde und suchen Abspannung. Der Unterschied zwischen den vielgeschäftigen, angestrengt arbeitenden Tutors von heute und den gemächlichen in aller Ruhe ihren Gehalt verzehrenden Repetenten von ehedem ist zwar ein großer; aber für die wissenschaftliche Ausbildung der Studenten haben beide gleich wenig geleistet.

Das alte System, welches den Tutors das Heiraten verbot, hatte, wie man jetzt sieht, seine Vortheile. Viele gaben um zu heiraten ihr Fellowship auf und wählten einen andern Beruf, heutzutage bleiben die Verheirateten Tutors in Oxford; junge strebsame Männer, welche unter dem alten System eine Stelle in den Collegien erhalten, sehen sich ausgeschlossen. Die öffentlichen Professoren stehen dem gegenwärtigen System ohnmächtig gegenüber, und sehen sich genöthigt in Schriftstellerei, in populären Vorlesungen besonders in den Provincialstädten Englands Trost zu suchen.

Ditton Hall. Ath. Zimmermann S. J.

Die ersten Bischöfe von Przemysl (rit. lat.) bis 1375. Als sich in den ersten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts die lateinische Bevölkerung Rothrußlands immer mehr vermehrte, bat der Erzbischof von Gnesen den heiligen Stuhl um einen Bischof für dies Land, der der zuchtlosen Geistlichkeit und den wenig nach ihrem Glauben lebenden Christen die rechten Wege weisen und zugleich das Licht des Evangeliums zu den noch heidnischen Völkerschaften bringen könnte. Ehe Papst Gregor IX eine Bestimmung traf, erließ er an den Dominicanerprovincial und seine Genossen P. Jakob und P. Domaslaus ein Schreiben, dessen Inhalt bei Bzovius[1]) kurz angegeben, leider aber mit Irrthümern vermischt ist. Noch Reifenkugel[2]) folgt Bzowski. Der im päpstlichen Schreiben nicht benannte Provincial war P. Gerhard aus Breslau, wie P. Baroncz O. P.[3]) nachweist, nicht aber Jakob Crescentius. Das Schreiben lautet nach dem im Archiv der Krakauer

[1]) Annal. eccl. ad a. 1232 n. 12. [2]) Die Gründung der römisch-katholischen Bisthümer in den Territorien Halicz und Wladimir S. 16. [3]) Rys dziejów zakonu kaznodziejskiego w Polsce I 75—77.

Digitized by Google

Dominicaner erhaltenen Original, wie folgt: Gregorius episcopus servus servorum Dei dilectis filiis . . Priori[1]) Provinciali, Jakobo et Domaslao fratribus ordinis Praedicatorum in Polonia commorantibus [salutem et aposto]licam benedictionem. Significante dilecto filio . . Gnezensi Electo nobis innotuit, quod cum in Ruscia, in qua . . servatur, quamplures sint ecclesiae Latinorum pastorem aliquem non habentes, nonnulli Biga[mi, Nicolai]tae, homicidae ac alias multipliciter criminosi de diversis partibus convenientes ad ipsas, in [minoribus t]antum ordinibus constituti exercere sacerdotalia officia in grave fidelium scandalum non [verentur, per] quorum conversationem execrabilem vita Latinorum detestabilis redditur et praedictum ritum . . venire ad obedientiam sedis apostolicae contradicunt. Unde praefatus Archiepiscopus humiliter postulavit, ut in regione praedicta creari episcopum mandaremus, per quem exstirpatis vitiis ritus ibi catholicus propagatur. Quocirca discretioni vestrae per apostolica scripta mandamus, quatenus, si est ita, eorumdem clericorum insolentia tam damnabili castigata inquiratis sollicite de regionis statu et universis circumstantiis, quae ad creationem episcopi videritis inquirenda, et quod inveneritis, per vestras nobis litteras fideliter exponatis. Quod si non omnes his exequendis potueritis interesse, duo vestrum nihilominus exequantur. Datum Interampni IV Idus Maii pontificatus nostri anno sexto. Die Dominicaner, die damals als Missionäre thätig waren, scheinen sich über das Project günstig ausgesprochen zu haben, denn um diese Zeit erscheint in der gleichaltrigen Chronik von Bogufal und Godyslaus Paſek als der erste lateinische Bischof unter den Ruthenen der Cistercienserabt Gerhard in Opatow[2]).

Die Dotation bestand aus Gütern des Opatower Klosters, was wiederum auf den heiligen Stuhl hinweist. Der Herrscher von Schlesien Heinrich der Bärtige unterstützte den neuen Bischof so wenig, daß er sogar die Klostergüter in Beschlag nahm. Mannigfache Schwierigkeiten und Kämpfe[3]) zwangen letzteren, sich nach Kiew zurückzuziehen, weshalb ihn einige Schriftsteller unter die Bischöfe von Kiew zählen. Die Bischöfe von . . hatten die ursprünglich Gerhard gehörigen Güter erhalten und bemühten sich um den rechtlichen Besitz, indem sie beim heiligen Stuhl um die Jurisdiction über Rothrußland anhielten. Sie erhielten

[1]) Diese Punkte vor Priori und weiterhin vor Gnezensi sind im Original, das leider bereits arg beschädigt ist. [2]) Siehe Bielowski in Mon. Polon. hist. 1872 II 573; Dlugosz 12. [3]) Siehe A. Lewicki Obrazki historyczne z najdawn. dziejów Przemysla (Posen 1881) 67 147.

Digitized by Google

diese wirklich im Jahre 1257 von Alexander IV[1]). Durch ein Jahrhundert hatte Rothrußland nun keine lateinischen Bischöfe mehr. Der erste Bischof von Przemysl war Iwan, ein Ruthene, der, scheint es, vom heiligen Stuhle nicht ernannt, sondern nur bestätigt war, weshalb eben dieser sich das Ernennungsrecht für alle Nachfolger vorbehält[2]). Wahrscheinlich nahm damals der Bischof von Przemysl sogleich anstatt das i. p. i. den Namen seiner Diöcese an. Wann Iwan den bischöflichen Stuhl bestieg, läßt sich nicht genau nachweisen. Lewicki und nach ihm Hauser geben das Jahr 1340, sicher ist indes nur, daß er zur Zeit Clemens' VI (1342—1352) Bischof war. Er starb vor dem 14. Mai 1352. Sein Nachfolger war Nikolaus ‚der Ruthene', ein Dominicaner, den Clemens VI bereits am 14. Mai 1352 ernannte, wenngleich die Bulle erst von Innocenz VI (18. Jan. 1353) ausgefertigt ward. In Avignon geweiht kehrte er in seine Diöcese zurück, ohne indes in Przemysl zu residieren. 1357 nahm er in Kalisch am 8. Jan. an einer Provincialsynode Theil. Er starb vor dem 18. Jan. 1375[3]). In diesem Jahre ward von Gregor XI am 13. Februar durch eine Bulle die hierarchische Ordnung in Ruthenien neu geschaffen, die Bisthümer wurden für unabhängig erklärt von . . und Halicz zur Metropole erhoben, während Przemysl, Chelm und Wladimir als Suffragan-Bisthümer derselben untergeben wurden. Die nahe Berührung, die nun zwischen der lateinischen und ruthenischen Kirche stattfand, hatte die besten Folgen, wie die Union von Florenz zeigte[4]). Der erste lateinische Bischof von Przemysl in der neuen Periode war Erich Winzen O. S. F.[5]).

Krakau. Aug. Arndt S. J.

Die neuesten Forschungen über Heinrich von Gent. Ueber den Doctor solemnis ist in den letzten Zeiten eine ganze Reihe von Aufsätzen erschienen, welche die bisher aufgestellten Angaben theils verändert, theils vervollständigt haben. Wenn wir von Haureaus Abhandlung über das dem Heinrich von Gent fälschlich zugeschriebene Buch de viris illustribus[6]) und von Werners Arbeit ‚Heinrich von Gent als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jahrhundert'[7]) absehen, so beziehen sich die übrigen Aufsätze auf die Biographie

[1]) Theiner Mon. I 73. [2]) Innocenz VI bei Theiner I 543. [3]) Theiner I 714. [4]) Siehe Likowski Historya unii. [5]) Siehe Pawlowski Premislia sacra Crac. 1869. [6]) Mémoire sur le ‚Liber de viris illustribus' attribué à Henri de Gand (Mémoires de l' Académie des inscriptions et belles-lettres t. XX 2e part. p. 349 ss.). [7]) Denkschrift der Wiener Akademie der Wissenschaften (1878) XXVIII 1, 97—154.

Digitized by Google

des berühmten Theologen, die mit einer Reihe von Legenden ausgeſtattet worden ſind, deren Unhaltbarkeit die neueſte Kritik endgiltig nachgewieſen haben dürfte. Die Hauptzüge im Leben Heinrichs von Gent ſind nach den bisherigen Veröffentlichungen kurz folgende.

‚Heinrich von Gent wurde im Jahre 1217 im Dorfe Mude bei Gent als Sohn des in den Kreuzzügen berühmten und im Jahre 1230 verſtorbenen Ritters Hieronymus Goethals geboren. Er ſoll unter Albertus Magnus in Köln Philoſophie ſtudiert haben und daſelbſt Doctor der Philoſophie geworden ſein. Späteſtens 1241 verließ er Köln und lehrte in ſeiner Vaterſtadt Philoſophie und Theologie. Doch erſcheint Heinrich ſchon bald in Paris auf der Sorbonne, wo er zuerſt das Amt eines Magister artium ausübte, 1245 oder 1246 Doctor der Theologie wurde und bald zur Anerkennung ſeiner Leiſtungen den Ehrennamen Doctor solemnis erhielt. Seine Erfolge lohnte Papſt Innocenz IV dadurch, daß er ihn durch eine Bulle (d. d. Lugdun. 13 Maii 1247) zum apoſtoliſchen Protonotar für ganz Frankreich ernannte‘ (Wetzer-Welte KL. VI² 1074).

Andere, wie Huet[1]), Schwartz[2]) und Alphonſe le Koy[3]) berichten, Heinrich von Gent habe im Jahre 1275 am Capitel in Tournay eine Präbende als Archidiakon erhalten, und habe durch ſeine Vermittlung dem hl. Philipp Benizi die Beſtätigung des Servitenordens vom Papſte Honorius IV erwirkt.

Indes im Lichte der neueſten Forſchungen ſind die genannten Angaben und Meinungen über Heinrich von Gent kaum haltbar. Der Stadtarchivar von Brüſſel Alphons Wauters hat ſchon im Jahre 1875 die Unechtheit der zu Gunſten Heinrichs von Gent erlaſſenen päpſtlichen Bullen nachgewieſen[4]). Zehn Jahre ſpäter ſtellte der Jeſuit Ehrle durch ſichere Beweiſe feſt, daß Heinrich dem Orden der Serviten niemals angehört habe, und daß mit der Unechtheit der päpſtlichen Bulle auch die Lehrthätigkeit Heinrichs an der Sorbonne aufgegeben werden müſſe[5]). Die Forſchungen des deutſchen Jeſuiten nahm dann ein belgiſcher Jeſuit Delehaye[6]) auf und ſetzte ſie in ein noch helleres Licht. Die Ueberſetzung der Arbeit Ehrles von Rascop[7]) wurde von Herrn

[1]) Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand, 1838. [2]) Henri de Gand et ses derniers historiens (Mémoires couronnés de l' Académie royale de Belgique (1859) t. X. [3]) Biographie nationale VIII 51—66 (1883). [4]) Bulletin de l' Académie royale de Belgique (1875) 2. série XI 356. [5]) Archiv für Literatur und Kirchengeſchichte des MA. I 365—401. [6]) Messager des sciences historiques (1886) 328—355; 438—455. [7]) Recherches critiques sur la biographie de Henri de

Digitized by Google

Wauters nebst einer Stelle des englischen Geschichtschreibers Johann Capgrave[1]) am 7. November 1887 der königlichen Commission für Geschichte in Brüssel vorgelegt[2]).

In der Sitzung vom 2. Juli 1888 verlas Napoleon de Pauw[3]) eine Abhandlung über den wahren Namen des Doctor solemnis, worin er an der Hand der Quodlibeta Heinrichs und auf Grund langer Forschungen in den belgischen Archiven die bisher so viel bestrittene Chronologie des berühmten Theologen nunmehr folgendermaßen feststellt: Heinrich war Kanonikus in Tournay 1267, und schrieb sein Werk Quodlibeta in den Jahren 1276 bis 1291. Das Amt eines Archidiakons verwaltete er abwechselnd in Bruges und in Tournay 1277. In verschiedenen öffentlichen Actenstücken aus den Jahren 1277 bis 1292 wird er überall als ‚Heinrich von Gent' aufgeführt[4]).

Zum Zwecke der Untersuchung über die Abstammung und den Geburtsort Heinrichs wurden von Herrn De Pauw die zeitgenössischen Schriftsteller zu Rathe gezogen. Gilles li Muisis Abt von St. Martin in Tournay († 1340) nennt Heinrich Magister Henricus ad Plagam de Gandavo[5]), eine Benennung, welche, wie der Jesuit Delehaye nachweist, im 16. Jahrhundert unrichtig wiedergegeben wurde mit Henricus a Muda oder Mudanus[6]). Ein von Angillis (Geestelijke Liederen) publicierter und von De Pauw[7]) citierter flämischer Dichter aus dem 14. Jahrhundert nennt Heinrich Henric Formator van Dorneke. Das Wort Formator übersetzt De Pauw mit De Sceppere, was so viel bedeutet als ‚Schneider', übereinstimmend mit allen belgischen Urkunden, wo überall das lateinische Wort formator durch das flämische de sceppere wiedergegeben wird.

Wauters hingegen verwarf diese Worterklärung und übersetzte formator mit professor, während er die Bezeichnung Henricus ad Plagam mit Henricus de la Plaigne wiedergab, womit, wie er glaubte, der Wohnort Heinrichs gekennzeichnet werde, da La Plaigne ein in der Nähe von Tournay gelegenes Dorf sei. Auch trägt er kein Bedenken, unsern Heinrich der berühmten Geschlechtslinie ‚von Gent' einzureihen[8]).

Gand dit le Docteur solennel (Bulletin de la société hist. et litt. de Tournay, 1887, t. XXI).

[1]) Liber de illustr. Henricis ap. Rerum Britannicarum medii aevi scriptores, London, VII (1858) 178—180. [2]) Bulletin de la Commiss. royale d' histoire, 4. serie XIV 179—190. [3]) Ebd. XV 135—145. [4]) Ebd. 136—137. [5]) Corpus chronic. Flandriae II 164. [6]) Messager l. c. 439. [7]) L. c. 141—143. [8]) Sur la signification du mot latin *formator* á propos de Henri du Gand (Bulletin de la Commiss. d' hist. 4. série XVI 12—15).

Digitized by Google

Im Anschlusse an die neuesten Forschungen des Jesuiten Delehaye[1]) nahm Herr De Pauw die Discussion über die Abstammung Heinrichs von Gent wieder auf und gelangte nach langwierigen und ausdauernden Forschungen in den Archiven von Brüssel, Gent und Tournay auf Grund unwiderleglicher Beweise zu folgenden Resultaten.

1. Der Ausdruck formator ist gleichbedeutend mit ‚Schneider' und entspricht dem flämischen sceppere im 14. Jahrhundert.

2. Das von Angillis publicierte Gedicht handelt von unserem Theologen Heinrich.

3. Der Beiname a Gandavo hatte den Zweck, die Vaterstadt Heinrichs anzudeuten, seitdem er in Tournay angesiedelt war.

4. Die Bezeichnung Henricus ad Plagam weist auf das Stadtviertel in Tournay hin, in dem die Wohnung Heinrichs gelegen war; keineswegs ist dabei an das Dorf La Plaigne zu denken, welches 3 bis 4 Meilen von Tournay entfernt ist[2]).

Durch diese neuen mit lobenswerter Kritik und gründlicher Gelehrsamkeit angestellten Untersuchungen und Forschungen über Heinrich von Gent sind wir in der Lage, die wahrheitsgemäße Biographie desselben festzustellen, die in ihren Hauptzügen folgendermaßen lautet. Heinrich wurde am Anfange des 13. Jahrhunderts zu Gent geboren. seit seiner Niederlassung in Tournay nannte er sich ‚Heinrich von Gent' Sein Vater, wahrscheinlich von Profession ein Schneider, hieß Johann de Sceppere. Seine Erziehung genoss Heinrich in der Capitelsschule zu Tournay, wo er unter den pueri als Henricus filius Johannis formatoris de Gandavo aufgeführt wird[3]). Im Jahre 1267 erhielt er ein Kanonikat in Tournay und wohnte in einem dem Capitel gehörigen[4]), an den Gottesacker de Notre-Dame stoßenden, an dem Ufer der Schelde gelegenen Hause[5]). Von seinem Landsmann Philipp Muus Bischof von Tournay, zur Würde eines Archidiakons erhoben, verwaltete er dieses Amt in Bruges 1277 und in Tournay 1278. In einer Urkunde vom Jahre 1277 wird er Magister Henricus doctor sacrae theologiae genannt[6]). Von diesem Jahre an treffen wir ihn wiederholt in den theologischen Kreisen zu Paris, am 7. März 1277, 15. November 1282 und noch im Jahre 1287[7]). Er starb am 29. Juni 1293[8]).

[1]) Messager 1887 und 1888. [2]) Die neuesten Entdeckungen betreffend den Doctor solemnis Heinrich von Gent, Sohn des Schneidermeisters Johannes (Formator oder De Sceppere), im Bulletin de la Commiss. d'hist. XVI 27—138 [3]) De Pauw 105, nach einem Cartularium der Kathedrale von Tournay aus dem 13. Jahrh. [4]) Ebd. 77. [5]) Ebd. 106 ff. [6]) Ebd. 109. [7]) De Pauw im Bulletin XV 136—137 nach den Quodlibeta. [8]) Delehaye im Messager 1887, 77. Der Todestag ist bekannt durch das Todtenbuch der Kathedrale von Tournay und der Abtei von Saulchois.

Digitized by Google

Sein Testament, das im Todtenbuch der Kathedrale zu Tournay aufgezeichnet ist[1]), verfügte zu Gunsten seines Vaters und seiner Schwester Katharina, nicht zu verwechseln mit der Abtissin Jutta van der Mude in Byloke, welche im Jahre 1329 gestorben ist und welche man bis heute für seine Schwester hielt[2]).

Durch diese neuesten wissenschaftlichen Forschungen und Angaben über Heinrich von Gent dürfte, wenngleich in den verschiedenen Kartularien noch manche Spuren über Heinrich als Kanonikus von Tournay aufgefunden werden dürften, doch die Legende vom Doctor solemnis ein für alle Mal abgethan sein.

Maredsous. P. Ursmar Berlière S. O. B.

Fürstbischof Künigl von Brixen in Hannover. In dem oben S. 135 empfohlenen Buche Wokers: ‚Geschichte der Mission in in Hannover' hat für uns das 12. Capitel ‚Der Bischof von Brixen in Hannover' aus naheliegenden Gründen ein ganz besonderes Interesse. Graf Kaspar Ignaz v. Künigl[3]) war einer der hervorragendsten Fürstbischöfe, die das Land gehabt, ein wahrer Apostel seines Volkes, ein treuer Hirt seiner Heerde (1702—1747), von dessen Seeleneifer die heutigen Tages noch bestehende großartige Missionsstiftung spricht, die er im Jahre 1719 auf seiner Reise nach Hannover gemacht hat. Das Volk nannte ihn ‚den heiligen Bischof', die Geschichte vielleicht den ‚größten und thätigsten Bischof seiner Zeit' (vgl. Wetzer-Welte Kkex. II[2] 1310). Bei der Bedeutung des Mannes können wir unser Bedauern darüber nicht unterdrücken, daß der Verfasser des genannten Werkes es unterlassen hat, auch Quellen des Brixener und Wiener Archives zu Rathe zu ziehen, die oft einseitigen Angaben der hannoveranischen Berichte zu ergänzen und ins rechte Licht zu stellen. Es würde dadurch die ganze Darstellung an Vollständigkeit gewonnen, und Fürstbischof Künigl eine billigere Beurtheilung erfahren haben.

Nach den von W. benützten Quellen wäre der Fürstbischof von Brixen als einfacher Missionär nach Hannover gekommen[4]) um unter der Direction des apostolischen Vicars, Bischofs Steffani, zu arbeiten; er habe jedoch seiner Sendung zuwider gehandelt und durch seine Thätigkeit in Hannover der katholischen Sache eher geschadet als genützt.

---

[1]) De Pauw aaO. XVI 121 f. [2]) Ebd. 88. [3]) So schreibt dieses Geschlecht jetzt seinen Namen; Woker schreibt stets Königl, eine der verschiedenen Formen des Namens in früherer Zeit. [4]) Bei seinem großem Seeleneifer hatte Künigl das in der That früher gewünscht. Schon als Alumnus des deutschen Collegs in Rom hatte er sich mit Missionsgedanken befasst.

Digitized by Google

Nach den Brixener Quellen hingegen war Künigl auf Verlangen des Wiener Hofes vom hl. Stuhl als Commissarius apostolicus in ‚geheimer' Mission nach Hannover gesandt, um die vielfach laut gewordenen kirchlichen Missstände zu untersuchen, die gegen die Verwaltung des apostolischen Vicars erhobenen Klagen zu prüfen, Vorschläge zur Abschaffung von Missbräuchen zu machen, und nach Erledigung der Angelegenheit binnen zwei Jahren in seine Bischofsstadt zurückzukehren.

Von diesem geheimen Charakter seiner Sendung durfte selbstverständlich weder der apostolische Vicar noch der protestantische Hof des Königs von England, des damaligen Landesfürsten von Hannover etwas erfahren. Vom ersteren sollte Künigl sich vielmehr die erforderlichen Missionsfacultäten ausbitten, um geistliche Dienste in der Seelsorge verrichten zu können.

Nach den Angaben dieser süddeutschen Quellen erklärt sich manches, was W. aus seinen Archiven als unlösbares Räthsel mittheilt, zB. daß der als einfacher Missionär erwartete Fürstbischof zum voraus seine Ankunft mit geziemendem Gefolge ankündigt, daß er gleich nach seinem Eintreffen zu Hannover den Adel zur fürstlichen Tafel zieht, daß er ferner während seines Aufenthaltes daselbst hohes Haus hält, in dem die Minister des Königs nicht ungern aus- und eingehen. Es waren das, nach unseren Quellen beurtheilt, Mittel, welche der sonst jedem fürstlichen Gepränge abholde Fürstbischof anwendete, um die Absicht seiner Sendung vor den Augen Uneingeweihter zu verhüllen, und um sich zum voraus schon die protestantischen Minister für die Ausführung seiner dereinstigen Reformvorschläge günstig zu stimmen.

Um nun etwas aus unseren Archiven zur Vervollständigung und Richtigstellung der Cap. 12 und 13 des Woker'schen Buches beizutragen, wollen wir den Originalbericht des Begleiters des Fürstbischofs aus der Wiener Hofbibliothek mittheilen, weil dieses Document einerseits wichtige Angaben enthält, die bei W. fehlen (wie die Audienzen beim König, die Verhandlungen über die Bestellung eines Nachfolgers Steffanis), und weil andererseits der wahre Grund angegeben wird, warum Künigl sich einen Jesuiten aus Wien als Reisebegleiter ausbedungen hatte: Künigl wollte stets jemanden bei der Hand haben, den er eintretenden Falls als Vertrauensmann in Angelegenheit seiner Mission an die katholischen Höfe Deutschlands schicken könnte. Der Bericht, vom Verfasser in der dritten Person geschrieben, athmet natürlich den Geist der Informatio de moderno statu Hannoveranae missionis, welche der Fürstbischof vor seiner Rückkehr nach Brixen an den Nuntius in Köln übersandte, und deren Widerlegung W. im 13. Capitel nach hannoveranischen Quellen versucht hat.

Digitized by Google

Cum in terras septentrionales, Hannoveram imprimis, celsissimus princeps et episcopus Brixinensis facta sibi in id a summo Pontifice, imperatore, a Britanniae rege potestate concederet, sacerdotem unum e collegio Viennensi assumpsit in itineris ac laborum comitem.

Finis potissimum erat susceptae expeditionis, ut missio illic erecta, templumque orthodoxis sacris excitatum, atque religionis catholicae exercitium Leopoldo imperatori olim ab Ernesto Augusto tum Hannoverano duce in collegium Electorum recens admisso pactum primo lustraretur, et subinde, si quid posset, auxilii adferretur fatiscenti illic missioni. Oportebat initiorem arcto silentio premi, metu, ne, quod obvenerat, suboleret illius loci administratoribus societati nostrae plurimum adversis; ut qui paucis abhinc annis eandem loco moverant, et in hodiernam diem iniquissimis modis insectantur. Ut primum in Hannoveram ventum est, res omnis afflicta et admodum collapsa reperiebatur; ex immensis prope eleemosynis vix superabat quidquam, templum excitatum quidem, sed iniquo loco atque in extremo urbis angulo situm, coëmptae domus pro missionariorum aede, sed eae vel non exsolutae penitus aut alieno aere graves; annuorum redituum, nihil uspiam expensarum a laicis pro arbitrio factarum nullae redditae rationes, stipendia missionariis et ceteris templi curatoribus parce et alieno semper tempore numerabantur. Illud in suprema rei familiaris difficultate acerbissimum accidit, quod neque orthodoxi illic quidquam solatii caperent, pastore ut plurimum longe dissito, missionariis plerumque rudibus iisdemque idcirco vitae genere atque profusa licentia in saeculi depravatos mores fere desciscentibus. Accessit tepor quidam turpisque in suscipiendis Ecclesiae sacramentis ignavia, adeo ut heterodoxis mixti eorumdem consuetudinem traherent, festis diebus negligerent sacra, vetitisque per hebdomadam feriis libere vescerentur carnibus et disparis religionis matrimonio nexi, nulla habita pactorum ratione, etiam proles sequiori doctrina imbuerent.

Perniciosum illud cumprimis, quod pauperum omni cura dimissa et suppressa in eorum usus larga corrogata stipe multi eorum inopiam errorum magistram haberent, in egestatis suae solatium ab orthodoxae fidei integritate ad Lutheri Calvinique impios ritus facto agmine deflecterent. Neque opis quidquam aliunde sperari poterat, quando et antistitum cura omnis in materialem templi aedem desudabat, neglecto interea, quod primum esse oportuit, animorum grege. Hic status, haec facies tum erat Hannoveranae missionis, quam tot adversantium telis cinctam

Digitized by Google

communire adversum insidias et animarum ruinas celsissimus princeps et episcopus Brixinensis magnopere exoptabat. Sed remoram potissimum injecit dissidium, quod sub ipsum operis instituti exordium nascebatur. Erat illarum partium antistes et per illam septentrionis oram vicarius generalis, qui ut animum gerebat in societatem nostram minime aequum, acerbissime tulit a principe Brixinensi adduci in missionem quendam de societate, qui admissos illic errores, pastoralis muneris neglectum, missionariorum socordiam cognosceret, collecti aeris distractique in alienos a benefactorum arbitrio usus, angustias et contractorum etiam nominum non obscura vestigia praesens ipse introspiceret, aut denique (quod hominem amplius ussit) viam subjiceret societati exulanti, qua missionem ruinas minitantem illa in suos humeros denuo revocaret. Hinc palam cum principe Brixinensi questus se id genus homines nullo pacto quiete ferre, nedum illis Ecclesiae Hannoveranae munia committere posse, societatem de Hannovera pessime meritam per pacta justis de causis hac urbe prohiberi, atque a rege Britanniae non immerito proscriptam perpetuo exulare. Adjecit denique ejusmodi largiter, quae animum exulcerato eodemque pertinaci affectu corruptum palam omnibus loquerentur.

Haec inter celsissimus Brixinensis pro sua qua pollet modestia et morum comitate impetum viri illius mansuetudine frangere et immodicos aestus composito sermone temperare satagebat. Virum, quem de societate adduxerat, sibi utilem ac prope necessarium esse, aliena sub veste tectum inimicorum offensas declinare; sibi curae fore, ne quid exinde res orthodoxa periculi caperet; se si quid in aula procellae exsurgeret, in suum unius caput evocaturum. Sed necquidquam: eo contra nihil mitius ferente, frementeque adjecit demum Brixinensis princeps sibi firmum ac fixum, aut sacerdotem de societate, si remaneret ipse, secum habiturum aut si is loco cedere cogeretur, se quoque facturum discessionem.

Noster ut mitigaret utriusque hinc aequas, iniquas illinc querelas declinaretque tricas majores, quae parvis quandoque principiis eveniunt, tempori cedendum ratus est eoque optimum principem adduxit, ut et ipse hebdomadas aliquot Hildesium secederet, donec templo interea consecrato et digresso paulisper antistite Hannoveram reverteretur. Visum porro et nostro sacerdoti est parcius eam urbem adire, sive quod sincera fama didicerat, aulae Hannoveranae ministros occultis sermonibus adversus se concitari; sive quod rem integram sibi esse cuperet, si quo pacto causa alio (quemadmodum evenerat) trajiceretur.

Digitized by Google

Roma interim et Viennensis aula fidis nuntiis de statu rerum, de difficultatibus, de periculis admonita. Datis ultro citroque amplissimis literis illud insuper negotio proferendo accessit, quod sacerdoti nostro iter Viennam decernebatur expediendis, si quae ab adversa parte minus fideliter illic forent delata. Et processerunt ex voto omnia: sacra enim Congregatio mirari primum, se hactenus alienis longe a veritate nuntiis occupatam, dein et indignari, atque remedia, quae opportuna suggerebantur, circumspicere. Apostolicus etiam Nuntius rei edoctus statum vehementer terreri iis, quae occulta hactenus jam in lucem proferebantur. In Viennensi etiam aula complures ministri improbare sequius gesta, atque imprimis augustissima imperatrix Amalia, quam illius missionis sollicitudo jam annos aliquot fatigaverat, aegerrime accipere, sibi propemodum conflictis in plausum argumentis a moderatoribus missionis Hannoveranae illusum esse. Omnes denique uno ore et sensu in id abire, informandam esse Sedem Apostolicam, ut alius quidam huic muneri idoneus praeficeretur, qui rem pecuniariam tractaret fidelius, et mores plurimum collapsos vigore suo restitueret. Erat, qui primus omnium se oculis offerebat, celsissimus princeps Brixinensis, qui tametsi flagrantissimis votis arduum id munus percuperet, quia tamen diuturnam res ea in partibus illis commorationem postulasset, et ne alienis ovibus invigilans pastor negligeret suas, sapienter detrectavit.

Circumspectis igitur, qui viciniam habitabant, praesidibus sacris, visum est nemini opportunius vicariatum hunc deferri posse, quam Osnabruggensi suffraganeo, qui propior Hannoverae maximam de se spem fecerat, fore ut a viro laudatissimi zeli et integerrimae vitae id muneris ex publica utilitate gereretur. Missae hac super re ultro citroque literae: Vienna in patrocinium, Roma in consensum flexa. Interea celsissimo Brixinensi, ad quem noster, Vienna redux, citatis equis advolaverat, illud potissimum persuadetur, ut regem magnae Britanniae tum Hannoverae agentem crebrius adiret, et ne adversae partis homines occultis machinis animum regis (quod non vane metuebatur) adversus Pontificis decreta in sui praesidium obfirmarent. Neque arduum id erat Brixinensi principi, ut, qui omnium jam ante sibi animos rapuit, etiam regi affabilitate sua utiliter immineret (?); evocatus ad alloquium saepenumero, quin et regiae mensae adhibitus semel iterumque viam subegit maxime opportunam restituendis rebus. Regem quippe in vota sua facilem reperit, ejusdem in consuetudinem et tantum non familiaritatem admissus.

Digitized by Google

Moras interea nectente Roma et urgentibus domi suae negotiis, celsissimo principi Brixinensi visum fuit tantisper proram vertere, ne, cum deliberaretur tum Romae de successore episcopo loci dando, existimarent aliqui, se id munus sibi occultis artibus flagitare. Ne tamen per discessum missio quid damni pateretur, conciliati sunt dissidentes orthodoxorum animi, promissa malis remedia, quin missionarius etiam vir perquam idoneus deserto gregi datus, qui celsissimi Brixinensis stipendiis posthac aleretur, et aliorum huic pridem pastorali curae adhibitorum socordiam dicam an imbecillitatem suppleret. Haud facile dictu est, quis motus Hannoverana in urbe exstiterit, quae lacrymae, qui gemitus auditi, cum discessionem pararet celsissimus Brixinensis. Dolebant summi juxta ac imi de optimo praesule, quem sibi constanter adesse boni omnes precabantur. Quiritati imprimis pauperes, quod patrem amitterent, plus propemodum alienis quam suis necessitatibus consulentem. Desiderabant catholici cum haereticis plerique omnes eum, qui dudum omnium ore *episcopus sanctus* dicebatur. Neque nobilitas tametsi nostris a sacris aliena sine sensu fuit: confluebant in aedem omnes, qui de prima orchestra utriusque sexus, et non obscura praebuere indicia affectus sui minime fucati.

Haec inter aegre dimissus excessit Hannovera princeps Brixinensis, et ut Osnabruggensem suffraganeum per transitum salutaret, Mindam eundem evocaverat, collaturus cum eodem, quae imminenti vicariatus muneri accommoda videbantur; sed afflicta valetudo illustrissimum suffraganeum et lecto et loco Osnabruggae affixerat, adeo ut re infecta discedendum Minda fuerit, misso duntaxat quopiam a secretis, qui commissa cum aegro transigeret. Ex itinere, quod Brixinam tendebat, Francofurti Brixinensis princeps consederat, et sacerdotem nostrum Moguntiam missum Electori officia sua atque missionis statum obtulit, quaeque Romae agerentur aut porro agenda forent ad ferendum illis in locis fatiscenti missioni opem, diserte edocuit. Elector eminentissimus collaudatis omnibus amplissima, quae posset, auxilia pollicebatur; id unum sibi in votis esse palam confessus, ut moveretus loco praesul ille. Sed conatus omnes atque prona haec in unum studia inopina mors Osnabruggensis suffraganei penitus abrupit. Hic enim missioni Hannoveranae praeses decretus atque paucis ante quam vita excesserat, diebus vicarius per septentrionem generalis renuntiatus spem fecerat aequissimam sarciendi mali. Hoc subinde vita functo telam retexere oportuit atque exordium illius facere, quod finem jam prope contigit. Terrent jam repetitae supplicum voces, et dum Roma pulsatur undequa-

Digitized by Google

que precibus, id jam reliquum in dies singulos meliora sperare. Sacerdos interea noster, quantum per cumulata itinera licuit, nomine celsissimi Brixinensis missiones vicinas Brunsvicensem et Wolffenbutanam, quae utraque patrum Franciscanorum est, obivit et festis Dominique diebus in templi ministeriis destitutos adjuvit. Heterodoxi, qui haeresim ponere meditabantur, Hildesium clam missi sunt, adhibita cautela, ut a celsissimo principe viatico instructi illic in nostrorum patrum manibus errores deponerent. Pauperes de catholicorum grege a defectione revocati aliquot, conquisita in id stipe, quin ecclesiasticorum corrupti mores ad meliorem frugem traducti. Ceterum in id potissimum labor omnis et industria desudaverat, ut in hoc rerum conflictu inter tot difficultates, quae messem nondum maturam probaverant, neque ab heterodoxis quidpiam turbarum moveretur neque societas nostra aut Romae aut illis in partibus septentrionis aliquid molestiae caperet, neque principum virorum offenderetur quispiam, sed tranquille, etiam quae fortiter oportuit, gererentur.

Nik. Nilles S. J.

Kleinere Mittheilungen. Die römischen Erörterungen über das Werk Cronologia rivendicata sind hoffentlich durch die letzthin erschienene gründliche Auseinandersetzung der Civiltà cattolica mit dem Autor abgeschlossen (1889 ser. 14 vol. 2 p. 453 ss.; 565 ss.). Die Arbeit des Ballombrosanerpaters A. Paganelli über die alttestamentliche Zeitrechnung (unter vorstehendem Titel zu Mailand 1887 gedruckt) hat von Anfang an eine reservierte Beurtheilung gefunden. Es ist ein Werk von ebensowenig wissenschaftlicher Kritik wie Größe des Umfanges und Feierlichkeit des Auftretens. Der Autor hat sich in seiner Klosterzelle jeder Berührung mit modernen Forschungen sorgfältig entzogen, und so ist es ihm geschehen, daß er in seiner langjährigen und langwierigen Arbeit leider nichts anderes als den Beweis geliefert hat, daß er über das fragliche Thema nicht mitreden darf. Dieses hatte die Civiltà catt. am Ende des Jahres 1888 und am Anfange 1889 in drei Abhandlungen durch rückhaltlose Beweise und in schonender Form dargelegt. Es war im Interesse der katholischen Wissenschaft geschehen, insbesondere um den Angriffen der Gegner zuvorzukommen, welche nach sattsam bekannter Gewohnheit auf das verunglückte Werk als auf ein angebliches Muster katholischer Wissenschaft hinweisen konnten. Die neue ‚Chronologie' wurde aber auch außer Italien in katholischen Zeitschriften, zB. im Historischen Jahrbuch 10 (1889) 232, mit Entschiedenheit desavouiert. P. Paganelli glaubte der Civiltà antworten zu sollen und verschaffte seiner bezüglichen kleinen Schrift Risposta alle Osser-

Digitized by Google

vazioni ecc. Prato 1889 in hohen kirchlichen Kreisen große Verbreitung.

Die an der Spitze angezeigte Abhandlung der Civiltà enthält nun als Replik eine neue Rechtfertigung des gefällten Urtheils und zugleich den Nachweis, daß die Antwort nichts beigebracht hat, um zu zeigen, daß zB. der Pharao des Exodus wirklich im Micerinus des Herodot zu erkennen sei, daß die Einsetzung von 75 Jahren in die Chronologie der Pharaone vor der Regierung Psammetichs I eine historische Berechtigung habe; daß Sennacherib nur drei Jahre regiert habe; daß es in Babylonien zwischen Nabuchodonosor und Cyrus keinen andern König gegeben habe als Evilmerodach-Baldassar, dem Paganelli 32 Jahre zutheilt; daß 4 Kön. 24, 15 statt Joachin zu lesen sei Joakim; daß der Jechonias Matth. 1, 11 12 nothwendig König Joakim sei und unter der transmigratio Babylonis die Versetzung des Joakim nach Babylonien im ersten Jahre des Nabuchodonosor, nicht aber diejenige des Joachin im achten Jahre des Nabuchodonosor zu verstehen sei; daß Susanna Dan. 13 die Mutter des Königs Joachin gewesen; daß der Engel des Herrn, welcher zu gleicher Zeit 185 000 Mann im Lager Sennacheribs tödtete, niemand anders gewesen als Judith mit ihrer Tödtung des Holofernes; daß der Anfang der Archonten ganze 470 Jahre früher anzusetzen sei, als es Petavius und alle Chronologen thun, nämlich 1566 und nicht 1096 vor Chr.; daß zwischen Artaxerxes Longimanus und Darius Kodomanus nur ein König zu zählen sei, Artaxerxes Mnemon mit 26 Jahren, weshalb aufzuräumen wäre mit allen Königen, welche sämmtliche Historiker dazwischen noch ansetzen: Xerxes II, Sogdianus, Darius II, Artaxerxes III, Arses; daß zu Marathon 490 vor Chr. nicht Darius Hystaspes gegen die Griechen kämpfte, sondern Astyages, der letzte König der Meder, und zu Salamis 480 nicht Xerxes I sondern Cyrus der Große **usw.**

— Unter den bisher schon veröffentlichten Nachträgen zu den Papstregesten von Jaffé-Löwenfeld (s. diese Ztschr. 12, 1888, 496 ff.) verdienen Beachtung diejenigen von Fidel Fita S. J. im Boletin de la real academia de la historia von Madrid 1889 I 495 ff. und 530 ff. Dieselben enthalten u. a. das einzige Zeugnis über eine zu Calahorra 1115 unter dem Vorsitze des Cardinallegaten Hyacinthus vom Titel St. Maria in Cosmedin abgehaltene Synode. Fita verbreitet sich des näheren über diese Synode; auch für das Nationalconcil von Valladolid 1155 bringt er neue Daten. Die Bullen sind zum Theile ungedruckt, zum Theile dem von Löwenfeld wie von Jaffé übersehenen Werke von Prudencio Sandoval: Catalogo de los obispos de Pamplona (Pamplona 1614) entnommen.

— Das Finanzwesen des Kirchenstaates im dreizehnten Jahrhundert wird beleuchtet durch eine Publication aus dem vaticanischen

Digitized by Google

Archiv von dem Benedictiner und zweiten Archivcustos Gregorio Palmieri: Introiti ed esiti di papa Niccolò III 1279—1280; Roma, typ. Vatic., 1889. Es ist das bisher unedierte gleichzeitige Rechnungsbuch eines päpstlichen Thesaurars, der hier durch eine Zeit von zehn Monaten einträgt, was er aus Umbrien und den Marken einnimmt und was er für dieselben ausgibt. Manche Verhältnisse werden berührt, die trotz der fleißigen Anmerkungen des Herausgebers dunkel bleiben. Gewisse längere Anmerkungen mit Documenten, die dem Stoffe fremd sind, hätte man entbehren können, zumal wenn es sich um anderwärts schon gedruckte Documente handelt. Palmieri legt das Hauptgewicht auf die philologische Seite des Rechnungsbuches; es ist ein sehr beachtenswertes Sprachmonument. Dieses älteste von den im Vaticanarchiv erhaltenen Rechnungsbüchern der Curie ist nämlich italienisch geschrieben, während die nachfolgenden lateinisch sind (aber doch nicht so ausschließlich, wie der Herausgeber angibt). Als Sprachmuster hätte es wohl ganz genau mit allen ungrammatischen Formen im Texte wiedergegeben werden sollen, statt daß erst Anmerkungen in vielen Fällen die eigentliche Lesart angeben. Uns darf indessen mehr der Inhalt als die nobile favella interessieren, und da heben wir aus den häufig ganz gleichmäßig wiederkehrenden Formeln heraus, daß nach Denari, Soldi und Libre gerechnet wird. Zwölf Denari machen einen Soldo, zwanzig Soldi eine Libra, analog der jetzt noch üblichen englischen Scala. Die Münze ist ravennatische. Man stößt nicht weniger als 49mal auf die Eintragung: lasciamogli il soperchio per povertade, ein den Geist der päpstlichen Regierung charakterisierender Nachlaß, durch welchen von den 2462 Pfund, die zusammen in den betreffenden Fällen zu zahlen waren, 1468 Pfund und 5 Denare gestrichen werden. Die Personen- und Ortsregister des schön ausgestatteten Buches sind sorgfältig gearbeitet. Die Publication verdient dankbare Anerkennung. — Ueber die vielversprechenden Arbeiten des neuen historischen Institutes der Görres-Gesellschaft in Rom zum Behufe von Veröffentlichungen aus den zahlreichen vaticanischen Bänden Introitus et exitus und Collectoriae für das 14. Jahrhundert, siehe Historisches Jahrbuch 10 (1889) 707.

— Voll der instructivsten Beobachtungen über kirchliche und literarische Zustände in Deutschland während der sechziger Jahre des verflossenen Jahrhunderts ist ein neu erschienenes Diarium jener Reise des gelehrten Giuseppe Garampi, des nachmaligen Nuntius in Wien und Cardinals, die er 1761—1763 nach dem Kloster Salem unternahm. Der im vorigen Absatze genannte Benedictiner Don Gregorio Palmieri hat dasselbe nach einer Handschrift des vaticanischen Archivs in schöner Ausstattung herausgegeben unter dem Titel: Viaggio in Germania, Baviera, Svizzera, Olanda e Francia ecc. Diario

Digitized by Google

del Card. Gius. Garampi. Roma, typ. Vatic., 1889. 328 S. gr. 8°. Das italienisch geschriebene Tagebuch bekundet eine feine Beobachtungsgabe und ein ganz ungewöhnliches Interesse des Autors für alle Kenntnisse kirchlicher oder weltlicher Natur, die bei der häufigen Berührung mit hervorragenden Männern während der langen Reise zu gewinnen waren. Ein Hauptgegenstand der Mittheilungen sind Universitäten, Bibliotheken, Verhältnisse in katholischen Gelehrtenkreisen. In den einfachen Aufzeichnungen von traulichem Ton, die nicht für den Druck bestimmt waren, werden Zierden kirchlicher Wissenschaft, wie zB. Martin Gerbert, damals Bibliothekar in St. Blasien, anschaulich vorgeführt. Es fließen Excerpte aus Handschriften, Notizen über Documente und Monumente ein, die noch jetzt Neues darbieten. Was die Edition selbst betrifft, so empfiehlt sie sich durch eine Einleitung über Garampis Leben mit wichtigen Bemerkungen über die unter ihm als Archivpräfect gemachten Katalogisierungsarbeiten im vaticanischen Archiv, und ebenso durch einen sehr reichen Index am Schlusse des Bandes. Anmerkungen zum vorliegenden Diarium sind auf einen anderen Band, welcher das Tagebuch einer zweiten deutschen Reise Garampis von 1764 bringen soll, verschoben. Die Orts- und Personennamen im veröffentlichten Texte befinden sich in einem heillosen Zustande, und die Remedur, welche der Index schaffen sollte, konnte unter der Hand eines nicht ortskundigen Ausländers nur eine halbe sein. Ala bei Innsbruck, Schwarz, Schemper, Lermes, Fießen sind Hall, Schwaz, Schönberg, Lermoos, Füssen. Den wunderlichen Titel, welcher Bayern aus Deutschland herausrückt, hat nicht Garampi gemacht; es steht vielmehr über dem Tagebuch die richtige lateinische Bezeichnung: Diarium peregrinationis Germanicae, Belgicae et Gallicae. Uebrigens stimmt es auch nicht recht, wenn der vom Herausgeber gewählte Titel einfach Garampi als Urheber des Diariums hinzustellen scheint. Garampi hatte, wie auch Palmieri in der Vorrede selbst andeutet, wohl nur einen intellectuellen Antheil an der Abfassung. Ein Begleiter der Reise, wahrscheinlich Callisto Marini, von dessen Hand auch Correcturen in dem nur abschriftlich vorhandenen Diarium rühren, war der Zusammensteller. Der Text hätte oft besser abgetheilt, und hie und da durch Ueberschriften unterbrochen werden sollen, während er jetzt als ein einziges Conglomerat bis zur letzten Seite hinfließt. G.

— Van Aken S. J. brachte im Jahrgange 1881 S. 261 ff. 344 ff. 432 ff. der Précis historiques eine gründliche Studie über das berüchtigte Pamphlet Monita secreta, die in den Augen vieler die schwerwiegendste Anklage sind, welche gegen die Gesellschaft Jesu erhoben wurde. Van Aken musste damals bekennen, daß der Verfasser der Monita die geschicktesten Maßregeln getroffen habe zur Verheimlichung

Digitized by Google

seiner Autorschaft. Trotz aller Forschungen der modernen Bibliographie sei dieser Punkt immer räthselhaft geblieben. Heute ist das Räthsel gelöst. Unter den Publicationen der Krakauer Akademie findet sich ein Historicum diarium domus professae S. J. ad s. Barbaram Cracoviae, geschrieben von P. Johannes Wielewicki. Die drei bisher erschienenen Bände dieses Tagebuchs, das für die Geschichte Polens und der polnischen Jesuiten von großem Wert ist, umfassen die Jahre 1579—1619; das ganze Werk reicht bis 1637. Wielewicki, dessen Aussagen volles Vertrauen verdienen, erklärt, daß der Verfasser der Monita der Exjesuit Hieronymus Zahorowski ist. Z. stammte aus Wolhynien, war Lehrer in den untern Classen des Collegs zu Sandomir, zerfiel mit seinen Obern und begann seit August 1613 Schmähbriefe zu veröffentlichen gegen seinen eigenen Orden. Wielewicki, damals Rector in Lemberg, entlarvte den Anonymus. Der Mann ward ausgestoßen und rächte sich im August 1614 durch die Monita privata Societatis Jesu. Wir verdanken diesen Aufschluß dem als Bibliographen hochverdienten P. Sommervogel S. J. in den Précis historiques 1890 Fev. p. 83—88.

— In der Sitzung der Académie des inscriptions et belles-lettres vom 6. December 1889 theilte Abbé Duchesne zwei lateinische Inschriften der altafrikanischen Kirche mit. Die erste wurde gefunden bei Sétif in Algerien westlich von Constantine, und ist die Widmung einer Memoria zu Ehren der Martyrer Victorin und Miggin aus dem Jahre 359. Der Text bietet ein Verzeichnis der in dem Martyrerschrein (Memoria) niedergelegten Reliquien: Holz vom wahren Kreuze des Erlösers, Erde aus dem Stalle von Bethlehem, Reliquien des hl. Petrus, Paulus, Cyprian u. s. f. Der Name des Blutzeugen Miggin ist erwähnt in dem Briefwechsel des hl. Augustinus mit dem heidnischen Rhetor Maximus von Madaura. Nach einem Zeugnis des hl. Cyrillus von Jerusalem vom Jahre 347 wurden von da an Holztheilchen des hl. Kreuzes in alle Welt getragen, weshalb es nicht Wunder nehmen darf, daß selbst ein kleiner Flecken Nordafrikas eine derartige Partikel besaß. — Die zweite Inschrift heißt: VIRGINUM CANC d. h. virginum cancellus. Damit bezeichnete man in den Kirchen jenen Raum, der für die gottgeweihten Jungfrauen abgegrenzt war. Es ist der erste Beleg, den die Epigraphik für diese Sitte lieferte (Revue critique 1889 II 464).

— Von Interesse für die Geschichte des Kirchenstaates ist das Registrum curiae patrimonii b. Petri in Tuscia (Vat. Arch. Arm. XXXV n. 14). Theiner hat ihm für seinen Codex diplomaticus dominii temporalis sanctae Sedis I eine Reihe von Documenten entnommen. Einen vollständigen Auszug des Ganzen gibt zuerst Paul Fabre in den Mélanges d'archéologie et

Digitized by Google

d'histoire 1889 S. 304 ff. Die Sammlung wurde veranstaltet im Jahre 1354 auf Geheiß des Cardinals Albornoz, des Neubegründers der päpstlichen Herrschaft auf der italienischen Halbinsel. Das Register von 1354 ist die Bearbeitung und Vervollständigung eines früheren vom Jahre 1334, das unter dem damaligen Rector des Patrimoniums Philipp von Cambarlhac entstanden war.

— Der Gegenpapst Anaklet II hat sich acht Jahre lang im Lateran behauptet (1130—1138). Eine epigraphische Spur seiner Anwesenheit glaubt Abbé Duchesne in der von Papst Calixt II (1119—1124) errichteten Nikolauscapelle des genannten Palastes nachgewiesen zu haben. Der Bau wurde im vorigen Jahrhundert zerstört; Duchesne ist also für seine geistreiche Conjectur auf schriftstellerische Quellen angewiesen. Die älteste Copie der Inschrift, um die es sich handelt, findet sich in der Sammlung, welche Pietro Sabino dem französischen König Karl VIII bei dessen Erscheinen in Rom 1495 überreichte (De Rossi, Inscript. christ. II 427 n. 29). Sabino gab den Text so wieder:

Sustulit hoc primo templum Callistus ab imo
Vir celebris late Gallorum nobilitate.
Letus Callistus papatus culmine fretus
Hoc opus ornavit variisque modis decoravit.

Es ist klar, daß der dritte Vers schadhaft ist. De Rossi gewann den lateinischen Reim durch die Umstellung der beiden ersten Worte und las: Calixtus (so immer im 12. Jahrhunderte) letus. Weiter geht Duchesne. In der Apsis der nämlichen Capelle befand sich ein Gruppenbild, unter andern zu Füßen der seligsten Jungfrau die Figuren zweier Päpste. Der eine ist sicher der Schöpfer des Ganzen, Calixt II. Der andere blieb anonym bis in das 17. Jahrhundert; jetzt schrieb man zu dem Bild seinen angeblichen Namen: Anastasius IV. Wohl zunächst veranlaßt durch diese Benennung, aber bestimmt durch Gründe, welche dem von Sabino überlieferten, an sich schon befremdenden Texte entlehnt sind, hält Duchesne dafür, daß in dem dritten Verse dieser Inschrift nicht Calixtus, sondern, freilich nicht Anastasius wohl aber Anacletus stand. Auf Grund weiterer epigraphischer Andeutungen entscheidet sich der Gelehrte für folgende Reconstruction:

Sustulit hoc primo templum Calixtus ab imo
Vir celebris late Gallorum nobilitate.
Praesul Anacletus papatus culmine fretus
Hoc opus ornavit variisque modis decoravit.

Nach dem Tode des Gegenpapstes und nach dem Fiasco seiner Partei habe man den Namen des Anaklet ausgetilgt, doch so, daß immerhin noch einige Reste der ursprünglichen Schreibung übrig blieben. Die Angabe Sabinos, der den Vers bereits verstümmelt vorfand,

Digitized by Google

sei eine wenig glückliche Vermuthung. Aehnliche Fälle der Namenstilgung lassen sich aus der Zeit der römischen Kaiser nachweisen. In der christlichen Epigraphik ist unser Fall der erste (Mélanges d'archéol. 1889, 355 ff.); vgl. übrigens diese Ztschr. 11 (1887) 412. M.

— P. Franz Ehrle S. J. ist im Begriffe, in Rom eine Historia bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis herauszugeben. Der erste Band soll etwa 48 Bogen gr. 8° und 8 Tafeln enthalten. Der Abschnitt, welcher die Geschichte und Topographie des päpstlichen Palastes von Avignon behandelt, erscheint auch in besonderem Abdrucke.

— Daß die Publicationen des liturgischen Verlags von Fr. Pustet mit jeder neuen Ausgabe der erreichbaren Vollkommenheit immer näher kommen, ist allbekannt. Unter ihnen ragt besonders das vor einem Jahre als Festgabe zum Priesterjubiläum Sr. Heiligkeit Leos XIII ausgegebene vierbändige Quartbrevier hervor[1]). Wer sich dieses Formates im Chor und zu Hause bedienen will, der hat hier beinahe das Nonplusultra erwünschter Bequemlichkeit, gefälliger künstlerischer Ausstattung, typographischer und kirchlich officieller Correctheit. Letztere versteht sich insoferne von selbst, als alle Regensburger editiones typicae vor dem Reindrucke bogenweise der Riten-Congregation zur Revision vorgelegt werden. Aber auch sonst ist sichtlich ein ungewöhnlicher Fleiß, ja ängstliche Sorgfalt auf die Herstellung verwendet worden[2]). Die Ausstattung ist wirklich prächtig, entsprechend dem monumentalen Charakter der Ausgabe: der große deutliche Druck auf starkem Papier mit gelblichem Tone, der Rothdruck, welcher überall so vollkommen genau an seiner Stelle innerhalb des Schwarzdruckes steht, die rothe Linie, womit die Columnen eingefaßt sind: alles zusammen macht einen wohlthuenden, festlichen Eindruck. Eine besondere Zierde sind die vielen (im ganzen 44) größeren Bilder und die (86) Kopfvignetten von Prof. Klein und M. Schmalzl, die 4 Stahlstiche, und das jedem Bande der II. Ausgabe beigegebene Farbendruckbild, welches auf sinnige Weise zur Darstellung bringt, wie die streitende Kirche im Lobe Gottes mit der triumphierenden wetteifert und zusammenstimmt (illi canentes jungimur almae Sionis aemuli). Hll.

[1]) In zweifacher Ausgabe; Ausgabe I: 48 Mark, Ausg. II: 56 M.
[2]) Bis jetzt sind wir nur auf einen Druckfehler gestoßen: perrennis im Hymnus der Non. Andere kleine Corrigenda: am 21. Nov. fehlt bei der Oration der Schluss in unitate *ejusdem;* behufs größerer Bequemlichkeit sollte die besondere Schlussstrophe mancher Hymnen auch bei den Laudes stehn, was im Votivofficium de Passione unterlassen ist; wir in Oesterreich vermissen ungern das Fest des hl. Leopold, das doch in jedem Pustetschen Missale steht.

Berichtigungen.

S. 329 Z. 23 lies: Freiheit;
S. 345 Z. 10 v. u. lies: Absurditäten.
S. 347 Z. 8 lies: Journal La corporation.

Digitized by Google

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie".*)

Nr. 43. 1890. Innsbruck, 20. März.

Bei der Redaction eingelaufen seit 20. December:

Abt, S. J., Kreuzweg f. Ordensleute u. f. Christen, die nach Vollk. streben. A. d. Franz. nach der 6. Aufl. übers. von P. Jak. Brucker S. J. 3. A. Mit Ergänzg für Weltpriester. Paderb., Bonifacius-Dr. (J. W. Schröder), 1890. 48 und 4 S. 24. M. —.30.

Allegre, G., Impedimentorum matrimonii Synopsis seu brevis expositio ad usum seminariorum. Ed. 4 Paris & Lyon, Delhomme & Briguet, 1889. 122 p. 12

Baeumker, Clemens, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine hist.-kritische Untersuchung. Münster, Aschendorff, 1890. XVI, 436 S. gr. 8. M. 12.00.

Ballerini, Ant., S. J., Opus theologicum morale in Busembaum Medullam abs. et ed. Dom. Palmieri S. J. Vol II cont. tract. de virt. theol. praeceptis Dei et eccl. Prati, Giachetti, 1890. 832 p. 8.

Bauduin, Gulielmus, De consuetudine in jure canonico dissertatio canonica, quam . . pro gradu doctoris ss. canonum . . consequendo propugn. Lovanii, typ. Vanlinthout, 1888. XVI, 230 p. 8

Beissel, Stephan, S. J., Geschichte der Trierer Kirchen, ihrer Reliquien und Kunstschätze. II. Theil: Geschichte des Heiligen Rockes. 2. vielfach verm. u. verb. Aufl. Mit vielen Abbildgen. Trier, Paulinus-Dr., 1889. 398 S. gr. 8.

Boroslu, Joanu, Directoriu generalu séu ordulu officiului divinu pre anulu 1890. Gherl'a (Számos-Ujvár). 82 p. 8.

Bouquillon, Thom. Jos., Theologia mor. fundam. Ed. 2. adaucta. Brugis, Beyaert-Storie (Insulis, Desclée; Paris, Lethielleux; Ratisb. Pustet), 1890. II, 722 p. 8 maj. M. 8.00.

Bratke, Dr. Eduard, Wegweiser zur Quellen- u. Litteraturkunde der Kirchengesch. Anleitung zur Auffindung der . . KG. und ihrer Bearbeitgen. Gotha, Perthes, 1890. VI, 282 S. 8. M. 6.00.

Bruder, Dr. Adolf, Die christliche Natur des deutschen Rechts. Innsbruck, Fel. Rauch, 1889. 22 S. 8.

Brunner, Dr. Sebastian, Eine Pechfackel zur Beleuchtung einiger Prachtexemplare aus dem Neu-evangelischen Schnüffelbunde. Mit einem Appell von ehrenhaften an ehrenhafte Protestanten. Wien, Vlg der ‚Austria' (Drescher & Comp.), 1890. 114 S. 8.

Brzobohaty, Dr. Jos., Der Entwurf des Strafgesetzes. Vom christlich-socialen Standpunkt beleuchtet. Wien, ‚Austria' (Drescher & Comp.), 1890. 20 S. 8.

Bullettino di archeol. crist. Anno V 1—4, Anno VI 1 2.

Chevalier, U., Repertorium Hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, sequences, tropes en usage dans l'église latine depuis les origines jusqu' à nos jours. (Extr. des *Analecta Bolland.*) Fasc. 1. A—D. Louvain, Lefebure, 1889. 272 p. 8.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder „Analekten" nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Digitized by Google

De Rossi, J. B., Atto di donazione di fondi urbani alla chiesa di S. Donato in Arezzo 1051. (Estr. dall' *Archivio della Soc. rom. di storia patria.*) Roma 1889. 17 p. 8.

Düsterwald, Dr. Franz, Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel. Freiburg i. B., Herder, 1890. VIII, 194 S. gr. 8.

École apostolique Belge à Turnhout par les PP. de la Comp. de Jésus. Turnhout, typolith. J. Splichal, 1890. 62 p. 16.

Freimund, Elmar, Drei Capitel zum österreichischen Schulstreite. Socialpolitische Erwägungen. Wien, ‚Austria' (Drescher & Comp.), 1890. 36 S. gr. 8. fl. —.35.

Garreaud, L., Le Cénacle, rétraits de dix jours préparatoire à la venue de S.-Esprit dans les ames; 50 méditations sur le S.-Esprit . . mises librement en francais. Braine-le-Comte, impr. Lelong, 1889. 248 p. 24. 1 Fr.

Glasschröder, Dr. F. X., Die Unterwerfung des Gegenpapstes Petrus von Corbara und seine Haft in Avignon 1330—33. Innsbruck, Fel. Rauch, 1889. 16 S. 8.

Gottlieb, Christ oder Antichrist? 2. Bd: Der Krach von Wittenberg, Heft 4 5.

Grimm, Dr. Joseph. Geschichte der Kindheit Jesu. Nach den vier Evangelien dargestellt. 2. verbess. Aufl. (Das Leben Jesu I. Bd.) Regensbg, N. York u. Cinc., Pustet, 1890. XIV, 432 S. 8.

Gutberlet, Dr. Constantin, Lehrbuch der Philosophie. 2. Aufl. I: Die Theodicee. Münster, Theissing, 1890. XII, 222 S. 8. M. 2.40.

Hagg, Peter, S. J., Die Reichthümer der göttlichen Gnade und die Schwere ihres Verlustes. Regensbg, N. York & Cinc., Pustet, 1889. VIII, 376 S. 16. M. 1.40.

Hattler, Franz, S. J., Das blutige Vergissmeinnicht od. Der hl. Kreuzweg des Herrn. 2. Aufl., vermehrt mit Gebeten u. Betrachtgen v. sel. Heinrich Suso O. Pr. Mit Bildern, entw. nach den Gesichten d. ehrw. K. Emmerich. Innsbruck, Fel. Rauch, 1890. 336 S. 12. fl. —.60; M. 1.20.

Huzar, Eug., Iljustrovanj žitja svjatich. (Illustriertes Leben der Heiligen auf jeden Tag des Jahres. Ruthenisch.) Hg. von Basilius Lewčenko. 4 Hefte. Stanislawów, typ. St. Chovanec, 1889—90. VIII, 514 p. gr. 8.

Jahrbuch, Historisches, der Görres-Ges. 10 (1889) 3 4; 11 (1890) 1.

Jahrbuch, Philosophisches, der Görres-Ges. 2 (1889) 2—4; 3 (1890) 1.

Jakob, Dr. G., Dr. Joseph Amberger, Domcapitular in Regensburg: Zur Erinnerung für Schüler und Freunde. Regbg, N. York und Cinc., Pustet, 1890. 16 S. 8. M. —.30.

Kirchenlexikon von Wetzer-Welte, 2. A. Lfg. 54—66.

Knabenbauer, Joseph, S. J., Commentarius in Ezechielem prophetam. (Cursus Script. sacrae.) Parisiis, Lethielleux, 1890. VIII, 550 p. 8 maj. Fr. 9.00.

Kotte, A., Christl. Schule der Weisheit. 7. Heft. Kempten, Kösel, 1889.

Krutschek, Paul, Die Kirchenmusik nach dem Willen der Kirche. Eine Instruction für Chordirigenten, und ein Handbuch der kirchenmus. Vorschriften für Priester und Laien. 2. verbess. u. verm. Aufl. Regensbg, N. York u. Cinc., Pustet, 1890. XXIV, 272 S. gr. 8. M. 1.80.

Kurz, Dr. Anton, Monat Mariä oder Predigten auf alle Tage des Monates Mai. Unter Zugrundelegung des Mois de Marie par Mgr. Ricard bearb. Wien, H. Kirsch, 1890. IV, 188 S. 8.

Digitized by Google

Le Camus, E., Notre voyage aux pays bibliques. 3 voll. (Avec 17 cartes et 70 gravures.) Paris, Letouzey & Ané, 1890. VIII, 400; 324; 328 p. 12. Fr. 10.50.

Le **Liber pontificalis.** Texte, introduction et commentaire. Par l' abbé L. Duchesne, membre de l' Institut. (Bibliothèque des écoles françaises d' Athènes et de Rome, 2. série.). II 2. Paris, E. Thorin, 1890. pp. 221—444. 4.

Leonis PP. XIII Litterae encyclicae de praecipuis civium christianorum officiis. Mit deutscher Ueberſetzung. Freiburg i. B., Herder, 1890. 56 S. gr. 8. M. —.50.

Lersch, Dr. B. M., Neue Kalender-Tabellen für Vergangenheit und Zukunft. Aachen, Rudolf Barth, 1888. 4 Bl. mit 2 Einschubzetteln. Quer 8.

Nilles, Nicol., S. J., Memoria s. Petri Claver Maurorum apostoli ex decr. Leonis XIII missionum Nigritarum patroni . . ex comment. in concil. plen. Baltimor. III . . extracta. Oenip, Fel. Rauch (C. Pustet), 1890. 24 p. 8.

Novum Testamentum graece ad antiquiss. testes denuo rec. app. crit. apposuit C. Tischendorf. Ed. 8. critica maior, vol. III: Prolegomena scripsit Casp. R. Gregory additis curis † Ezrae Abbot, P. II. Leipz., Hinrichs, 1890. pp. I—IV, 441—800. 8. M. 8.50.

Quartalſchrift, Theologiſche, von Tübingen, 1889, 3 4.

Rabory, J., Leben der hl. Franziska Romana, Stifterin der Oblaten von Tor de' Specchi in Rom. Nach dem franz. Original bearb. von P. Chryſ. Stelzer O. S. B. Mit 3 Bildern in Lichtdruck. Mainz, Kirchheim, 1888. XII, 428 S. 8.

Reichmann, Matthias, S. J., Die Jeſuiten und das Herzogthum Braunſchweig. Ein offener Brief an Herrn Prof. Friedr. Koldewey. Freiburg i. Br., Herder, 1890. 56 S. 8. M. 1.00.

Revue de l'Église Grecque-Unie, 6 (1890) 1—3.

Ricker, Anselm, O. S. B, Pastoral-Psychiatrie zum Gebrauche für Seelsorger. 2. Aufl. Wien, H. Kirsch, 1889. (IV,) 160 S. 8 fl. 1.00.

Rundſchau, Literariſche, 16 (1890) 1—3.

Schaefer, Dr. Aloys, Die Bücher des Neuen Testamentes erklärt. I. Bd: Die Briefe Pauli an die Thessalonicher und an die Galater. Münster i. W, Aschendorff, 1890. VIII, 364 S. gr. 8. M. 5.50.

Schmid, Fr. Anton, S. J., Manreſa oder die geiſtlichen Uebungen des hl. Ignatius in neuer, leichtfaßlicher Darſtellung zum Gebrauche aller Gläubigen. Nach dem Franzöſ. frei bearb. 5., verm. und verbeſſerte Aufl. Regensburg, N. York und Cinc., Puſtet, 1890. XII, 500 S. 8. M. 3.00.

Schmitt, Jacobus, Manna quotidianum sacerdotum s. Preces ante et post Missae celebrationem cum brevibus medit. punctis Ed. 3. T. I: usque ad Dom. I Quadr. Friburgi Br., Herder, 1890. XII, 474, LII p. 16. br. M. 3.—, geb. M. 4.20.

Schulte, Dr. A., De restitutione atque indole genuinae versionis graecae in libro judicum. Leipzig, Gustav Fock, 1889. 80 p. 8. M. 1.50.

Schwarz, W. E., Briefe und Akten zur Geſchichte Maximilians II. 1. Th. Der Briefwechsel des Kaisers Maximilian II. mit Papst Pius V. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schroeder), 1889. XVI, 208 S. gr. 8. M. 4.80.

Digitized by Google

Selbst, Dr. Joseph, Der katholische Kirchengesang beim hl. Meßopfer. In populären Vorträgen für Geistliche und Laien dargestellt. 2., gänzlich umgearb. Aufl. Regensg, N. York u. Cinc., Pustet, 1890. XII, 292 S. gr. 8. M. 1.60.

Sigebotos Vita Paulinae. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des schwarzburgischen Landes- u. Fürstenhauses. Mit Unterstützg der beiden Fürstl. Schwarzburgischen Regierungen zum erstenmale hg. u. erläutert von Paul Mitzsche. Gotha, Fr. Andr. Perthes, 1889. XIV, 322 S. 8. M. 7.00.

Sintzel, Michael, Handbüchlein zur Verehrung der hl. Kindheit Jesu, bes. für die Mitglieder des Kindheit-Jesu-Vereins. 5. Aufl. bearb. u. verm. v. M. Gruber S. J. Regensbg., Verlagsanst., 1890. XII, 254 S. 16.

Tertulliani, Q. Sept. Florent., Opera ex rec. Aug. Reifferscheid et Gg. Wissowa. P. I. (Corp. scriptt. eccl. lat. ed. Acad. Vindob. XX.) Vindob. & Pragae, F. Tempsky, 1890. XV, 396 p. 8. fl. 7.80.

Tiefenthal, Fr. Sales, O. S. B., Das Hohe Lied. Ausgelegt für Theologen. Kempten, J. Kösel, 1889. VIII, 364 S. 8. M. 4.50.

Valensise, Dominicus M. (Eppus Ascal.), In doctrinam s. Thomae Aq. de futura hominum resurrectione enarratio. Placentiae, typ. Divus Thomas, 1889. 30 p. 12.

Vogelstein, Dr. H., Der Kampf zw. Priestern u. Leviten seit den Tagen Ezechiels. Eine hist.-krit. Untersuchung. Stettin, Fr. Nagel (P. Niekammer), 1889. IV, 142 S. gr. 8. M. 3.00.

Die **Wahrheit** in der Lösung der Römischen Frage von B. O. S. Aus dem Ital. Einzig autoris. Uebers. Regensbg., N.-York u. Cinc., Pustet, 1889. 144 S. 8. M. 1.00.

Weiß, Albert Maria, O. Pr., Benjamin Herder. Fünfzig Jahre eines geistigen Befreiungskampfes. Mit dem Bildnisse Herders. Freiburg, Herder, 1889. 157 S. 8.

Wolff, P. Odilo, O. S. B., Beuron. Bilder und Erinnerungen aus dem Mönchsleben der Jetztzeit. (Mit Illustrationen.) Stuttgart, Süddeutsche Verlagsbuchh. (D. Ochs), o. J. 158, 34 S. 12.

Zalenski, Stanislas, S. J., Les Jésuites de la Russie-Blanche. Ouvrage trad. du polonais par le P. Alexandre Vivier S. J. 2 vols. Paris, Letouzey et Ané, (1886). XIV, 478, 492 p. 8.

Zardetti, Rt. Rev. Otto (Bishop of St. Cloud), Pastoral Letter. Sioux Falls, typ. Brown & Saenger, 1889. 26 p. 8.

Zimmermann, Athanasius, S. J., Die Universitäten Englands im sechzehnten Jahrh. (46. Ergh. zu den ‚Stimmen a. M. Laach'.) Freiburg i. B., Herder, 1889. VIII, 138 S. 8. M. 1.80.

Zitelli, Zephyrinus, De dispensationibus matrimonialibus juxta recentissimas S. Urbis Congreg. resolutiones commentarii. (Ed. 2.) Romae, typ. Soc. ed. Rom., 1887. 220 p. 8.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Ueber das Wesen der Sünde.

Von Victor Frins S. J.

III.

Lehre der Scholastiker.

9. Wir haben festgestellt, daß uns die einstimmige Lehre der Väter nicht zwingt, die formelle Bosheit der Begehungssünden in eine eigentliche Privation zu versetzen, weil eben eine solche Einstimmigkeit nicht existiert. Wenden wir uns nunmehr zu den Aufstellungen der Scholastiker. Da wollen wir sofort zugestehen, daß wohl die größere Zahl derselben gegen uns ist oder zu sein scheint. Um das zu sehen, braucht man nur die Angaben bei Tanner (Theol. Schol. t. 2 disp. 2 q. 5 dub. 2 n. 24) zu vergleichen, oder das Scholion (zu 2 dist. 34 a. 2 q. 3) in der neuen Ausgabe des hl. Bonaventura: von beiden werden fast alle Vertreter der ältern Scholastik für die uns entgegengesetzte Meinung angeführt; ob alle mit Recht, das lassen wir dahingestellt. Denn Zweifel an der Richtigkeit der betreffenden Angaben haben wir allerdings, weil wir zB. sehen müssen, daß man ganz unbedenklich den hl. Thomas als entschiedenen Vertreter dieser negativen und privativen Ansicht nennt, obschon denn doch seine Lehre in dieser Beziehung wenigstens zu gegründeten Zweifeln Anlaß bietet.

Entbehrt etwa deshalb die von uns vertretene Ansicht gänzlich der Zustimmung und Autorität hochangesehener Theologen? Keineswegs; im Gegentheil, viele und gewichtige Stimmen erheben

Digitized by Google

sich auch auf unserer Seite. Das ist freilich nicht so gemeint, als bestünden unter diesen Theologen gar keine geringern Meinungsverschiedenheiten, aber darin sind sie einig, daß die formelle Bosheit der Begehungssünde ein positiver Begriff ist.

In der That erfreut sich diese positive Auffassung seit den Zeiten Cajetans einer stets größern Verbreitung, nicht blos in der sogenannten Thomistenschule, sondern auch bei andern Vertretern der heiligen Wissenschaft. Eine Reihe recht bedeutender Namen aus eben genannter Schule führen für diese Ansicht die Theologen von Salamanca an (De vitiis et peccatis disp. 6 dub. 3 n. 45); sie selbst wie später Gonet, Billuart schließen sich derselben an. Andere nichtthomistische Theologen, welche derselben Ansicht huldigen, nennt Ant. Mayr (Theol. Schol. t. 5 de peccatis disp. 1 q. 1 a. 3 n. 27). Nennen auch wir einige.

Es vertreten also diese Ansicht unter andern Oviedo, Vasquez, Lessius, Raynaud, Koninck, Haunold, Arriaga, Platel, Ant. Mayr, Kilber. Es fehlt auch an solchen nicht, welche diese Ansicht zwar scheinbar verwerfen, dann aber durch die Macht der Gründe überwältigt dieselbe in Wirklichkeit annehmen. Dahin rechnet mit Recht Arriaga (De actibus hum. d. 20 s. 6 n. 40) unsern großen deutschen Theologen Adam Tanner. Nachdem dieser nämlich (De act. hum. disp. 2 q. 5 dub. 2 n. 29) von einer absoluten und sozusagen ‚fundamentalen' Bosheit des sündhaften Actes geredet hat, erkennt er bald nachher (n. 40) an, daß es auch eine respective moralische Bosheit gebe; diese bestehe in einer positiven Disconvenienz der betreffenden Handlung mit dem handelnden Subject, und diese respective Bosheit sei, so bemerkt er ausdrücklich, unter dem Gesichtspunkte der Sittlichkeit das Schlimmere. Das heißt doch wesentlich der Ansicht Cajetans beitreten.

Indessen wie steht es mit der Vertretung unserer Ansicht in den Jahrhunderten vor Cajetan? Wir wollen zunächst bemerken, daß wie Cajetan so auch sein großer Zeit- und Ordensgenosse der Ferrarienser (Contr. gent. l. 3 c. 9) für dieselbe Ansicht sich auszusprechen scheint (vgl. 5 Respondetur quod). Im selben Sinne soll sich nach Johannes a S. Thoma und den Salmanticensern der Fürst der Thomisten Capreolus äußern (in 2 dist. 35 q. 1 a. 3 ad 2 et 6 Greg. contr. 1. concl.). Und in der That scheint dieses die Ansicht des Capreolus zu sein (vgl. Raynaud Moralis Discipl. dist. 4 q. 3 a. 2 n. 270 u. 276).

Digitized by Google

Was den hl. Thomas selbst angeht, so meinen wir, es lasse sich alles in allem genommen kaum bezweifeln, daß er einer positiven Auffassung der formellen Bosheit der Begehungssünde zugethan war, wie sehr auch manche seiner Aussprüche einer rein privativen Auffassung derselben zunächst das Wort zu reden scheinen. Man halte nur ein Doppeltes bei Lesung der betreffenden Stellen fest, und wir glauben, man wird uns beistimmen[1]).

Einmal ist wohl ins Auge zu fassen, unter welcher Rücksicht, von welchem Gesichtspunkte aus der hl. Lehrer das formell Böse an der betreffenden Stelle behandelt und charakterisiert. Denn nach ihm gibt es zwei Arten, das formell Böse zu betrachten. Man kann es nämlich sozusagen in seiner ganzen Reinheit, unvermischt, absolut (absolute), einfachhin (simpliciter), an und für sich (secundum se), abstract, ohne alle Beimischung von irgend etwas Gutem darstellen wollen. So aufgefasst muss das formell Böse als solches in etwas rein Negativem oder rein Privativem bestehen. Denn sobald man auch nur das geringste Positive beimischt, hat man auch schon etwas Gutes irgendwie beigemischt. Man hat also nicht mehr etwas rein Böses als solches vor sich.

Anders gestaltet sich die Sache, wenn es einem nicht darauf ankommt, das Böse sozusagen in seiner reinsten Gestalt zu erfassen; sondern wenn man damit zufrieden ist, etwas relativ Böses oder etwas, das einem andern wahrhaft böse ist, als solches zu charakterisieren. Dann freilich kann und wird das Böse als ein wenigstens unter gewisser Rücksicht in sich Gutes, als etwas Positives erscheinen, welchem jedoch mit Rücksicht auf das Subject, in welchem es sich befindet, eine Art Privation anklebt und innewohnt. Denn wäre es ganz frei von aller Art von Privation, so ließe sich weder die Begriffsverwandtschaft zwischen ihm und dem absolut und in sich Bösen erklären, noch wäre einzusehen, wie es, obschon es ein in sich irgendwie Gutes ist, trotzdem sein Subject schlecht afficierte. Wo immer also der hl. Thomas nach dem suchte und fragte, was in sich, was rein und absolut (pure et simpliciter) böse sei an demjenigen, welches wir sittlich böse nennen, da blieb ihm in jedem Falle nur eine einzige Antwort übrig. Er musste darauf mit etwas rein Negativem und Privativem antworten. Er

[1]) Man wird bei Vergleichung finden, wie sich der hl. Thomas ganz im Ideenkreis des hl. Augustinus und des Pseudo-Dionysius bewegt.

Digitized by Google

mußte jenes privative Moment, welches dem relativ Bösen — und das sittlich Böse adäquat genommen ist dem hl. Lehrer ein solches relativ Böses, wie wir sehen werden — stets und überall beigemischt ist, herausschälen und für sich absolut als das Böse hinstellen. Wenn also auch der hl. Lehrer an gar vielen Stellen dem sittlich Bösen als solchem einen rein privativen Charakter zuschreibt, so ist das an und für sich noch kein durchschlagendes Argument gegen unsere Ansicht. Es ist ja ganz gut möglich, daß der hl. Lehrer das sittlich Böse nur nach seiner absolut und ungemischt bösen Seite an den betreffenden Stellen betrachten und bestimmen wollte. Durchschlagend hingegen ist es durchaus, wenn es Stellen gibt, und deren gibt es in nicht geringer Zahl beim Aquinaten, an welchen der Heilige dem sittlich Bösen und zwar gerade nach seiner formellen Seite hin einen positiven Charakter zuspricht. Denn in etwas rein Privativem kann nichts Positives stecken, wohl aber umgekehrt, in etwas Positivem kann eine gewisse Privation enthalten sein. Und darum verlieren diese letztern Stellen auch nichts an Beweiskraft zu unsern Gunsten, wenn sich in ihnen ausgesprochen findet, daß nicht dieses Positive rein als solches und allein, sondern vielmehr insofern es eine Art Negation und Privation einschließt, das formell Böse sei. — Das ist der eine, an vielen Stellen des hl. Lehrers betonte Gesichtspunkt, welchen man bei der Lesung von Stellen, die uns geradezu zu widersprechen scheinen, nicht aus dem Auge verlieren darf. Vergleiche über diese Unterscheidung den hl. Thomas De malo q. 1 a. 1 ad 1 et ad 18; Contra Gent. c. 9; Summ. 1 q. 48 a. 1 ad 2 et 3 u. a. —

Der andere bei dergleichen Stellen zu beachtende Gesichtspunkt ist folgender. Das Wort Privation wird von dem hl. Thomas an den einschlägigen Stellen oft nicht in seiner vollen Strenge genommen. Dieses erklärt er selber. Er will in dieser Materie eine angefangene und eine vollendete Privation unterschieden wissen (privatio quae est in privari, et privatio quae est in privatum esse). Eine solche angefangene Privation ist zB. eine Krankheit oder ein Augenleiden gegenüber dem Tode oder der Blindheit, welche vollendete, vollkommene Privationen sind. Ist dieses aber etwas anderes als lehren, die angefangene Privation sei eigentlich keine strenge Privation, sondern vielmehr ein unter Gebür herabgemindertes oder zurückgebliebenes Gut, ein bonum diminutum? Vgl. De malo q. 1 a. 1 ad 2. — Auch noch

Digitized by Google

aus einem andern Umstande geht hervor, daß dem hl. Lehrer die Privation, von welcher er an den einschlägigen Stellen redet, nicht immer die strenge und eigentliche Privation war. Die Privation, welche sich im relativ Bösen, namentlich im sittlich Bösen findet, ist nach ihm ähnlich jener Art von Privation, welche bei dem einen, dem minderwertigen Extrem strenger Gegensätze (contrariorum) stets vorkommt. Eine solche Privation schließt nach dem hl. Thomas das Schwarze gegenüber dem Weißen, das Weib gegenüber dem Manne ein. Läßt sich nun hier auch nur denken, der Heilige habe in diesen Beispielen einer strengen und eigentlichen Privation das Wort reden wollen? müssen wir uns nicht vielmehr diese Privation, insoweit überhaupt eine solche vorhanden ist, in und mit dem entsprechenden Positiven selbst gegeben denken? Dieses nämlich ist im Falle innerlich so begrenzt und derartig positiv bestimmt, daß es durch sich selbst den an sich vollkommenern Gegensatz von sich ausschließt. In dieser Weise wird ja noch immer von einer Art Privation die Rede sein können; aber doch wohl nicht von einer eigentlichen und strengen Privation[1]).

Aus dem bisher gesagten möchte schon zur Genüge erhellen, wie wenig oder gar nichts für einen eigentlichen Beweis, das formell Böse als solches bestehe nach dem hl. Thomas in etwas rein Privativem, geleistet ist: wenn man Stellen, und sei es auch in großer Zahl[2]), beigebracht hat, in denen der hl. Lehrer bald dem Bösen im allgemeinen, bald auch dem sittlich Bösen im besondern einen privativen, ja einen rein privativen Charakter zuspricht. Und doch beschränken sich auf diese Art von Beweisführung unsere Gegner in der Regel. Sie sagen: Wie ist es möglich, sich der Gewalt so bestimmter Aussagen des hl. Lehrers zu entziehen? Freilich ist das möglich, zunächst aus einem doppelten Grunde. Einmal leitet uns der hl. Lehrer selbst an, in solchen Sätzen genau zuzusehen, wovon denn eigentlich die Rede sei; ob wir nicht eine Unterscheidung inbezug auf das Subject des Satzes anzubringen haben; ob wir nicht etwa sagen müssen: Ja, das ist freilich wahr, wenn man im sittlich Bösen gerade dasjenige und nur dasjenige erfaßt und hervorheben will, dem auch nicht die geringste

[1]) Vgl. 2 dist. 34 q. 1 a. 2 ad 1. [2]) ZB. 1 q. 48 a. 1; Contr. Gent. lib. 3 c. 7; De malo q. 1 a. 1; De pot. q. 3 a. 6; 2 dist. 34 q. 1 a. 2; Compend. Theol. c. 114 u. a.

Digitized by Google

Spur von Gutem beiwohnt; sonst aber ist es nicht wahr. — Oder: im Subject ist freilich eine Unterscheidung nicht am Platze, aber das Prädicat ist bestimmter zu fassen; der Begriff der Privation ist nämlich ziemlich weit, nicht streng und eigentlich zu nehmen. —

Aber nicht nur können wir, wir müssen auch solche oder ähnliche Unterscheidungen in dergleichen Sätzen anwenden, wenn wir nicht den hl. Lehrer in unauflösbare Widersprüche mit sich selbst versetzen wollen.

10. So möchten wir in der That jeden, welcher der privativen Ansicht huldigt, ersuchen, uns folgenden Satz des hl. Lehrers in seiner Ansicht zu erklären: Dicendum, quod ideo in moralibus magis quam in naturalibus malum *contrarium* bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent; voluntatis autem objectum est bonum et malum. Omnis autem actus denominatur et *speciem recipit ab objecto.* Sic ergo actus voluntatis, *in quantum fertur in malum, recipit rationem et nomen mali;* et hoc malum *contrariatur proprie* bono et haec contrarietas ex actibus in habitus transit, in quantum actus et habitus similantur[1]). Hier wird dem sittlich Bösen als solchen, seiner specifischen Beschaffenheit nach, der Charakter eines eigentlichen conträren Gegensatzes zum sittlich Guten vindiciert. Das rein Privative kann sich aber zum Positiven wohl contradictorisch, nicht aber eigentlich conträr verhalten[2]). Mithin da das sittlich Gute als solches unbedingt eine positive Auffassung erheischt, kann man dieselbe auch dem sittlich Bösen als solchen nach diesem Ausspruche des hl. Thomas nicht versagen. Und in der That, das Argument, welches der hl. Lehrer für die eigentlich conträre Natur des sittlich Bösen gegenüber dem sittlich Guten vorbringt, beweist dessen positiven Charakter bis zur Evidenz. Durch positive Tendenz auf das Böse als solches wird der menschliche Act böse d. h. durch eine intentionale Vereinigung mit dem objectiv Bösen wird der Act subjectiv und in sich, wahrhaft formell böse. Wie läßt sich hier der positive Charakter des sittlich Bösen nach seiner formellen Seite hin noch misskennen?

Und wahrhaft nicht vereinzelt steht diese Stelle da. Man vergleiche nur einmal folgende zwei Aussprüche. Dicendum, quod deformitas *non solum importat privationem debitae*

[1]) De malo q. 1 a. 1 ad 4. [2]) Vgl. ebd. ad 3.

Digitized by Google

formae, sed etiam contrariam dispositionem; unde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem[1]). Hier findet sich der positive Charakter des sittlich Bösen als solchen einmal förmlich ausgesprochen; sodann wird er durch den herangezogenen Vergleich bestimmt angedeutet. Denn die Falschheit der Zustimmung ist ein positiv falscher Act, nicht blos die reine Negation oder Privation des der Wahrheit entsprechenden Assensus im Acte. Anderswo[2]) lesen wir: Bonum et malum non sunt differentiae [specificae] nisi in moralibus, in quibus malum *positive* aliquid dicitur, secundum quod ipse actus voluntatis *denominatur malus a volito.*

In seinem Commentare zu den Sentenzen[3]) gibt der hl. Lehrer derselben Ansicht in folgender Form Ausdruck: Ad tertium dicendum, quod malum per se vel abstracte sumptum non est differentia specifica; sed malum per accidens vel concrete acceptum. *Omnia* enim *moralia ex fine speciem consequuntur;* ex ordine autem ad finem debitum specificatur bona actio et bonus habitus, ratione cujus [ordinis sive tendentiae] bonum differentia specifica ponitur habitus et actionis moralis. *Mala vero actio specificatur ex ordine* [sive ex tendentia] *ad finem indebitum,* cui admiscetur privatio finis debiti, ex quo ratio mali incidit[4]). Unde patet, quod *non sola privatio specificat* malum habitum et actionem, *sed positio ordinis* [*tendentiae*] *ad finem quendam cum privatione debiti finis;* et sic patet, quod malum, secundum quod differentia non est malum per se, sed per accidens seu concretive sumptum. Sowohl aus dem ganz allgemeinen Obersatze als auch aus der speciellen Anwendung desselben auf gute und böse Handlungen, sowie endlich aus der Parallelisierung dieser letztern mit den erstern scheint bis zur Evidenz hervorzugehen, daß dem hl. Thomas der

[1]) Summ. theol. II 2 q. 6 a. 2 in 2. solut. [2]) De malo q. 1 a. 1 ad 12; vgl. ebd. ad 4; q. 2 a. 11 ad 13. [3]) 2 dist. 34 q. 1 a. 2 ad 3. [4]) Das kann zweierlei heißen. Es kann heißen: diese beigemischte Privation sei conditio sine qua non, damit der vitalen Tendenz auf den ungeordneten Zweck überhaupt der Name ‚böse' zukomme; es kann aber auch heißen: diesem Momente eigne die ratio mali absolut genommen, oder wie er am Anfange des Textes sagt: per se et abstracte. Wie wir es nehmen, ist für unsere Frage irrelevant.

Digitized by Google

Begriff des sittlich Bösen als solchen ein positiver, und nicht ein rein negativer und privativer Begriff war.

Der Obersatz hebt die durchgreifende Analogie hervor, welche sich in allem Moralischen als charakteristische, wahrhaft wesentliche Eigenthümlichkeit wiederfindet. Alles Moralische hat dieses mit einander gemein, daß es seine specifische Eigenthümlichkeit vom Zwecke hernimmt. Der Zweck drückt ihm seinen selbsteigenen, eigenthümlichen Charakter auf. Wie thut das aber der Zweck? etwa in durchaus verschiedener Weise inbezug auf die guten und in verschiedener Weise inbezug auf die bösen menschlichen Handlungen? Durchaus nicht; sondern dem wesentlichen nach thut er es inbezug auf beide Arten von Handlungen in gleichartiger Weise. Dadurch nämlich theilt der Zweck allemal seine Natur den betreffenden menschlichen Handlungen mit, daß diese nach ihm streben (ex ordine ad finem), daß sie sich mit ihm intentional vereinigen, dadurch daß sie eben Strebehandlungen *(positiones* ordinis ad finem) nach dem bewußten Ziele sind. Nicht also die Privation des echten und rechten Zieles ist das Allererste, das zumeist Charakteristische, das wahrhaft Grundlegende und Wesentliche in den bösen menschlichen Handlungen; dieses ist vielmehr immerdar das Streben nach dem vorgesteckten, positiven Ziele, hier nach einem unechten und unrechten Ziele; welchem Streben dann allerdings der formelle Ausschluss des entsprechenden wahren und echten Zieles wahrhaft immanent ist. Heißt das nun nicht unsere Ansicht in allem Wesentlichen aufs formellste aussprechen, dagegen der entgegengesetzten Ansicht, welche das einzig charakteristische und mithin das ausschliessliche Merkmal des sittlich bösen Actes in einer reinen Privation sucht, aufs bestimmteste widersprechen?

Durch das eben gesagte findet das, was nun aus I 2 q. 18 a. 5 ad 2 folgt, seine Erklärung und Erläuterung; das gesagte selbst aber erhält in diesem eine schwer wiegende Bekräftigung. Der hl. Lehrer hatte sich nämlich am besagten Orte folgende Einwendung (an zweiter Stelle) gemacht: Malum cum sit privatio est quoddam non ens; sed non ens non potest esse differentia secundum Philosophum in 3 Metaph. Cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus ex hoc, quod est malus, non constituatur in aliqua specie. Et ita bonum et malum non diversificant species huma-

Digitized by Google

norum actuum. Was antwortet der hl. Thomas darauf? gibt er etwa den Obersatz einfachhin zu, und sucht dann so gut es geht auf andere Weise der Consequenz, daß gut und böse nicht die specifischen Differenzen der menschlichen d. i. der moralischen Acte als solcher seien, zu entgehen? Keineswegs; er erklärt vielmehr in seiner Antwort, inwiefern dem Obersatze Wahrheit zukomme, und inwieferne nicht. Die hierbei gebrauchte Unterscheidung zeigt nun abermals, daß dem hl. Thomas das sittlich Böse als solches nicht durch etwas rein Privatives als solches, sondern vielmehr durch etwas an sich Positives zustande kam, wenn auch mit demselben eine Art Privation auf das innigste verbunden erscheint. Doch hören wir ihn selbst. Ad secundum dicendum, quod malum *importat privationem, non absolutam sed consequentem talem potentiam* (sc. potentiam circa objectum tale operantem, wie aus dem folgenden klar hervorgeht). Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non eo quod nullum habeat objectum, *sed quia habet objectum non conveniens rationi,* sicut tollere aliena; unde *in quantum objectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus.* Das sollte doch evident sein.

Eine andere Stelle, von der wir glauben, daß sie die Vertreter unserer Ansicht mit Recht anführen[1]), lautet folgendermaßen: Bonum et malum sunt differentiae specificae in moralibus; bonum per se, sed malum in quantum est remotio finis debiti. *Nec tamen remotio finis debiti constituit speciem in moralibus nisi secundum quod adjungitur fini indebito.* Der finis indebitus, bezw. die positive Tendenz des Actes auf ihn, ist also auch nach dieser Stelle das erste und wesentlichste in der Charakterisierung des Actes als bösen. Das spricht auch der hl. Thomas im Schlusssatze selbst aus: Sic igitur *malum,* quod est constitutivum in moralibus, *est quoddam bonum* adjunctum privationi alterius boni.

Doch wir müssen uns beschränken. Deshalb begnügen wir uns noch zwei Stellen heranzuziehen. Im siebenten Capitel des dritten Buches der Summa contr. gent. hatte der Aquinate festgestellt, daß das Böse als solches, abstracte et per se, keine positive Natur, sondern eine Privation sei. Dieser Satz scheint sich aber inbezug auf das

[1]) I q. 48 a. 1 ad 2.

Digitized by Google

sittlich Böse nicht halten zu lassen. Denn so wirft er sich selbst im achten Capitel ein: Malum est differentia specifica in aliquibus generibus, scilicet in actibus et habitibus moralibus. Sicut enim virtus secundum suam speciem est bonus habitus, ita contrarium vitium est malus habitus secundum speciem, et similiter de actibus virtutum et vitiorum. Malum igitur est dans speciem aliquibus rebus; est igitur aliqua essentia. Dem hier erwähnten Gedanken sind wir schon oft beim hl. Thomas begegnet: Der Speciescharakter, welcher dem sittlich Bösen als solchem eignet — denn das sittlich Böse ist kein blos irgendwie generischer, sondern er ist in seiner Art ein specifischer Begriff und durchdringt die specifischen Differenzen der bösen Handlungen mit seiner Eigenthümlichkeit — dieser Speciescharakter also erheischt es, daß das sittlich Böse, ähnlich dem sittlich Guten, als etwas Positives gefaßt werde. Läßt nun etwa der Aquinate dieses Argument nicht gelten? behauptet er etwa, auch im sittlich Bösen sei der maßgebende Charakterzug in eine reine Privation zu verlegen? Im Gegentheil, wie er sich zum Antecedens bekennt, so erläutert er auch die Wahrheit des Consequens. Er sagt (Cap. 9): Malum (enim) et bonum in moralibus specificae differentiae ponuntur, ut ratio supra proponebat, quia moralia a voluntate dependent. Secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium; voluntarii autem objectum est finis et bonum. Unde a fine speciem moralia sortiuntur, sicut et naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. *Quia igitur bonum et malum dividitur secundum ordinem ad finem vel privationem ordinis,* oportet quod in moralibus primae differentiae sint bonum et malum. Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam; moralium autem mensura est ratio; oportet igitur, quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine, qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum; quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis, dicitur secundum speciem suam malum. Nach diesem gilt zwar als Eintheilungsgrund bei den sittlichen Handlungen zunächst der contradictorische Gegensatz von solchen Handlungen, die auf das rechte Ziel

Digitized by Google

gerichtet sind, und von solchen, welche nicht auf dasselbe gerichtet sind (secundum ordinem ad finem vel privationem ordinis). Aber was in der reinen Theorie nach dem contradictorischen Gegensatz eingetheilt und geschieden wird, das erscheint praktisch und concret als conträrer Gegensatz: diejenigen menschlichen Handlungen, welche auf das rechte Ziel gerichtet sind, erhalten ihren Specescharakter von diesem positiven Ziele, und sie sind ihrer Species nach gut; dagegen empfangen diejenigen menschlichen Handlungen, welche nicht auf das rechte Ziel gerichtet sind, nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas ihren Specescharakter nicht von dem Ziele, welches sie verfehlen, sondern von jenem positiven Ziele, welchem sie direct zustreben und welches dem eigentlichen Vernunftziele conträr entgegengesetzt ist. Das ist die Lehre des Aquinaten. Da ist aber wohl die Frage am Platze, ob hier das charakteristische Merkmal der bösen Handlungen nicht ebenso sehr, wie dasjenige der guten Handlungen, in etwas Positives gesetzt werde.

In der Summ. II 2 q. 6 a. 2 ad 2 solut. 1 begegnen wir einer Stelle, von der es bei blos oberflächlichem Lesen allerdings scheinen kann, als ob sie die uns entgegengesetzte Doctrin begünstigte. Sie wird denn auch wirklich für dieselbe angeführt[1]). Jedoch bei genauerer Erwägung spricht gerade sie gegen jene Ansicht. Die Stelle selbst lautet also: Deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus [mali], secundum quod est actus moralis. Dicitur enim actus deformis per privationem formae intrinsecae, quae est debita commensuratio circumstantiarum actus; et ideo non potest dici causa actus deformis Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus, in quantum est actus. In diesem Texte treten nun zwei Gesichtspunkte hervor. Beide, so scheint es, sind unseren Gegnern günstig. Einmal wird die Privation der entgegengesetzten Form hingestellt als ein Moment, welches den Specescharakter der bösen Handlung bedingt und begründet. Wichtiger ist der zweite Gesichtspunkt. Es wird die göttliche Ursachlichkeit am sittlich schlechten Acte als solchem schon dadurch allein für ausgeschlossen erachtet, weil Gott nicht Ursache dieser Privation sein kann. Daraus ergibt sich nun folgendes Argu-

[1]) Vgl. bei den Salmanticensern disp. 6 dub. 3 n. 41.

Digitized by Google

ment. Bestünde in der That das formell Böse des bösen Actes vor allem in einem Positiven, so wäre der eben erwähnte Schluss offenbar hinfällig. Denn wenn es auch unmöglich wäre, daß Gott die Privation verursachte, so könnte er dennoch jenes Positive verursachen.

Indessen ist diese ganze Analyse der Stelle als richtig nicht anzuerkennen. Freilich gehört auch die Formlosigkeit oder Unförmlichkeit des sittlich schlechten Actes, welche in der Beraubung der gehörigen inneren Form besteht, in ihrer Art zur Speciesconstitution des betreffenden Actes; aber dieses ist nur insofern der Fall, als der Act als moralischer, d. h. als frei gewollter, daher als mit hinlänglicher Erkenntnis auf diese Privation gerichteter erscheint. Das menschliche Wollen oder der menschliche Wille ist nun aber auf diese Privation an sich und direct gar nicht gerichtet, sondern blos indirect und in einem andern. Durch das freie Wollen eines der Vernunftordnung im Concreten widersprechenden Gutes nämlich wird die entsprechende Privation einigermaßen frei mitgewollt. Das heißt aber nichts anderes als: nur in einem Positiven und durch etwas Positives gehört die Privation einigermaßen zur Speciesconstitution des sittlich schlechten Actes. Mithin ist vor allem anderen dieses Positive constitutives Element des sittlich bösen Actes als solchen. Das aber ist unsere Ansicht.

Und die vom hl. Thomas gezogene Folgerung bleibt hierbei voll und ganz und wohl begründet bestehen. Denn nicht gerade folgendes sagte der hl. Lehrer: Der Grund, weshalb Gott nicht Ursache des deformen, oder was dasselbe ist, des sündhaften Actes als solchen sei, wäre dieser: Gott könne nicht Ursache der dem Acte immanenten Privation sein. Der Gedankengang war vielmehr folgender: Die Deformität der Handlung kann nur insofern zum Wesen des sittlich schlechten Actes als solchen gehören, als sie als frei gewollte sich darstellt (secundum quod est actus moralis sc. non mere physicus). Denn auch die mit ihr zusammenfallende Privation der innern Vollkommenheit des Actes gehört nur insofern zum Wesen des sittlich schlechten Actes, als sie als frei gewollte erscheint. Nun ist aber das freie Wollen des sittlich schlechten Actes, formell gerade als freies Wollen des objectiv Schlechten genommen, ausschließlich dem Geschöpfe eigen. Mithin ist es unmöglich, die sittlich schlechten Handlungen als solche dem Schöpfer in irgend welcher Weise zuzueignen und zur

Digitized by Google

Last zu legen, da ihm dasjenige Moment durchaus nicht eignet, welches sie zu sittlich schlechten Handlungen macht. Dabei bleibt es wahr, daß unter rein physischem Gesichtspunkte Gott der Urheber derselben Handlungen ist (causa actus, in quantum est actus).

Und daß wir hierin das Richtige getroffen, beweist folgende Stelle: Ad secundum dicendum, quod deformitas peccati non consequitur speciem actus, *secundum quod est in genere naturae*, sic autem a Deo causatur; sed consequitur speciem actus *secundum quod est moralis, prout causatur a libero arbitrio*[1]).

Obschon in dieser kurzen Stelle vieles bemerkenswert ist, bemerke man besonders den Gegensatz: nach seiner physischen Seite ist der sündhafte Act (auch, gewiss nicht ausschließlich) Gottes Werk; aber die Sündhaftigkeit oder Deformität als solche kommt dem Acte nach jener Seite zu, die im freien Willen als solchem ihre einzige Ursache hat. Oder mit anderen Worten: Was deform und sündhaft ist, wird von Gott allerdings mitverursacht; die moralische Deformität selbst hingegen oder die formelle Sündhaftigkeit des Actes als solche wird zwar auch in ihrer Weise wahrhaft verursacht, aber blos vom freien Willen. Es wird schwer halten, die von uns vertretene Ansicht mit weniger Worten klarer wiederzugeben. Es bedarf nur einer Analyse dieser Stelle, um die formelle Bosheit der sündhaften Acte als solche in ihrem ganzen Wesen richtig aufzufassen. Das werden wir unten sehen.

Die in diesem letzten Texte enthaltene Doctrin benutzen die Theologen von Salamanca (aaO. n. 51) zur Klarstellung eines Ausspruches des hl. Lehrers, der nicht so fast blos schwierig scheint, sondern der dem ersten Anscheine nach den hl. Lehrer in fast unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst verwickelt. Dieser hatte sich nämlich folgende Schwierigkeit entgegengestellt: Aliqui actus secundum suam speciem sunt mali et peccata; sed quidquid est causa alicujus, est causa ejus quod convenit ei secundum suam speciem; si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur, quod esset causa peccati. Darauf erwidert er: Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, actus et habitus non recipiunt

[1]) De malo q. 3 a. 2 ad 2.

Digitized by Google

speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali; sed ex aliquo objecto, cui conjungitur talis privatio; et sic ipse defectus, qui dicitur non esse a Deo, spectat ad speciem actus consequenter et non quasi differentia specifica[1]). Hier scheint es nun zuvörderst, wenn man die Worte einfach nimmt, wie sie lauten, als ob die ganze moralische Bosheit als solche in einen bloßen Defect, in eine bloße Privation verlegt werde. Indessen glauben wir, daß die Salmanticenser wesentlich das Richtige erkannt haben. Ihrer Lösung schließen wir uns darum auch im wesentlichen an. Darnach legen wir unter Analogie des obigen Textes diese Worte folgendermaßen aus.

Durch diese Worte wird allerdings die moralische Seite des sittlich bösen Actes, welche mit der Privation, wenn diese concret und adäquat genommen wird, zusammenfällt, Gott abgesprochen; hingegen wird ihm die Verursachung oder Mitverursachung des sittlich schlechten Actes zunächst freilich nur nach seinem physischen Genus und seiner physischen Species zugesprochen. Das Object also, aus welchem die Handlung nach dieser Stelle ihren Artcharakter erhält, ist uns das physische Formalobject des Actes, weil es sich zunächst eben um den physischen Artcharakter des betreffenden Actes handelt. Dieses Object ist nach dem, was bereits wiederholt gesagt wurde, an sich gar nicht schlecht, und deshalb steht auch nichts im Wege, Gott die Mitverursachung des sündhaften Actes unter diesem Gesichtspunkte zuzueignen. Aber in gleicher Weise und aus ganz ähnlichen Gründen muss man ihm dann auch die Verursachung von allem dem zuschreiben, was im betreffenden Act physisches Sein hat, insofern es eben solches hat. Die Causalität hingegen inbezug auf dasjenige Moment, welches im sittlich schlechten Acte gerade seiner moralischen d. h. seiner mit genügender Erkenntnis frei gewollten Natur als solcher entspricht, dürfen wir ihm, Gott, nicht beilegen. Denn dieses fällt, wie schon oben bemerkt, mit der Gott abgesprochenen Privation, sofern diese concret und adäquat, in sich und in ihrem nächsten Fundament, genommen wird, zusammen. Und in der That ist das privative Moment des sittlich schlechten Actes im freien Wollen des sittlich bösen Objectes, welches Wollen als solches dem Geschöpfe ausschließlich eignet, enthalten. Indem

[1]) I 2 q. 79 a. 2.

Digitized by Google

also Gott jene eigenthümliche Privation, welche jeder sittlich schlechte Act einschließt, vom hl. Thomas abgesprochen wird, wird ihm eigentlich nur die Causalität des freien Wollens des bösen Actes, insofern es eben freies Wollen eines bösen Objectes ist, abgesprochen. Das ist aber auch die Lehre des Heiligen an den anderen oben citierten Stellen. Damit jedoch besteht aufs vollkommenste der Satz: die sittliche Bosheit des Actes als solche ist ein positiver Begriff; denn sie ist ja eben dieses freie Wollen gerade als freies Wollen eines sittlich schlechten Objectes. Es besteht damit auch aufs beste der andere vom heiligen Lehrer hier ausgesprochene Satz, daß sich die sittliche Bosheit des sündhaften Actes dem physischen Genus und der physischen Species gegenüber wie ein der Auffassung nach Späteres verhalte, und nicht wie deren constitutive Differenz. Es wird endlich auf diese Weise der Doctrin des hl. Thomas die nothwendige Einheit und Uebereinstimmung mit sich selbst gewahrt. — Eines jedoch wollen wir unseren Gegnern zugestehen: wären beim hl. Thomas keine anderen ganz klaren und bestimmten Zeugnisse für unsere Ansicht vorhanden, so würden sie dieses Zeugnis mit einigem Grund für sich in Anspruch nehmen dürfen.

Doch über die Lehre der Scholastiker und speciell des heiligen Thomas sind wir nunmehr hinreichend unterrichtet, um uns dem letzten und abschließenden Theile unserer Arbeit zuzuwenden.

Digitized by Google

Das Sectenwesen in der russischen Kirche.

Von **Augustin Arndt** S. J.

I.

Gleichwie die Flüsse nach der Natur des Bodens, den sie durchströmen, die Eigenschaften desselben mehr oder weniger in sich aufnehmen, so nimmt auch jede religiöse Strömung, sich selbst überlassen, je nach der Anlage der Völker einen verschiedenartig ausgeprägten Charakter an. Bei seinem Heraustreten aus den breiten Massen des russischen Volkes theilt sich der Byzantinismus, bereits durch jüdische und protestantische Zuflüsse gemehrt, in unzählige Secten, die man mit dem gemeinsamen Namen Raskol zu bezeichnen pflegt. Der Raskol (Abfall, Spaltung) ist wesentlich eine nationale Erscheinung. Wenn auch im Beginne des ‚Schismas im Schisma' wirkliche religiöse Begeisterung, die sich selbst bis zum Heroismus zu steigern vermochte, bisweilen vorhanden war, so ging derselben doch viel Fanatismus zur Seite, der selbst in Besessenheit ausartete; jedenfalls aber war das eine wie das andere nur ein begleitender Umstand des Raskol und so wenig sein letzter Untergrund, wie die zufällige Veranlassung seines Entstehens, die Schreibfehler der Liturgie. Die Localgewohnheit auf dem Felde des Glaubens und der Sitte war seine Losung; die Göttlichkeit des Besonderen, des Nationalen war das Gut, für welches er den Kampf begann. Ursprung und Tendenz unterscheiden den Raskol von allen Bekenntnissen außerhalb desselben, er bleibt so eigenartig und national, so durchaus russisch, daß er außerhalb Rußlands auch nicht einen Proselyten gewonnen hat

Digitized by Google

und innerhalb des weiten Reiches auf das eigentliche Moskovien, auf Großrussland so lange beschränkt blieb, als seine Anhänger von dort nicht gewaltsam verpflanzt wurden. Wie die nationalste, so ist der Raskol auch die populärste Abzweigung des Christenthums. Nicht die Schule, nicht der Klerus, sondern die Hütte des Bauern und das Comptoir des Kaufmanns hat ihn großgezogen und diese Räume verläßt er nur selten, um in der höheren Gesellschaft Anhänger zu suchen. Deshalb ist es auch weniger hohe Speculation und großartige Theologie, die dem Raskol seine Wichtigkeit verleiht, als sein Gegensatz zur ‚orthodoxen' Landeskirche und seine sociale Bedeutung. In der That, gingen andere Spaltungen aus der Vorliebe für Speculation und Kritiksucht und aus der Sucht nach Unabhängigkeit hervor, so verdankt der Raskol hingegen seinen Ursprung dem Eigensinne, der Unwissenheit und selbst einem gewissen Geiste der Ehrfurcht. Im Abendlande wird das innere Gefühl gegen eine äußere Form aufgerufen, in Russland sprießt das Schisma aus der Liebe zu den äußeren Formen empor. So gehen beide Richtungen zwar nach entgegengesetzten Seiten auseinander, aber dennoch treffen sie, dem Geiste nach verwandt, wieder zusammen in ihren Ausläufern.

Von den Secten, die vor dem siebzehnten Jahrhundert in Russland zeitweise auftauchten, ist uns nach den Bogomilen kaum der Name der Martinowzy, Strigolniken, Judaisierenden u. a. bekannt. Nur ein Zug, derselbe, der im siebzehnten Jahrhundert zur großen Spaltung die Veranlassung gab, der kleinliche Buchstabendienst, der Formalismus, der so innig und tief mit dem russischen Volkscharakter verwachsen ist, wird auch in jenen Zeiten bereits erwähnt. ‚In diesem Jahre', erzählt ein Nowgoroder Annalist im fünfzehnten Jahrhundert, ‚begannen gewisse Philosophen[1]) zu singen: O Gospody, pomiluj (O Herr erbarme dich), während andere sagten: Gospody, pomiluj'. ‚Für dieses Volk, das unter einem christlichen Aeußern halb heidnisch geblieben war', sagt Leroy-Beaulieu mit Recht[2]), ‚waren die Anrufungen gleichsam Zauberformeln, deren Wirksamkeit durch die geringste Aenderung in Frage

[1]) Das Wort Philosoph brauchen die alten Annalisten in anderem Sinne als wir. So wendet sich zB. nach einer Chronik (Leben des heiligen Method, in Mon. Pol. hist. I) der oströmische Kaiser Michael an den hl. Cyrillus mit den Worten: Hörst du diese Worte, Philosoph? niemand vermag dies zu leisten außer dir. [2]) L'empire des Tsars (Paris, Hachette, 1889) III 330; deutsch von Pezold, 2 Bde, Berlin 1884/5.

Digitized by Google

gestellt wurde'. Andere slavische Völker wurden in ähnlicher Weise wie die Russen in Massen der Kirche zugeführt, aber diese wurden alsdann nach und nach vom Geiste des Christenthums durchdrungen. Bei den Russen war dies schwieriger, da die Herrschaft der Mongolen sie von der Verbindung mit dem christlichen Europa abschnitt und das allgemeine Elend auch die Diener der Religion und ihren Einfluss herabdrückte. Alle Theologie verschwand, die äußere Gestalt des Cultus trat an ihre Stelle, und in der allgemeinen Versumpfung ward die Kenntnis der Riten die einzige Wissenschaft eines Klerus, der nach dem Zeugnis seines eigenen Geschichtschreibers Erzbischof Philaret durch Jahrhunderte (im sechzehnten und einem Theil des siebzehnten) weder lesen noch schreiben konnte. Diese Verwechslung von Cultusform und Glauben kam auch in dem Namen zum Ausdrucke, den Nikons Gegner sich beilegten. Nicht zufrieden, sich sztaroobrjadzy, Altritualisten, zu nennen, nahmen sie noch den Namen sztarowjery, Altgläubige, hinzu, treue Schüler der systematischen Lebens- und Bewegungslosigkeit des Byzantinismus. So wie der Glaube etwas absolut gegebenes ist, woran man nichts ändern darf, so war ihnen auch die äußere Form des Gottesdienstes ein heiliges Symbol dieses Glaubens, ebenso unverletzlich und ebenso unveränderlich wie dieser selbst. Aber dieser Spiegel des Glaubens, dieser Körper der geistigen Offenbarung konnte nur in der Nationalliturgie, in den slawonischen Messbüchern rein und ohne Fehl vorhanden sein; und mochten auch die griechischen Patriarchen Hunderte von Handschriften vorführen, die Anhänglichkeit an den eigenen Stamm verblendete dermaßen die Rücksicht auf das Eigene, Besondere, ließ die Frage nach dem Allgemeinen, Katholischen, so zurücktreten, daß die Anhänger des Raskol, wie Szolowiew sagt, sich einzig Russischgläubige nennen sollten[1]). Der Raskol stieß das Fremde von sich, um das Russische zu bewahren. Diesen seinen Charakter offenbarte er später noch deutlicher, als nicht allein die Kirche sich dem Einflusse außerrussischen Geistes öffnete, sondern auch der Staat sich nach dem Vorbilde anderer Staaten zu gestalten begann; denn unter Peter I ward die bisher religiöse Empörung zugleich zur politischen und socialen. Jetzt sahen die Raskolniken plötzlich

[1]) Religiosnyja Osznowy žisni. Agram 1887. — In russischen Wörtern und Namen ist hier jž, šš = scharf š = frz. c vor e i; š = weich š = frz. z; ž od. tš = dtsch ž = frz. ts; ž = frz. j.

Digitized by Google

auch aus der heiligen Schrift, wie sehr sie recht hatten sich vor Nikon zu hüten, als Peters Kalenderreform dem großen Moskauer Concil die Jahreszahl 1666 zuwies, jene Zahl des Thieres (Apok. 13, 18), die auch in seinem Namen sich suchen lassen musste. Peter hatte zudem u. a. das Bild Gottes im Menschen zerstört, indem er das Barttragen verbot, das doch Gott selbst eingesetzt, indem er den Menschen nach seinem Bilde schuf[1]). ‚Wie in der Liturgie, so kann auch am Menschen nichts ohne Bedeutung sein', meinten die Raskolniken, ‚also ist der Bart das Zeichen der Herrschaft über das Weib, und Peter will dasselbe vernichten und den Mann gleichsam entmannen'. Von nun an ward der Raskol zugleich in ausgesprochener Weise ein Protest gegen die Bedrücker des Volkes, gegen die Leibeigenschaft und die Beamtenherrschaft.

Es ist nicht unsere Absicht, hier die einzelnen Phasen der Gesammtgeschichte des Raskol durchzugehen, wir fassen nur seine heutige Zusammensetzung ins Auge und werfen blos gelegentlich einen Blick auf wichtige Punkte aus der Geschichte der einzelnen Secten. Eine Gesammtdarstellung ist um so schwieriger, als die russischen Geschichtschreiber selbst über den Ursprung gewisser Secten nicht einig sind, und als bei dem Mangel von gedruckten Glaubensschriften die eigentliche Glaubenslehre mancher Secten sich kaum feststellen lässt.

II.

Der Raskol schien, kaum in die Welt getreten, schon verloren, gleichsam todtgeboren. In der That, wollte er nicht wieder in die orthodoxe Kirche zurückkehren, so bot sich ihm eine doppelte Lösung, die eine ebenso widerspruchsvoll wie die andere. Erkannte er den Klerus der Kirche, die er verlassen hatte, an, warum hatte er sich dann empört? wies er ihn von sich, wie konnte er den Cult weiter bewahren, um dessentwillen er sich doch von

[1]) Iwan IV hatte noch P. Possevin gegenüber behauptet, der Papst könne nicht der wahre Hirte sein, weil er keinen Bart habe. Leider trug nun aber Gregor XIII einen Bart. ‚Wir lassen lieber den Kopf als den Bart', sagten einst (1707) Raskolniken zu dem Bischof Dimitri von Rostow, den Peter I zu ihrer Bekehrung abgesendet. ‚Der Bart ist das Bild Gottes', schrieb noch 1830 ein Raskolnik, ‚und der Schnurrbart seine Aehnlichkeit'. S. Schedo-Ferroti (Pseudonym für Baron Theodor Fircks), La tolérance et le schisme religieux 167; andere Beispiele bei Leroy-Beaulieu III 354 f. — Der Bart trug übrigens in Rußland den Sieg über die Zaren und ihre Gesetze davon.

Digitized by Google

der herrschenden Kirche losgesagt? Beide Lösungen, so sehr sie auch in sich selbst den Widerspruch trugen, fanden Anhänger, die nun zwei unter sich feindliche Richtungen bildeten. ‚Kein Christenthum ohne Priester', sagten die einen, ‚und hat auch die russische Kirche sich der Häresie Nikons ergeben, so ist ihr doch die Vollmacht der Chirotonie, der Priesterweihe, geblieben, so daß es nur nöthig ist, einige Priester zu bekehren'. ‚Nein', entgegneten die anderen, ‚indem die orthodoxe Kirche zu einer Secte herabsank, die der Häresie Nikons folgt, verlor sie alles Recht auf die apostolische Folge. Der Klerus der Staatskirche ist keine Kirche mehr, er bildet die Synagoge Satans. Und da die griechischen Patriarchen an Nikons Häresie Theil haben, gibt es überhaupt keine Priester mehr'. Nach dieser Ansicht über das Priesterthum fand sich der Raskol vom Beginne an in zwei Lager gespalten, in die Priestersecte, Popowzy, und die Priesterlosen, Bespopowzy. Aber sollten die letzteren denn ganz auf allen Cult verzichten? Sie fanden Mittel sich zu trösten und — zu täuschen.

Der Klerus der Popowzen bestand einzig aus Priestern, die der Landeskirche entflohen waren und nun bei den Raskolniken eine Art Gemeindediener wurden, die für ihr Amt durch die Ordination ein Monopol erlangt hatten. Nicht sie führten die Herde, sondern die Herde oder ein einflußreiches Mitglied bestimmte über sie. Die ersten Centren des Schismas waren für seine beiden Ausläufer die Szkity, eine Art Einsiedlerkloster, um das herum eine Anzahl Anhänger sich ansiedelten. Gewöhnlich lagen dieselben tief in Wäldern versteckt oder auch jenseits der Grenzen. Als die Muttersecte der Popowzen gelten die Onufrijer, die einen gewissen Onufry aus Nižegorod zum Stifter hatten. Von der Regierung verfolgt, stellten sie sich unter die Leitung der zur Zeit Nikons ebenfalls verfolgten Weltpriester. Ihre Organisation löste sich bald auf, und heute bestehen nur noch die aus ihr hervorgegangenen Secten und andere, die sich diesen anschlossen. Auch die Secte von Kerženez, einem Flüßchen im Gubernium Nižnij-Nowgorod, die anfangs eine besondere Lehre über den Heiland hatte, den sie außerhalb der heiligen Dreifaltigkeit ihr zur Seite stellte, ging bald in die Secte von Wjetka über, welche lange Zeit die angesehenste war. Der Sitz derselben befand sich auf einer kleinen Insel Wjetka in Szož, einem Nebenflusse des Dnjepr im heutigen Gubernium Mohilew. Einige Sectierergemeinden, die bald

Digitized by Google

nach 1667 aus Rußland fortgezogen und nach dem Königreiche Polen ausgewandert waren, erhielten von einem polnischen Edelmanne die Erlaubnis, sich auf seinen Besitzungen niederzulassen. 1695 erbauten die Auswanderer eine Kirche, in der sie einige als wunderthätig geltende Bilder aufhängten, welche sie bei der Flucht mit sich genommen hatten. Bald erlangte diese Niederlassung einen großen Ruf. Dazu kam, daß der Priester Theodosius, der Vorsteher der Kirche und die Seele der Ansiedlung auf Wjetka, schon zum Priester geweiht war, ehe Nikon Patriarch wurde. Theodosius stellte seinen Bruder, der nach den Nikonischen Vorschriften geweiht war, gleichfalls als Priester an, nachdem sich dieser zum ‚alten Glauben' bekehrt hatte. Anfänglich taufte man die übertretenden Priester um, indem man sie dabei mit den priesterlichen Gewändern bekleidete, damit die Priesterweihe nicht verloren gehe, doch verlangte man bald nur noch die feierliche Lossagung von der Häresie Nikons. Die Gesammtzahl der Ansiedler auf der Insel Wjetka und am Szoż belief sich bald, die tausend Mönche des dortigen Klosters nicht eingerechnet, auf wenigstens 40 000. Für viele Popowzen-Gemeinden nah und fern ward Wjetka der Mittelpunkt, zumal als es im Jahre 1720 in Epifani Jakowlew einen Bischof erhielt. Seine Weihe hatte Jakowlew in Jassy erhalten und war der Secte bereits als Polemiker gegen den heiligen Synod rühmlichst bekannt. Die Kaiserin Anna befahl den Wjetkaer Ansiedlern, nach Rußland zurückzukehren, und sandte, da sie sich dessen weigerten, fünf Regimenter über die Grenze, welche die Ansiedelung zerstörten und 40 000 Sectierer nach Rußland zurückführten. Indes Wjetka bevölkerte sich von neuem, so daß Katharina II wiederum eine Heeresabtheilung dorthin entsandte, die 20 000 Popowzen 1764 gewaltsam nach Rußland abführte, wo Sztarodub im Gubernium Tschetnigow das Centrum der Secte wurde.

Aus der Wjetkasecte gingen mancherlei Abarten hervor. Theodosius hatte es gewagt, das heilige Salböl herzustellen, zu dessen Bereitung nach den kanonischen Regeln nur ein Bischof befugt war. Dies war für den Diakon Alexander Ursache sich zu trennen und in Kerżenitz an der Wolga eine neue Secte zu begründen. Aber auch diese blieb nicht ohne Spaltung, sondern trennte sich in die Onufrijen, Szofonijen, Arsenijen und Diakonensecte.

Eine der wichtigsten Verzweigungen der Secte von Wjetka ist die im Jahre 1771 in Moskau gestiftete Niederlassung auf dem

Digitized by Google

Rahožer Friedhofe, gleichsam der Festung der heute so mächtigen Popowzensecte (Rahožkoje sztaroobrjadskoje obschtschesztwo). Der Pope Michael Kalmuk gab ihr 1779 eine bestimmte Organisation, und so erhielt der Gottesacker von Rahož für viele priesterliche Secten die Bedeutung, welche der Preobrażenskische für eine Anzahl Priesterloser behauptete. Wenige Jahre nach der Gründung ward dort auch das zur Priesterweihe nöthige Salböl bereitet, das aber nicht von allen Secten angenommen wurde, weil es kein Bischof geweiht hatte. Aus dieser Secte gingen als Abzweigung die Peremasanzy (Wiedersalber) hervor, vom Popen Waßilij 1777 gegründet, die 1780 das Kloster Szloboda Pokrowa für sich gewannen. Zu den Secten, die das auf dem Friedhof bereitete Salböl anerkannten, gehörten die von Kerżenez, die Secten am Don, am Irgis, einem Zuflufs der Wolga, u. a., während die von Sztarodub dasselbe zurückwies[1]). Aus der Wjetka gingen auch die Epifanier hervor, die den Stifter ihrer Secte Epifanj als höchsten Heiligen verehren. Dieser war ein entlaufener Mönch, der sich bei Sectierern im Auslande mit gefälschten Papieren vorstellte und großen Anhang fand[2]). Aus Sztarodub, dem großen Wjetkaer Centrum altgläubiger Sectengemeinden, gingen gleichfalls Secten hervor, die sich von den übrigen trennten, weil sie deren Grundsätze nicht in allem zu billigen geneigt waren. So siedelten sich (1755) Bauern in Tschernobol in Wolhynien an, und nahmen nach ihrem Wohnsitze den Namen Tschernobolzy an. Sie verwarfen den Eid, den Kriegsdienst, das Gebet für den Zaren, das Passwesen, das Kreuz ohne den Leib des Herrn usw.

Wenngleich noch viele Secten zu nennen wären, die sämmtlich Abarten der genannten sind, so kann die bloße Aufzählung von Namen, die dennoch nach dem Zeugnisse Liwanows u. a. nicht vollständig[3]) sein kann, weniger Interesse bieten; statt dessen werfen wir einen Blick auf die heutige Organisation der Priestersecten.

Im Jahre 1863 zählte die Stadt Moskau allein nach amtlicher Feststellung 180 000 Anhänger der Popowzen mit 152 Kirchen

---

[1]) Philaret, Geschichte der russischen Kirche (Deutsche Uebers. Frankfurt 1872) II 248. [2]) Diese Pseudobischöfe scheinen bei vielen Secten eine große Rolle gespielt zu haben. Tsaki (Russie sectaire S. 53 u. a.) erzählt ganz wunderbare Dinge darüber. Manchmal ergriffen diese Pseudobischöfe auch eine andere Lebensart, wenn sie in ihrem Bischofthum kein Glück hatten. [3]) Philaret erwähnt die Existenz anderer nicht.

Digitized by Google

innerhalb der Stadt, zu denen im Gubernium noch 35 hinzukommen.

Von zwei Seiten tauchte zu gleicher Zeit der Gedanke auf, die Raskolniken zu sammeln und als eine Kriegsmacht gegen Rußland zu gebrauchen. Die Umsturzpartei des Zarenreiches wollte sie im Beginn der Regierung Alexanders II benutzen, um ihre Ideen unter das Volk zu bringen, und gründete in London ein eigenes Blatt für die Interessen des Raskol, welches jedoch über den Druck einiger gestohlenen Staatspapiere nicht hinauskam. Glücklicher waren einige in türkischen Diensten stehende Polen, die jene Colonien der Popowzen in der Türkei und in Oesterreich kennen gelernt hatten, welche mit ihren Brüdern innerhalb Rußlands in Verkehr geblieben waren. Sie wußten den Ansiedlern das Bild der Wiederherstellung des alten Glaubens und die Herrschaft desselben in einer neu zu stiftenden Kosakenrepublik so schön zu schildern, daß ihr Vorschlag, vor allem für ein Kirchenhaupt zu sorgen, begeisterten Beifall fand[1]). Doch vergeblich durchforschten sie das heilige Land Syrien, wo ihrer Meinung nach am ehesten noch ein Bekenner des wahren Glaubens sich finden mußte, sie mußten sich endlich mit einem abgesetzten bosnischen Bischof Ambrosij begnügen, den ein Renegat, der Ruthene Michael Tschaikowski entdeckte. Der improvisierte Metropolit des Schismas nahm seinen Sitz in Bjelakryniza (Weißenbrunn) in der Bukowina, dem Verbindungspunkte dreier großer Reiche, Rußlands, Oesterreichs und der Türkei. Nach verschiedenen Wechselfällen ward der Metropolit 1846 von den Altgläubigen Oesterreichs (den Lipowanen) und den in der Türkei ansässigen Sectierern, und endlich auch von den russischen Altritualisten anerkannt. Bald theilte Ambrosius Rußland in eine Anzahl von Diöcesen, für die er zunächst vier Bischöfe weihte, die von Rußland nicht anerkannt im geheimen ihre Wirksamkeit übten. 1863 gelang es dem Oberhaupte der Popowzen heimlich nach Moskau zu kommen und dort auf dem Rahožer Friedhof in der Stille ein Concil abzuhalten. Der Beschluß des Concils, in Rußland einen Vicar des Metropoliten residieren zu lassen, drohte die eben erst gefundene Einheit wieder

[1]) Die Geschichte findet sich u. a. kurz bei Gerbel-Embach, Russische Sectierer (Heilbronn 1883), und besonders ausführlich bei Liwanow; vgl. Schedo-Ferrotti aaO.

Digitized by Google

aufzulösen. In diesem Augenblick brach die polnische Revolution aus. War es Berechnung, war es Patriotismus, genug, die Moskauer Kaufleute, die auf dem Concil die Mehrheit bildeten, beschlossen den Metropoliten nach Bjelakryniza zurückzusenden und an den Zaren eine Adresse zu richten, daß sie treu zum Throne und zum Vaterlande hielten. Zugleich sandten sie ein Rundschreiben (okružnoje poszlanije) an alle Kinder ‚der heiligen apostolischen katholischen Kirche der Altgläubigen', in dem die Lehren der Secte für die russische Kirche und den Staat so annehmbar als möglich dargestellt waren, während die Atheisten und Freidenker in London als ‚Gefäße Satans', als ‚Höllenhunde' und ‚Antichristen' dreifacher Verfluchung überliefert wurden. ‚Die officielle Kirche', so hieß es am Schluss, ‚ist derart eins in den Dogmen mit der der Altgläubigen, daß beide in gegenseitiger Duldung und christlicher Brüderlichkeit neben einander bestehen können'. Indes das Rundschreiben fand keinen allgemeinen Beifall, und so sah sich das Popowzenthum innerhalb Rußlands in zwei Richtungen gespalten: die Okružniki, die für das Rundschreiben einstanden, und die Protivookružniki (Rasdorniki), die Gegner desselben. Die letzteren, ziemlich stark an Zahl, erklärten von neuem, daß der Christus Jißus der Orthodoxen nicht der Jßus der Altgläubigen sein könne, er müsse vielmehr als Antichrist gelten, der den göttlichen Namen des Erlösers nachäffe. Ein Concil in Bjelakryniza im Jahre 1868 führte zu keinem Resultate. Da nun noch einige, wenn auch wenige, die aus Oesterreich hervorgegangene Hierarchie zurückweisen und sich noch immer mit den aus der Landeskirche ausscheidenden Priestern begnügen, so gibt es bei den Popowzen im ganzen drei Gruppen, die sich unter einander heftig bekämpfen. Die Anhänger des Rundschreibens und ihre Gegner stehen sich besonders schroff gegenüber, so daß sie sich von Zeit zu Zeit sogar durch ihre Bischöfe gegenseitig excommunicieren und absetzen lassen, ein Schauspiel, das die Stadt Moskau allein bereits mehrmals geboten hat. Die Popowzen verlieren infolge dieser Uneinigkeit viel an Terrain zu Gunsten der Ohnepriester, derart, daß Kenner der russischen Zustände der Meinung sind, es werde in kurzem die Zahl der Anhänger gegen früher in umgekehrtem Verhältnisse stehen. So lange Kaiser Nikolaus die Sztarowjeren verfolgte und Alexander II ihre Bischöfe im Gefängnisse hielt, war keine Zeit zu solchen Streitigkeiten; erst seitdem die zwanzig Jahre lang gefangen gehaltenen Bischöfe frei

Digitized by Google

wurden und nun der Raskol-Episkopat ganz offen auftreten konnte, seit 1881, begann die Spaltung größere Ausdehnungen anzunehmen. Unter den fünfzehn in Rußland residierenden Bischöfen verwerfen vier oder fünf das Rundschreiben. Die meisten dieser Bischöfe haben von der Theologie keine Ahnung, sind sie doch oft wie zB. der ‚Erzbischof' von Moskau nur ehemalige Kaufleute, die aus ihren Läden in den bischöflichen Palast übergesiedelt sind und auch ihr neues Amt als eine besondere Art Handelschaft ansehen.

Der Staat mußte sich beeilen, aus diesen Spaltungen Nutzen zu ziehen. Wenn indes trotz seiner Bemühungen eine vollständige Vereinigung nicht zustande kam, so lag dies zum größten Theile an der Hartnäckigkeit der Sztarowjeren. Vergeblich erklärte der heilige Synod den 1667 über die Altritualisten verhängten Bannfluch für aufgehoben, vergeblich erließ er 1886 die feierliche Kundmachung, daß die orthodoxe Kirche nie die alten Riten und Texte selbst verworfen, sondern sie nur so weit sie als Vorwand zum Schisma benutzt wurden, zurückgewiesen habe. Ein neues Element war im Raskol mächtig geworden, der Hang zur Unabhängigkeit hielt die große Masse fern. Sonderbar genug: was für die Popowzen einst Grund der Trennung von der Landeskirche gewesen, war jetzt eine dieser selbst anhaftende Makel geworden, welche die Wiedervereinigung hindert. ‚Wir können nicht zu ihr zurück, denn dies hieße eine russische, moskowitische, synodale, officielle Kirche anerkennen, die nicht Christus, sondern den Zaren zum Oberhaupt hat, eine Kirche, deren Bischöfe von der weltlichen Gewalt ernannt werden, eine Staatseinrichtung, die in der Form des Kreuzmachens mit drei Fingern und ähnlichen Aeußerlichkeiten besteht, ein griechischer Ritualismus, ein ritualistischer Glaube, der einzelne rituelle Fragen zur Wichtigkeit von Dogmen erhebt'[1]).

Einen Erfolg indes hat die Staatskirche aufzuweisen. Im Jahre 1800 reichte eine Anzahl Altgläubiger in Moskau dem Metropoliten Platon eine Schrift ein, in der sie sich bereit erklärten, durch die Staatskirche geweihte Priester anzunehmen, wenn man das Verdammungsurtheil über die alten Ritualien zurücknehme und ihnen den Gottesdienst nach denselben, sowie die öffentliche Giltigkeit ihrer kirchlichen Acte zugestehen wollte. Auf die

[1]) Jußow, Ruszkie Dissidenty: Sztarowjery i Duchowne Kristiany (Peterb. 1881) S. 51 f., und Strjanniki Jahrg. 1866 S. 85 f.

Digitized by Google

Befürwortung des Metropoliten erhielten sie durch Kaiser Paul I mittelst Ukas vom 27. October 1800 den Namen Jedinowjerzy (Glaubensgenossen) und die erbetene Anerkennung. Nach Makarius von Moskau[1]) soll schon Nikon selbst einen solchen Gedanken gehegt haben. Die Jedinowjerzen zählen etwa eine Million Anhänger, von denen viele nicht allzu eifrig sind, da manche ihrer 244 Kirchen (1886) oft ziemlich leer bleiben. In jedem Falle zeigen die Jedinowjerzy mehr Sympathien für die Schismatiker als für die orthodoxe Kirche.

III.

Der zweite Zweig des Raskol, die Priesterlosen, war von Beginn seiner Existenz an in die Unmöglichkeit versetzt, eine vollkommene Einheit zu bilden, da ihm das Bindeglied, das Priesterthum, und damit die Mehrzahl der Sacramente abging. So war dem Individualismus Thür und Thor geöffnet und den Neuerungen ein so breiter Weg gebahnt, daß immer neue Spaltungen, immer neue Irrlehren nothwendig ihren Einzug halten mussten. Aber ohne jedes Band ist dennoch keine Gemeinschaft möglich, darum hatten die Bespopowzen (anstatt der Priester) Aelteste, Leute, die lesen konnten und die bald an Bildung höher standen als die Popen der Priestersecten, bald nur durch die Energie, mit der sie ihre Meinungen verfochten, sich ein Ansehen bei ihren Genossen sicherten. Indem die priesterlosen Secten sich von der orthodoxen Kirche lossagten, warfen sie damit noch nicht jene Uebungen der Andacht von sich, die den Kern der russischen Frömmigkeit ausmachen: eine bis zum Aberglauben gesteigerte Verehrung heiliger Bilder, scrupulöses Beobachten der Fasten und jenen Formalismus, der den Ausgang des Raskol bildete. Je mehr es ihnen an anderen geistlichen Uebungen fehlte, desto mehr verlegten sie sich auf das hundertmal wiederholte Kreuzschlagen und die Verbeugungen (poklony), bei denen sie mit der Stirn die Erde berühren. Um die auf dem Markte gekauften Speisen von der Berührung der ‚Juden' (der russischen Christen) zu reinigen, machen die Philipponen zB. hundert Verbeugungen, nach einem Begräbnis zweihundert, während die Neophyten durch sechs Wochen täglich zweitausend absolvieren müssen. Tabak und Zucker gelten ihnen noch

[1]) Der Patriarch Nikon und die Verbesserung der Kirchenschriften. Moskau 1881.

Digitized by Google

heut als unheilige, weil neue Erfindungen. Aber während die Bespopowzen so auf der einen Seite immer materieller werden, eilen sie andererseits durch die Verwerfung jeder Autorität mit derselben Schnelligkeit dem Rationalismus zu, mit dem die Popowzen zur Zeit den alten Weg verlassend sich der Staatskirche nähern.

Wenngleich die Bespopowzen die Priesterlosigkeit auf ihre Fahne geschrieben haben, haben sie dennoch Klöster (Szkiten), die für sie die Centren der verschiedenen Secten wurden. Ein Diak (Kirchensänger) Daniel Wikulin legte unter Peter I 1694 zwischen dem Onegasee und dem Weißen Meere, namentlich in der Einsamkeit der Ufer des Wyg ausgedehnte Ansiedlungen an. Die von ihm gestiftete Secte der Pomorzy (am Meere Wohnenden) tauft alle, die ihr beitreten, von neuem, und erkennt, da sie das Priesterthum verwirft, jedem zu ihr gehörigen, sei es Mann oder Frau, das Recht zu, zu taufen und bei der Beichte als Zeuge zu dienen, vor dem man dieselbe Gott ablegt. Da der Antichrist auf Erden herrscht, gibt es auch in der Kirche keine Sacramente und keine Heiligkeit mehr. Die von den orthodoxen Priestern eingesegneten Ehen erkennen sie nicht an. Unter Umständen empfehlen sie die ‚Feuertaufe', den Selbstmord durch Verbrennen. Sie beten für den Kaiser, aber nur als Zaren, und verabscheuen besonders die Weise, wie man in der herrschenden Kirche das Kreuzzeichen macht[1]). An der Spitze der Secte stand seit 1704 Fürst Andrej Denißow (Myschetzki), der 119 Tractate und Sendschreiben hinterließ. Nach dem Tode desselben trat sein Bruder Simeon Denißow an die Spitze der Wygoresia (Wyger Gemeinde), die er in demselben schwärmerischen Geiste leitete. Die beiden Brüder hatten für die Cultur des Landes Ungeheures geleistet, und gewiss wäre Russland ihnen dafür zum höchsten Danke verpflichtet, hätten sie ihre Schöpfungen nach ihrem Tode ebenso sicher zu stellen gewusst wie die Existenz ihrer Secte.

Von der Secte der Danieliten oder Pomorzy sonderte sich die Hirtensecte ab. Ein Hirt, der bei Denißow in Diensten stand, wähnte klar erkannt zu haben, daß der Antichrist alle Menschen in seiner Gewalt habe. Seine Anhänger berühren deshalb kein Geld und nehmen niemand in ihr Haus auf, der einen Pass hat.

[1]) Andrej Iwanow, Polnoje isztoritscheszkoje iswjesztije o drewnich Strigolnikach (Peterb. 1855) II 12.

Digitized by Google

Sie verwerfen den Selbstmord, halten die Ehe hoch und verkehren mit anderen Nichtsectierern. Steinerne oder gemauerte Brücken meiden sie als Erfindungen des Antichrists[1]). Ein anderer Knecht Philipp, der in dem Wohorezkischen Kloster der Pomorzy in Diensten stand, wollte das Gebet für den Zaren nicht billigen und stiftete deshalb die Philipponen. Seine Anhänger sind überaus fanatisch und nehmen selbst Angehörige der Pomorzy nur nach erneuter Taufe auf. In besonderem Ansehen steht bei ihnen die ‚Feuertaufe' durch Selbstverbrennung, die sie aus Luk. 3, 16 herleiten. Der Stifter selbst verbrannte sich mit 38 Genossen, als über seine Secte eine Untersuchung verhängt wurde. Die Philipponen und ähnliche fanatische Secten werden wegen ihrer Vorliebe für die Selbstverbrennung auch Szožigateli (Selbstverbrenner) genannt. In einem einzigen Dorfe des Guberniums Tobolsk verbrannten sich 1679 freiwillig 1700 Altgläubige; 1680 suchten im Gubernium Jaroßlav 1920 Bauern gleichzeitig in den Flammen den Tod. Am 4. März 1687 verbrannten sich in einem Kloster 2700 Fanatiker, um der Verfolgung zu entgehen. Im Gubernium Tobolsk legten im Jahre 1722 die Bauern von drei Dörfern gleichzeitig ihre Häuser in Asche und suchten in den Flammen den Tod; aus den Jahren 1723—1754 finden sich für dasselbe Gubernium Massenselbstmorde in den Acten, in denen 791 Personen ihr Leben verloren. Noch im Jahre 1858 opferte sich im Gubernium Perm eine Gemeinde in dieser Weise selbst[2]). Es gibt eine Abart der Philipponen, die Würgersecte, die nur dem die Seligkeit zuspricht, der eines gewaltsamen Todes stirbt. Wer in eine tödtliche Krankheit fällt, wird von den Anhängern der Secte erwürgt. Auch kleine Kinder morden sie, damit dieselben unverdorben dem Himmel geweiht bleiben[3]). Zu den Anhängern der Feuertaufe gehören auch die Kapitonen, die indes sonst mit den Philipponen keinen Zusammenhang haben, da ihre Stiftung bis auf einen der Gegner Nikons hinaufgeht. Das Abendmahl sucht man bei ihnen durch Vertheilung von Rosinen zu ersetzen.

Die verbreitetste unter den priesterlosen Secten ist die der Theodosianer (Feodoßewzy). Ein ehemaliger Kirchensänger Fedoßej Waßiljew aus Nowgorod stiftete dieselbe. Im Jahre

[1]) Iwanow aaO. 34 35. [2]) Vgl. Tsaki, La Russie sectaire 30 f.
[3]) Gerbel-Embach, Russische Sectierer 28.

Digitized by Google

1692 gewann er auch in Narwa Anhänger und stiftete 1694 auf einer Missionsreise nach Polen sogar ein Männer- und ein Frauenkloster nach seiner Observanz. 1706 zog ein gewisser Dionysius auch einen Theil der Pomorzy zu dieser Secte herüber, indem er ihnen bewies, daß es nicht erlaubt sei für den Zaren zu beten. Die Secte der Theodosianer zeichnete sich überhaupt durch einen besonderen Hass gegen die orthodoxe Kirche aus, welche sie für die Synagoge des Teufels und das Reich Satans erklärte. Aus diesem Grunde gilt ihnen auch die von der orthodoxen Kirche gespendete Taufe als ungiltig, da sie nicht im Namen der heiligen Dreifaltigkeit, sondern Satans gespendet sei. Die Theodosianer halten sich von allen Andersgläubigen möglichst fern und nehmen weder Speisen noch Geräthe von denselben an, ohne diese durch besondere Ceremonien zu reinigen. In Moskau erhielten die Theodosianer im achtzehnten Jahrhundert ein Oberhaupt, das ihrer Secte zur weitesten Verbreitung half. Als im Jahre 1771 die Pest daselbst ausbrach, war die Zahl der Opfer eine so ungeheuere, daß es schwer wurde, für alle eine geeignete Unterkunft zu finden. Da trat ein wohlhabender zur Secte gehöriger Kaufmann, Ziegelfabrikant Ilja (Elias) Alexjewitsch Kowylin[1]) auf und erbot sich auf sein und seiner Freunde Kosten ein Hospital nebst Quarantäne und Kirchhof anzulegen, wo Ordnung und Krankenpflege für ganz Russland ein Vorbild sein solle. Als Gegenleistung forderte Kowylin, daß die ärztliche und polizeiliche Controle über seine Anlagen auf das unabweislich Nothwendige eingeschränkt werde. Der Vorschlag wurde vom Gubernator mit Begeisterung aufgenommen und von Katharina II bestätigt. So entstand das Centrum der Theodosianer, der ‚Friedhof von Preobraženskʻ. Kowylin und seine Genossen versahen die Krankenpflege in musterhafter Weise, wussten aber auch jede Gelegenheit zu benutzen, den Kranken zu verstehen zu geben, daß der Abfall von der Aussprache Jßus für Jesus, die Gewohnheit den Bart zu scheren und Tabak zu rauchen, die Bekreuzung mit drei Fingern und ähnliches diese schreckliche Strafe des Himmels verschuldet habe. So geschah es, daß viele sich umtaufen ließen,

[1]) Nicht Kawelin, wie Schedo-Ferroti in seiner oben citierten Schrift sagt. Die nachstehende Erzählung ist dem Liwanow'schen Werke entnommen, in dessen dritten Bande zum ersten Male die Geschichte des berühmten Preobraženskischen Kirchhofes vollständig erzählt wird.

Digitized by Google

während andere beim Herannahen des Todes der Secte große Legate vermachten. Als die Pest aufhörte, war Kowylin der Gegenstand allgemeiner Verehrung und sah sich durch die reichen Geldmittel, über die er verfügte, in Stand gesetzt Versorgungshäuser für Greise, alleinstehende Männer und Frauen und für Waisenkinder anzulegen. Unter der Form von Wohlthätigkeitsanstalten waren es eben so viele Klöster mit ziemlich strenger Regel. Kowylin trat auch als Apostel gegen die Ehe auf und empfahl die Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit so nachdrücklich, daß seine Anhänger, um der Bestrafung für die Uebertretung dieses Gebotes zu entgehen, eine förmliche Kindsmördersecte bildeten[1]). Kowylin stand 38 Jahre hindurch an der Spitze dieser Secte. Unter Alexander I gelang es ihm, den Friedhof von Preobrażensk von jeder Controle des Metropoliten frei zu machen und seinen Anstalten die Anerkennung als weltliche Wohlthätigkeitsstiftungen zu erwirken. So war denn auch nach seinem Tode (1809) ein fester Vereinigungspunkt für die Theodosianer da, bis Kaiser Nikolaus am 21. December 1853 die Privilegien des Kirchhofes aufhob und so die Anstalten anderen Einflüssen zugänglich machte. Trotz alledem ist aber die Theodosianersecte noch heutigen Tages in Rußland weit verbreitet und der Friedhof von Preobrażensk noch immer das großartigste Heiligthum der priesterlosen Sectengemeinden.

Die Ehelosigkeit und gezwungene Enthaltsamkeit konnte indes nicht allen Theodosianern gefallen, weshalb sich von Zeit zu Zeit kleinere Secten abzweigten, die eine Zeit lang von den anderen verachtet wurden. Es sind dies die Monintsy oder, wie die strengen Theodosianer sie nennen, Nowoženy (Neuvermählte), die in wilder Ehe leben.

Während die meisten Secten im neunzehnten Jahrhundert entweder viel von dem Anstößigen in Lehre und Wandel ihrer Vorfahren geopfert haben oder wenigstens sich den Anschein davon gaben, haben die Wanderer oder Pilger, Stranniki, auch Läufer Bjeguny genannt, noch ganz ihre ursprünglichen Lehren. Der Stifter der Wandersecte war ein entlaufener Strelitze Jewfimi (Euthymius oder Euphemius) aus Perejaßlaw im Gubernium Wladimir, der von früher Kindheit an unter den Raskolniken gelebt hatte. Im Jahre

[1]) Liwanow I 129 citiert entsetzliche Dinge. Vgl. Philaret aaO. II 244.

Digitized by Google

1762 kam er zu den Philipponen, wo er umgetauft wurde und mit Begeisterung die Belehrung annahm, daß die jetzige Zeit ganz unter dem Einflusse des Antichrist stehe. Da ihm aber die übrigen Lehren weniger zusagten, ging er bald weiter zu den Pomorzen des Danilowklosters. Ein vagabundierender Ascet Namens Iwan belehrte ihn, daß die wahre Frömmigkeit in der ununterbrochenen Flucht vor dem Antichrist bestehe. Um ganz selbständig zu sein, taufte sich Jewsimi noch einmal selbst. Von der Behörde ergriffen und unter die Soldaten gesteckt, desertierte er und lebte eine Zeit lang bei den Theodosianern vom Preobrażenskischen Friedhof verborgen. Indes sein Streben ging nach höheren Dingen. Nachdem er sich vergeblich bemüht hatte, bei einer Philipponensecte Oberhaupt zu werden, beschloss er eine neue Secte zu gründen, nämlich die Wandersecte. Jede Regierung ist für sie die Personification des Antichrist, und wer sich den Gesetzen unterwirft, ist ein Häretiker. Darum gelten ihnen die Volkszählungen, Abschätzungen und Pässe als ebenso viele Netze, in denen Satan die Menschen einfangen und sich dienstbar machen will. Oft trifft man bei den Mitgliedern der Secte ein Bild, auf dem der Zar als Antichrist mit Krone und Purpurmantel dargestellt ist, neben ihm der Teufel, der ihm ein Licht hinhält und zu ihm spricht: ‚Sei der Ausführer meines Willens!' und die orthodoxe Kirche in Gestalt eines verkommenen Frauenzimmers[1]). Eine neue Abart der Stranniki sind die Christussucher, die auf ihren Wanderungen Christus zu begegnen hoffen. Die Secte der Stranniki zerfällt in zwei Classen, die eigentlichen Wanderer und die Wirthschafter derselben, bei denen sie Aufnahme finden. Die letzteren lassen sich in der Sterbestunde in den Wald oder auf die Straße tragen, damit wenigstens der Tod sie auf der Flucht vor dem Antichrist finde.

Von den aus dem Schisma des siebzehnten Jahrhunderts hervorgegangenen Secten wollen wir noch die Stummen, die Neinsager und die Nichtbeter erwähnen[2]). Die Stummen (Moltschalniki), erblicken das Heil in ewigem Stillschweigen[3]). Sie sind

---

[1]) Tsaki erzählt S. 51 eine sehr interessante Geschichte darüber. [2]) Der Przeglad Lwowski zählt noch andere auf, Bd 20 (1880), über welche Tsaki und Liwanow weitere Nachrichten geben. [3]) S. Tsaki 113, und Haxthausen, Studien über die innern Zustände Rußlands (Berlin u. Hannover 1847—52) II 346.

Digitized by Google

vielleicht nur eine Abart der Wandersecte. Besser als über sie sind wir über die Neinsager unterrichtet. Seit Nikon ist, wie sie lehren, die Religion in den Himmel aufgestiegen; und sie verwerfen Ceremonien, Sacramente und Bilder, indem sie nur zum Heilande ihre Zuflucht nehmen. Die Nichtbeter, Nemoljaki, sind sicher die consequentesten unter den Sectierern, denn sie kommen am entgegengesetzten Extrem dessen an, wovon einst der Widerstand ausgegangen ist. Ein Donkosak Zimin ist der Stifter dieser Secte (gegen 1837). Nach den Nichtbetern zerfällt die Erdenzeit in vier Theile: Der Frühling oder das Zeitalter vor dem Vater, von der Schöpfung bis auf Mose; der Sommer oder das Zeitalter des Vaters, von Mose bis auf Christus; der Herbst oder das Zeitalter des Sohnes, von Christus bis zum Jahre 1666; der Winter oder das Zeitalter des hl. Geistes, von 1666 bis an das Ende der Zeiten. So ist also das Reich des Antichrist, das nach allen diesen Secten jetzt da ist, nach diesen zugleich die Periode des heiligen Geistes. Die Secte soll sogar das Fortleben nach dem Tode leugnen. Das ist die letzte Frucht des Raskol, jenes Baumes, der zweihundert Jahre seine Wurzeln im Aberglauben hatte, des Rationalismus, wenn auch noch mit einigen Resten des Mysticismus umkleidet.

IV.

Das durch die Reform Nikons hervorgerufene Schisma ist gleichsam das obere Stockwerk des russischen Dissidententhums, sagt Leroy-Beaulieu[1]), unterhalb dessen eine Anzahl Secten ihren Platz haben, die mit der Rebellion des siebzehnten Jahrhunderts nichts gemein haben, anderen Ursprungs und anderen Geistes sind. Ihr Ausgangspunkt ist nicht der Bruch mit der Nationalkirche im Namen der orthodoxen Ueberlieferung, sondern oftmals ein Abfall von der christlichen Tradition überhaupt. Man findet in diesen Secten zwei Extreme, den strengsten Conservativismus und die revolutionärsten Neuerungen, so daß nach dem Vorgange Philarets, Szolowiews u. A. eine mystische und eine rationalistische Strömung zu unterscheiden sind, die im Gegensatze zum Raskol eine Reaction gegen den Formalismus desselben bilden. Der Ursprung dieser Secten geht weit über Rußland hinaus, obgleich die einen

[1]) L'empire de Tsars III 454.

Digitized by Google

seit langen Jahrhunderten existieren, andere erst durch die Berührung, in welche Peter der Große Rußland mit dem übrigen Europa gebracht hat, Eingang gefunden haben.

Beide Sectengattungen empfehlen den Cult des Geistes im Gegensatze zur äußeren Form; indes gehen sie in verschiedener Richtung auseinander, indem die einen in der Einbildungskraft, die anderen in der Vernunft, die einen in unmittelbaren inneren Eingebungen, die anderen in Erwägungen und Schlüssen die Quelle der Wahrheit suchen. Wenn Erzbischof Philaret die erste Richtung mit den Quäkern vergleicht, scheint er die Sache weniger zu treffen als die Autoren, die auf alte Häresien zurückgreifen, mit denen das russische Schwärmerthum eine ungemeine Aehnlichkeit zeigt[1]). Uebrigens erwähnt Philaret selbst bereits solche Secten im fünfzehnten Jahrhundert, wie die judaisierende, der sogar der Metropolit Zosimus angehörte, die Häresie des Freidenkers Matthäus Baschkin, des Theodosius Kossoi u. a. Die zwei Hauptsecten der Mystiker sind die Chlyßty und die Szkopzy. Die Chlyßty, Selbstgeißler, nannten sich ursprünglich Chryßty, Christussecte, woraus der Volksmund das erstere Wort schuf. Unter sich nennen sie sich Leute Gottes, Brüder und Schwestern. Ihre Legende enthält den gröbsten Irrglauben. Unter Zar Alexej Michailowitsch stieg Gott der Vater im Gubernium Wladimir auf einem feurigen Wagen auf den Berg Gorodina herab und nahm die Gestalt eines Menschen Daniel Filipowitsch (er nannte sich selbst Sabaoth) an, um, wie einst Palästina und Jerusalem, so jetzt Rußland und Kostroma zu erleuchten.. Daniel hatte einen geistigen Sohn, Iwan Timofiewitsch Szußlow, angeblich von einem hundert Jahre alten Elternpaare geboren, welcher der Christus der Secte wurde. Drei Mal unter den Mauern des Kreml gekreuzigt stand er drei Mal von Todten auf, und von weiteren Martern bat ihn nur die Zarin los. Nach Szußlows Tode nahm ein Strelitze Lupkin die Würde des Christus an und ließ seine Frau als Gottesgebärerin verehren. Mit Lupkin beginnt eine ganze Folge von solchen Christus und Gottesgebärerinnen, welche der Gottesgebärerin untergebene Propheten und Vorbeter an die Spitze der ‚Archen' (Gemeinden) stellen. Der Grundgedanke der Chlyßty ist, daß Gott in jedem

[1]) ZB. Montany nach den Montanisten genannt, so in Sbornik prawitelstw. swed. o raskoln. II 80: Swedenie o *montanskoje* sekte.

Digitized by Google

Menschen gegenwärtig ist, und daß es also die erste Pflicht der Menschen ist, sich gegenseitig anzubeten. Auch Christus war nur Mensch und wurde doch mit Gott ganz eins; so kann auch jeder Mensch zu dieser Einheit gelangen. In den Versammlungen sitzen die Apostel, Männer und Frauen, auf den vordersten Bänken. Die Andacht beginnt mit Bibellesung, Gesang und geistlichen Gesprächen und dauert etwa 4 bis 5 Stunden, bis Mitternacht naht. Um diese Zeit kleiden sich alle in lange weiße Hemden und weiße Strümpfe, und beginnen dann, angezündete Kerzen in der Hand, mit weißen Tüchern sich gegenseitig schlagend, mit langsamer Stimme Gebete zu singen, die alle mit der Anrufung schließen: ‚Herr, Herr, komme zu uns, damit wir dich anbeten und an dich glauben!' Ist der Gesang beendet, so verlassen sie in Eile ihre Plätze und beginnen einen Doppelkreis zu bilden, die Männer nach innen, die Frauen nach außen, indem diese sich von Westen nach Osten, jene dem Laufe der Sonne folgend drehen. Die Bewegungen werden immer heftiger, das anfangs leise Schluchzen immer lauter; endlich bleiben alle stehen, um sich um ihre eigene Achse zu drehen. Sie stoßen sich gegenseitig, sie fallen auf einander und stehen wieder auf, um sich von neuem zu drehen, bis endlich einer ruft: ‚Er kommt, der heilige Geist!' Auf diesen Ruf beginnen die Inspirierten zu schreien, Verse herzusagen, zu heulen .. Den Schluss bilden die schlimmsten Verirrungen[1]).

Nach Liwanow zerfällt die Secte der Chlyßty wiederum in drei Unterabtheilungen: Brüll-Lachende, Märtyrer und kastrierte Chlyßten, Szkopzen. Die letztgenannte Unterabtheilung ist zur Zeit unter den Abarten die bekannteste in Rußland. Bei den Sectierern selbst führt sie den Namen: Weiße Taube, Bjelyje golubi. Da Meljnikow diese Abart der Chlyßten zum Gegenstande seines besonderen Studiums gemacht hat, sind seine Angaben darüber eingehender als die anderer Forscher[2]). Ein beschnittener Mönch Hadrian war ihr Stifter; als ihren Patriarchen sieht sie indes einen Bauern Kontratij (Konrad) Seliwanow an, der sich in seinem Rundschreiben an die Secte selbst Gott nennt (Ja wasch Boh Iskupitel). Von den anderen Chlyßten unterscheiden sie sich nur durch die Castration, die sie ‚Weißung', ubjelenije, nennen. Wahrhaft bestialisches Benehmen der ‚Propheten' ward dem heiligen

[1]) Tiaki aaO. 63 f. [2]) Ruszkij Wjesztnik (1889) III 311—416.

Digitized by Google

Geiste zugeschrieben. Die Macht dieser Propheten über ihre ‚Schiffe' (Archen, Gemeinden) ist so groß, daß die Anhänger auf ihren Befehl jeden Mord und jede Schandthat vollbringen[1]). Der in die Secte Eintretende leistet einen Eid, in der Secte zu verharren bis an seinen Tod, indes in der Landeskirche zu beichten und zu communicieren, ohne seine Angehörigkeit zu den ‚weißen Tauben' zu verrathen, und endlich sich auf Gefängnis und Verbannung gefaßt zu machen, die seiner für den ‚heiligen Glauben' harren, den er aber seinerseits so geheim halten solle wie möglich, da er nur so zur geheimnisvollen Auferstehung zu gelangen vermöge. Eine abscheuliche Ceremonie schändlicher Nachäffung der Communion besteht darin, daß sie einer ‚Gottesgebärerin' eine Brust wegschneiden und zum Genusse austheilen. Die Verbreitung dieser Secte war früher eine ungeheure, besonders in den höheren Kreisen der Gesellschaft. Schon der Ukas der Kaiserin Anna vom 7. Juni 1734 erwähnt, daß Fürsten, Bojaren (hoher Adel), Archimandriten (Aebte) und Klostervorstände derselben beizutreten sich nicht entblödeten. Im Jahre 1742 hatten die Nonnen eines der berühmtesten Moskauer Klöster hervorragende Stellungen in der Secte, und der Bischof von Kur stand in enger Verbindung mit dem damaligen Messias. Unter Alexander I wollten sie sogar eine theokratische Regierung schaffen; bei der Untersuchung, welche der Kaiser anordnete, ergab sich als Resultat, daß die ‚orthodoxe Kirche gerade die Castrierten und Chlyßten als ihre treuesten Schäflein anerkennen muss und nichts in deren Glauben zu tadeln ist'. Es konnte nicht anders sein, gehörten doch der seit 1803 fungierende Oberprokuror des ‚heiligen Synod' Alexander Galizin und der Minister des Innern Graf Kotschubej selbst zur Secte. Später traten für dieselbe schlimmere Zeiten ein. Dennoch gründete noch im Jahre 1841 die Oberin der Nižni-Nowgorod'schen Nonnen mit Hilfe des Priors Athanasius und des Bischofs Damaskin, ihres Beichtvaters, eine Abzweigung der Secte unter dem Namen Lazarewschtschysna, zu der auch alle Nonnen gehörten.

Eine Abzweigung der Chlyßty bildet weiter die Secte der **Pryguny**, Springer. Wahrscheinlich ist dieselbe aus dem Oriente gekommen, da sie ihre Ceremonien den Derwischen entlehnt zu haben scheint. Ihr öffentliches Auftreten datiert erst aus dem

[1]) Beispiele davon bei Meljnikow.

Digitized by Google

Jahre 1853[1]). Man singt Psalmen, indem man mit den Füßen dazu den Tact tritt und den Oberkörper hin- und herschaukelt, bis endlich die ganze Gemeinde unter Geschrei und Geheul einen tollen Rundtanz vollführt. Die Pryguny verwerfen alle Sacramente außer der Communion, die sie in der besagten verabscheuungswürdigen Weise nachäffen; im übrigen aber halten sie sich, um von der Polizei nicht belästigt zu werden, scheinbar zur orthodoxen Kirche. Ihr Lebens-Grundsatz ist: Man muss, um die Seele zu retten, den Leib tödten, aber nicht durch Enthaltsamkeit, sondern durch Sättigung. Im übrigen missbrauchen sie das Alte und Neue Testament, um ihre Lehren zu stützen. Sie zerfallen in zwei Classen: die Kinder von Sion, die auf das Ende der Welt warten, und die Communisten. Beide sehen sich als einzig wahre Christen an.

Eine andere Abzweigung der Chlyßty treibt wunderbar genug einen mystischen Cult Napoleons I, des Gegners des antichristlichen Rußlands. Diese Secte tauchte zuerst um 1820 in den Gebieten der Städte Bjalystock und Pleskau auf, und hatte 1844 bereits in Moskau Anhänger gefunden. Durch eine sonderbare Ideenverknüpfung hält sie Napoleon für eine Incarnation Gottes, wie die Chlyßty den Daniel Philippowitsch und die Szkopzy den Seliwanow dafür hielten.

Die zweite Hauptsecte der mystischen Richtung sind die Szkopzen (Verstümmelte), die zwar in frühere Zeiten zurückreichen, aber erst 1770 eine feste Organisation durch Seliwanow erhielten, der in der Umgegend von Oret und Tula Propaganda machte für die aus Matth. 19, 12 hergeleitete Lehre, man müsse den Leib tödten, um die Seele zu retten. Dogmatisch sind die Szkopzy eigentlich nur eine ascetische Gruppe der Chlyßty, ihre Mysterien sind schlimmer als die entsetzlichsten Ausschweifungen des alten Heidenthumes. Zu dieser Secte gehören viele reiche und angesehene Männer. So wurde 1868 dem Millionär Plotizin, 1871 den reichen Kaufleuten Kudrin in Moskau wegen dieser Häresie der Process gemacht[2]). Einmal verhaftet, entgeht ein Szkopez nicht leicht langer Gefängnishaft oder der Deportation. Indes wie selten geschah dies, da, wie Meljnikow[3]) bezeugt, zu dieser Secte Archierejen

[1]) Otečesztwennyja sapiszki (Petersb. 1867) 463 f. [2]) Liwanow gibt zahlreiche Literarstücke der Szkopzy in seinem Werke wieder. [3]) Tajnyja sekty (in Ruszkij Wjesztnik 1868 n. 5).

Digitized by Google

(Bischöfe), Generäle, Minister, Staatsräthe und Damen aus der höchsten Aristokratie gehörten. Im Jahre 1867 waren alle Mönche des Swjatohorsker Klosters in der Eparchie Charkow, allgemein als Heilige verehrt, Mitglieder der Secte.

Die Szkopzen und Chlyßten haben nur so viel Anspruch auf den Namen Christ, wie der Affe auf den Namen Mensch; aber die von ihnen betretene Bahn wurde erst von anderen Secten ganz vollendet. Unter diesen stehen die Duchoborzy, Geistes-kämpfer, und die Molokany, Milchesser (weil sie zur Fastenzeit Milch genießen), obenan. Wie die Linke des Raskol, die Bespopowzy, so verwerfen auch diese Secten das Priesterthum, aber nicht wie jene, weil die Kirche die priesterliche Vollmacht verloren hat, sondern weil die wahre Kirche überhaupt der Geistlichkeit nicht bedarf. Wahrscheinlich haben die zahlreichen Fremden den Samen des Protestantismus nach Rußland gebracht, dem der Volkscharakter ein Stück Mystismus beisetzte. Die Secte der Duchoborzen zeigte sich zuerst im Jahre 1740. Auf die Entwicklung ihrer Lehre übte ein Bauer Saweli Kapustin zu Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts einen ähnlichen Einfluss aus wie Johann von Leyden in Münster auf die Lehre und Entwicklung der Wiedertäufer[1]). Der Gottesbegriff wird bei den Duchoborzy spiritualistisch und pantheistisch verflüchtigt; sie leugnen das jenseitige Leben und substituieren dafür eine Versetzung der bereits früher existierenden Seele auf eine andere Welt oder in einen anderen Körper der Menschen oder Thiere. Die heilige Schrift sei nur ein äußeres Wort, das den Verstand zu Christus, dem inneren Lehrer führe. Im Alten Testamente war Christus die Allweisheit gewesen, die in der Natur wirkt, im Neuen Testament ist er der Geist der Gottesliebe im Fleische. Als historische Person sei er der beste Mensch gewesen. Sein Leiden sei nur Vorbild. Alle Menschen seien gleich und wen Gott auserwählt, den verbinde er mit den anderen, ob er auch Jude oder Heide sei, durch das innere Wort. Diese Gleichheit der Menschen aber bewirkt auch, daß alle geistliche oder weltliche Obrigkeit ein Verbrechen gegen Gott ist. Da Gott

[1]) Siehe Nowizki, Die Duchoborzen, ihre Geschichte und Lehre, Kiew 1822; Philaret II 222; Haxthausen, I 337 ff.; vgl. auch Jußow und Liwanow.

Digitized by Google

erst im Menschen zur Existenz kommt, beten sie sich gegenseitig an. Den Hauptausdruck ihrer Lehre enthält ihr ‚Buch des Lebens', eine Anzahl von Psalmen und eigens zurechtgemachter Bibelstellen so wie eine Anzahl Duchoborzenlieder.

Nach Liwanow ist Haxthausens Vermuthung gerechtfertigt, daß vor den Duchoborzen die Molokanen bereits eine ähnliche Lehre verbreiteten. Jedenfalls aber hat Simeon Uklejin, der Liebhaber einer Tochter des Duchoborzenlehrers Hilarion Pobirochin, in einer Reaction gegen die verflüchtigenden Lehren der Duchoborzen das Molokanenthum zu größerer Ausbreitung gebracht und wahrscheinlich ihm auch den jetzigen Namen verschafft. Nach Liwanow sind die Molokanen nur die geistigen Söhne der Bogumilen und fanden ihren ersten Propheten 1371 in Nowgorod in der Person des Diakonen Karp Strigolnik. Hundert Jahre später bildete sich die den Strigolniken verwandte judaisierende Secte, als deren Begründer der karaitische Jude Sacharja aus Litthauen genannt wird. Während aber Strigolnik gegen die Geistlichkeit aufgetreten war, suchte Sacharja unter derselben Propaganda zu machen. Aehnliche Lehren verbreitete um 1550 Matwej (Matthäus) Semenowitsch Baschkin, der ebenfalls in Nowgorod auftrat und in einem entlaufenen Moskauer Diener Feodossej Koßoj einen Nachfolger fand. Als der energischeste und fähigste Vertreter oder Wiedererneuerer der spiritualistischen Lehre der Secte erscheint zur Zeit Peters des Großen ein Moskauer Arzt, Dimitri Tweritinow, der Aufzeichnungen hinterlassen haben soll, welche von den Molokanen noch heute aufbewahrt werden. Neben ihnen bestehen übrigens die Szubbotniki fort, die in Berufung auf den Glauben ihrer Väter den Sonnabend als Festtag feiern. Die Molokanen bezeichnen sich als die wahrhaft geistlichen Christen, während alle anderen weltliche Christen seien; sie verwerfen alle Concilien und glauben allein das Urchristenthum zu besitzen. Nach Philaret glauben sie an Gott in drei Personen, lehren indes, Christi Fleisch sei vom Himmel gestiegen und der Herr sei nicht wirklich gestorben. Die wahre Kirche habe nur bis zum vierten Jahrhundert bestanden, die wahren Christen erkennen nur die Bibel an. Fasten, äußere Gebräuche und Bilderverehrung verwerfen sie als Götzendienst, erklären alle Sacramente, auch die Taufe für unnütz, enthalten sich des Schweinefleisches und hoffen auf eine rein geistige Auferstehung. ‚Die Theologie der Molokanen',

Digitized by Google

sagt Mackenzie Wallace[1]), ‚ist noch in einem halbflüssigen Zustande, so daß es unmöglich ist vorauszusagen, welche Form dieselbe annehmen wird'. Man unterscheidet deshalb auch verschiedene Gruppen. Die Duchoborzen haben in ihren Lehren noch zu viel Mystik, als daß sie viel Anhänger zu gewinnen vermöchten. Gegen 1800 bildeten sie unter der Leitung des Corporals Kapußtin eine Ackerbaucolonie am Asowschen Meere, von wo sie Kaiser Nikolaus 1841 mit den anderen Häretikern, die sich weigerten in die orthodoxe Kirche einzutreten, in den Kaukasus übersiedeln ließ. Zur Zeit zählen sie einige Tausend Anhänger auf dem Gebiete von Batum und Kars, während die Zahl der reinen Rationalisten, der Molokanen, sich auf mehrere Hunderttausende beläuft. Obgleich Rationalisten, haben die Molokanen dennoch wie die meisten russischen Sectierer millenarische Träume, das Reich des Ararat soll einst die Herrschaft der Gerechtigkeit und Gleichheit herbeiführen. Schon 1812 sollen sie an Napoleon eine Deputation gesendet haben, um ihn zu fragen, ob er der von den Propheten verheißene Befreier sei. Gegen 1825 löste sich sogar eine Gruppe los, die selbst jene herrliche Zeit herbeiführen will. An der Spitze der communistischen Bewegung, Obschtschie, stand ein gewisser Popow, den die Regierung mit seinen Anhängern zuerst jenseits des Kaukasus, dann in Sibirien ansiedelte. Trotz alledem kamen nach ihm noch andere Propheten, theils bei den Molokanen selbst, theils bei den Schaloputen, einer Abtheilung der Chlyßten, während zahlreiche Gemeinden der Raskolniken die Lehre in die That umsetzten.

Eine einfachere Form als in der Molokanensecte bietet (seit 1868) der Rationalismus endlich in den Stundisten dar. Der Name dieser Secte stammt aus dem Deutschen, obwohl sie nach einem kurzen Zeitraume von zwölf Jahren bereits so umgewandelt waren, daß von ihrem Ursprunge keine Spur mehr zu entdecken war[2]). Wahrscheinlich bildeten die Molokanen den Uebergang zu dieser Secte[3]). Die Petersburger Zeitung schätzt ihre Zahl auf etwa 400000. Die Stundisten, als deren erster Prophet ein Bauer aus dem Gubernium Cherson, Michael Rutuschny genannt wird, lehren die Gleichheit aller Menschen, weisen den Handel ab,

[1]) Russia. London 1877 (deutsch übers. Leipz. 1879). [2]) Deutsche St. Petersb. Zeitung 1887 Nr. 252 253 262. [3]) Jußow aaO.

Digitized by Google

wollen gemeinſames Eigenthum für ‚Genoſſenſchaften oder Brüderſchaften', ja weigerten ſich urſprünglich ſogar die Regierung anzuerkennen. Den Sacramenten erkennen ſie eine nur figürliche Bedeutung zu, die heilige Schrift modeln ſie nach ihren Tendenzen. Mit der Lehre der Stundiſten ſtimmen auch im allgemeinen die ſeit 1880 in Twer aufgetauchten Anhänger des Steinſchneiders Szutujew überein[1]). Zu den proteſtantiſierenden Secten ſind in neueſter Zeit die Radſtockianer hinzugetreten, von Lord Radſtock 1874 in Petersburg begründet[2]). Unter den Anhängern Radſtocks wird beſonders Waßilij Alexandrowitſch Paſchkoff genannt, der jeden Sonntag Abend in ſeinem Hauſe Bibelſtunde hält.

V.

Ein und ein halbes Jahrhundert war ſeit dem Ausbruche des großen ruſſiſchen Kirchenſchismas verfloſſen, ohne daß eine Zählung der abgefallenen Sectierer und Schismatiker ſtattgefunden hätte. Erſt Peter I veranſtaltete eine Zählung, die ſeinem leeren Geldbeutel aufzuhelfen beſtimmt war, indem die Schismatiker mit doppelt ſo vielen Steuern wie die ‚treuen' Unterthanen belegt werden ſollten. Anfangs empfing eine Abtheilung des heiligen Synod, welche den Namen geiſtliche Inquiſition führte, die von den Ortsbeamten aufgeſtellten Zählungsliſten, bald aber ward beim Senat ein eigenes Raskolnik-Kontor eingerichtet. Indes blieb der Ertrag hinter den Erwartungen zurück und eine Verordnung folgte auf die andere, den ‚geheimen Sectierern' nachzuforſchen und ſie zur Doppelzahlung zu nöthigen. Seit 1721 bezog der heilige Synod ſelbſt dieſe Steuer mit der Verpflichtung, dafür bei den Klöſtern Schulen und Krankenhäuſer einzurichten und zu unterhalten. War es Eifer für die Reinheit des Glaubens oder auch nur die Sorge, es möchten ſich die Sectierer allzu zahlreich den Geldſtrafen entziehen, genug, der bereits früher angeregte Gedanke, eine Art ſpaniſcher Inquiſition in Rußland einzuführen,

[1]) S. H. Dalton, Evangeliſche Strömungen in der ruſſiſchen Kirche der Gegenwart (Heilbronn 1881) 17. [2]) S. Prugawin in Ruszkaja myszl, Oct. u. Dec. 1881, Jan. 1882; dieſer Schriftſteller hat 1887 ein verdienſtvolles Werk, eine Art Encyklopädie über den Raskol begonnen, wovon der erſte Band (mit der Bibliographie) bereits erſchienen iſt.

Digitized by Google

ward von neuem aufgenommen und beim heiligen Synod die geistliche Inquisition (duchownaja inkwiszizija) eingerichtet. Bereits 1590 hatte der Erzbischof Gennadij von Nowgorod beim Metropoliten Sosima von Moskau den Antrag gestellt, die Partei der Judaisierenden durch eine solche Einrichtung zu verfolgen. War auch damals der Plan nicht zur Ausführung gekommen, so musste doch in der Folge gar mancher Anhänger der Secte den Scheiterhaufen besteigen, möglichst in der Weise der spanischen Autodafe's zum Tode geführt.

Die geistliche Inquisition hatte eine besondere Truppe zu ihrer Verfügung, mit deren Hilfe sie die Sectierer in den Wäldern und Wüsteneien aufspürte, ihre Wohnungen zerstörte, Handschriften und Druckwerke vernichtete, die ‚heimlichen' Sectierer entdeckte, ihnen die Nasenflügel abreißen und sie selbst in die Zuchthäuser stecken ließ. Diese Inquisition war jedoch der Civilbevölkerung wenig sympathisch und selbst die Beamten und Geistlichen brachten ihr wenig Wohlwollen entgegen, da ihnen durch die strengen Maßregeln eine Quelle ihrer Einkünfte entzogen wurde. Unter Katharina I ward deshalb die ‚Verwaltung' des Sectiererwesens an den Senat und sein Raskolnik-Kontor zurückgegeben, und die Einnahmen aus der Doppelbesteuerung flossen dieser Behörde zu. Erst Katharina II hob die Doppelbesteuerung auf. Während der Jahre 1719—1736 waren 442 000 Sectierer flüchtig geworden, und in dem Nižegorod'schen Gouvernement flüchteten während der Jahre 1716—1762 sieben Achtel der dortigen Sectiererbevölkerung infolge von ‚Schädigungen und Verfolgungen seitens der Geistlichkeit' über die Grenze. Von 1782 bis 1810 fanden keine Zählungen mehr statt. Erst in dem letztgenannten Jahre befahl der Vorsteher des neu errichteten Polizeiministeriums General Balaschow, fortan jährlich zweimal die Zahl der Sectierer festzustellen. So edel auch seine Absicht bei dieser Vorschrift sein mochte, die Ausführung derselben stieß auf eigenthümliche Schwierigkeiten. Katharina II hatte zu Anfang ihrer Regierung den Synodalukas vom Jahre 1722, nach welchem jeder Schismatiker und Sectierer an die orthodoxe Geistlichkeit eine Abgabe zu zahlen hatte, aufgehoben und den orthodoxen Priestern streng untersagt, die Häuser der Andersgläubigen behufs Gelderpressung aufzusuchen. Im Verein mit ihren Anhängern oder selbst in Begleitung der Beamten hatten aber die Popen

Digitized by Google

trotzdem, wenn sie ihren Umzug mit Weihwasser machten, die Thüren und Fenster der Häuser zertrümmert, die sich ihnen nicht freiwillig aufthaten, und die Kinder der Raskolniken trotz allen Widerspruches in die Zahl der tributpflichtigen Schäflein aufgenommen. Kaum war der Erlass des Polizeiministers erschienen, als sich massenhaft ‚nicht angeschriebene' Sectierer bei den Behörden meldeten, um als nicht der herrschenden Kirche angehörig eingezeichnet zu werden. Die Aufregung unter der Pfarrgeistlichkeit war eine ungeheuere. Kam es dazu, daß alle wirklichen Sectierer aufgeschrieben wurden, so sah sie sich ihrer Einkünfte fast gänzlich beraubt. Diese Besorgnis musste um so mehr wachsen, als nach einem Ukase des Jahres 1777 in zweifelhaften Fällen nicht die Geistlichkeit, sondern die weltliche Obrigkeit zu beurtheilen hatte, ob jemand als Sectierer anzusehen sei. Bischof Moißei brachte die Sache zur Entscheidung. Er beschuldigte die Polizei, sie habe die Leute aufgestachelt, sich von der orthodoxen Kirche loszumachen und dafür Geld angenommen. Alexander I entschied, es solle von öffentlich geführten Listen Abstand genommen werden, nur unter der Hand Nachforschungen über die Sectierer angestellt und die Resultate derselben alljährlich am 1. Januar dem Polizeiminister eingereicht werden. So wurde der Sectiererzählung plötzlich Einhalt gethan, ehe dieselbe zum Abschluss gelangt war. An einigen Orten waren nur die Nachkommen der ehemals Doppeltbesteuerten aufgezeichnet worden, an anderen hatte man sich begnügt, die männlichen Sectierer ‚anzuschreiben', wiederum an anderen Orten war nur die Zahl der Familienväter festgestellt worden, aber alles dies hinderte die Behörden nicht, diese Liste den jährlichen Berichten zugrunde zu legen. Kleine Abänderungen der Generalsummen, die man je nach politischen Umständen vergrößerte oder verkleinerte, galten als Beweise neuer Zählungen. Wehe, wenn ein Beamter es wagte, von den traditionellen Zahlen allzusehr abzuweichen, denn seine Absetzung folgte der bösen That auf dem Fuße nach, hatte doch seine Nachlässigkeit allein es verschuldet, daß die orthodoxe Kirche in der kurzen Zeit eines Jahres so ungeheuere Verluste erlitten! ‚Wenn der Pfarrer sich entschlossen hätte, die ihm wohlbekannte Zahl der Sectierer anzugeben', sagt Meljnikow, ‚so hätte er statt der Zehner vielmehr Hunderter aufführen müssen. Unausbleiblich wären darauf aber Anfragen gekommen, amtlicher Schriftwechsel und viel Schlimmeres

Digitized by Google

noch. Wer die Zahl der Sectierer seines Pfarrbezirkes wahrheitsgetreu angab, konnte sich dadurch eine strenge Untersuchung auf den Hals laden, ja sogar seine Stelle verlieren'[1]). So blieben denn die officiellen Zahlen immer in gleicher Höhe oder vielmehr in gleicher Niedrigkeit:

1826:	827 721	1849:	821 215
1827:	825 391	1850:	829 971
1839:	1003 816	1859:	875 382
1841:	889 926	1864:	917 097

Freilich wußte die Regierung selbst, wie wenig zuverlässig diese Zahlen waren. Im Beginn des zweiten Jahrzehntes dieses Jahrhundertes wies der Metropolit Philaret von Moskau auf die gewaltige Ueberhandnahme des Raskol in Moskau hin und bat um wirksame Präventivmaßregeln. Ein ehemaliger Sectierer Propst Alexander Arsenjew von Tschernigow gibt in einer officiellen Schrift an, daß im Jahre 1823 allein in Moskau 35 000, 1825 dagegen 68 000 Anhänger der Popowtschina-Secte existieren, und doch begnügt sich der officielle Bericht im Jahre 1826 für das ganze Gouvernement Moskau mit 53 825 Köpfen. Die Angabe, welche die Popowtschina in Bittschriften wiederholt machte, sie zähle bereits mehr als fünf Millionen Anhänger im ganzen Reiche, ward von der Regierung so wenig in Zweifel gezogen, daß sie wiederholt in confidentiellen Schriften des Civil- und geistlichen Ressorts darauf hinwies. In dem jährlich dem Kaiser von Seiten des heiligen Synod abzustattenden Rapporte[2]) über die Zahl der Ostercommunionen fand sich noch 1855 unter der Rubrik: Laue und zum Raskol neigende: 715 151 Personen als Gesammtsumme der Sectenglieder.

Im Jahre 1852 ward eine neue allgemeine officielle Zählung verordnet, die zu gleicher Zeit von den Verwaltungsbehörden und unabhängig von diesen auch von der Geistlichkeit vorgenommen werden sollte. Meljnikow, der für das Nizegoroder Gouvernement Chef der Zählungscommission war, bat den Minister vergeblich um eine Instruction, wie man bei der Zählung zu verfahren habe. In Ermanglung einer solchen ging er von anderen Gesichtspunkten der Unterscheidung aus als sein Genosse. Statt

[1]) Mit Meljnikow stimmen andere Schriftsteller wie Dolgoruki und Golowin überein. [2]) Iswletschenie is ottschetta po wjedomsztwu duchownych djel.

Digitized by Google

der officiellen 20 246 erhielt er die Summe von 172 500 Sectierern. Die Parallelzählung des Bischofs Jeremias von Nižnij-Nowgorod hatte die Zahl von 233 323 ergeben, also wiederum um die Hälfte mehr als die ‚möglichst genau festgestellte' amtliche Zählung in ihren 30 Bänden. Im Jahre 1855 ward die noch nicht vollendete Zählung fallen gelassen.

Schedo-Ferroti schätzt die Gesammtziffer der Sectierer in Rußland im Jahre 1863 auf 9 Millionen, auch Meljnikow ist dieser Ansicht, während die Raskolniken sich selbst auf 11 Millionen schätzten. Jußow hat die Daten Meljnikows ergänzt und den muthmaßlichen Zuwachs des Sectenthums hinzugerechnet. Er erhält eine Wahrscheinlichkeitszahl von 13 bis 14 Millionen d. h. von 23 % der Bevölkerung. Damit stimmt auch die im Golos[1]) enthaltene Schätzung von Prugawin überein. Auch Szolowiew schätzt die Zahl auf 14 Millionen. Jußow vertheilt die Schätzungsziffer von 13 bis 14 Millionen folgendermaßen: Priesterliche Raskolniken 3 Millionen, priesterlose 8 Millionen, spiritualistische Christen 1 Million, Chlyßty und Szkopzen 65 000. Dazu käme noch etwa eine Million Raskolniken, deren Charakter und Zugehörigkeit zu einer bestimmten Secte nicht zu bestimmen gewesen ist. Die Zahl der priesterlosen Raskolniken ist hier aller Wahrscheinlichkeit nach zu hoch gegriffen auf Kosten der übrigen. ‚Mit schwindelerregender Beschleunigung' sagt die Rußkaja Gaseta im Jahre 1886, geht die Vermehrung des Sectenwesens vorwärts. ‚Ließe man der Bevölkerung die Freiheit der Wahl und wären die Gesetze über den Abfall von der Staatskirche nicht so streng', sagt Pogodin, einer der eifrigsten Vertheidiger der orthodoxen Kirche, ‚so ginge die Hälfte der Bauern zum Raskol über, die Hälfte der Angehörigen höherer Stände, besonders die Frauen würden katholisch'. ‚Das heißt', sagt der größte Publicist Rußlands Aksakow, ‚nach Pogodin gehören die Hälfte der Glieder der orthodoxen Kirche ihr nur scheinbar an und wenden ihr den Rücken, sobald die Furcht vor zeitlichen Strafen sie einmal nicht mehr zurückhält. So hat denn also Heuchelei in unserer Kirche die Stelle der Wahrheit inne, Schrecken führt statt der Liebe das Regiment, Versumpfung gibt sich den äußeren Schein der Ord-

[1]) 1881 Nr. 176.

Digitized by Google

nung, und in der gewaltsamen Vertheidigung des wahren Glaubens ist wiederum Heuchelei die Führerin. Welche Verleugnung der Kirche, ja der Lebensprincipien der Kirche! Die orthodoxe (schismatische Staats-)Kirche lebt von der Lüge und vom Unglauben. Und dies Uebel dringt nicht etwa erst ein, es hat bereits Bürgerrecht in der Kirche!' So weit der einzige Mann, der in Russland die Wahrheit sagen durfte. Daß er nicht übertrieben, bestätigt das Zeugnis des Oberprokurors des heiligen Synod Pobjedonoßew in dem für den Zaren bestimmten Rechenschaftsberichte: ‚Der Abfall erhält sich und nimmt einen größeren Umfang an, dank der fast vollständigen religiösen Unwissenheit der Orthodoxen, die unter Raskolniken oder in deren Nachbarschaft wohnen. Diese Unwissenheit geht bisweilen bis zur vollkommenen Unkenntnis der Hauptwahrheiten des Glaubens und der christlichen Sitte. Viele Leute, die sich für Christen halten, haben keine Ahnung, wer eigentlich Jesus Christus gewesen ist und wissen ihn selbst auf Bildern nicht von anderen Personen zu unterscheiden'. ‚Wohl bestehen, sagt der Archierej des Chersones ebendaselbst, Vorschriften und strenge Gesetze über das Erlernen der wichtigsten religiösen Wahrheiten, wohl soll niemand zur Eheschließung zugelassen werden, der seinen Glauben nicht genügend kennt, aber die Unwissenheit ist so groß, daß dies Gesetz nothwendigerweise ein leerer Buchstabe bleiben muss. Kein Wunder, wenn das Volk, des Lichtes der christlichen Lehre beraubt, sich so leicht dem Winde jeder Lehre überläßt und mit blindem Vertrauen auf jeden hört, der im Namen der Religion zu ihm redet'[1]).

Die Raskolniken haben vom siebzehnten bis an das Ende des neunzehnten Jahrhunderts drei Perioden der Duldung durchgemacht. Zar Alexej und sein Sohn Feodor verfolgten sie als Rebellen gegen die Kirche, Peter der Große als Gegner seiner Reformen; Katharina II und ihre Nachkommen haben sie bald mit Milde, bald mit Härte behandelt, bald zur Kirche zurückzuführen, bald mit dem Staate zu versöhnen gesucht, je nach Laune und Umständen. Daß die russische Kirche gegen ihre Gegner einzig Scheiterhaufen, Gefängnis, Deportation, Geldstrafen, Beraubung der bürgerlichen Rechte ins Feld führte, kann nicht auffallen, da die orthodoxe Kirche eine Abtheilung des Staates ist, die alle administra-

[1]) Russischer Regierungsanzeiger 1886 Nr. 227.

Digitized by Google

tiven Waffen desselben als ihre einzige Hilfe und Rettung ansieht. ‚Um seine Herde zu hüten, gebrauchte der Pope die Polizei', sagt Aksakow, ‚die jedes verirrte Schäflein mit Knutenhieben zum Hirten zurückführte, und da die Polizei nicht bis zum Herzen drang, begnügte man sich mit dem äußeren Scheine; lagen doch dem Popen wie dem Isprawnik (Polizeibeamten) weniger die Seelen am Herzen als die scheinbare Zahl der Gläubigen'. ‚Auch andere Kirchen', sagt Leroy-Beaulieu, ‚haben gegen räudige Schafe den weltlichen Arm zu Hilfe gerufen, aber hat eine andere auch an die Stelle des letzteren den Bakschisch treten lassen?'

Endlich im Jahre 1884 haben die als Raskolniken anerkannten Sectierer die gesetzliche Erlaubnis zur freien Uebung ihres Cultes erhalten. Indessen sind neun Zehntel derselben nicht anerkannt und bleiben unter dem alten Joche der Beamtenherrschaft und der Erpressung. Ob die ‚Reform des orthodoxen Klerus' sie der Staatskirche wohl gewinnen wird? Der heilige Synod hat im Jahre 1887 den Geistlichen kundgegeben, daß es ihnen, um jedes Aergernis bei den Raskolniken zu vermeiden, nicht mehr erlaubt sei zu rauchen, zu schnupfen und Karten zu spielen. Er hat Gruppen von Missionären zur Bekehrung der Abtrünnigen gebildet und Laien zur Errichtung von Bruderschaften berufen. Wird die Vereinigung zustande kommen? Bereits beginnt der Rationalismus, der das Glaubensbekenntnis der höheren Stände ist, mehr und mehr das ihm in Rußland eigene Kleid des religiösen Mysticismus in communistische Träume zu wandeln, bereits tritt auch in den Secten des Volkes das socialistische Moment in den Vordergrund, bei beiden mit unüberwindlichem Hasse gegen den Westen gepaart. Welche Stürme von jener Seite her bevorstehen, ist Gott allein bekannt; doch unsere Hoffnung ist, daß eben diese Stürme den Weg bahnen müssen zur Vereinigung der Getrennten mit der katholischen Mutterkirche. Ein Hirt, eine Herde.

Digitized by Google

Rom und die fränkische Kirche vornehmlich im sechsten Jahrhundert.

Von **Hartmann Grisar** S. J.

I. Die Päpste vor dem 6. Jahrhundert. Leo I. Hilarus. II. Cäsarius von Arles. Avitus von Vienne. III. Der Primat bei den Franken. Concilien. Bischöfe. Gregor von Tours. Könige. IV. Die päpstlichen Vicare zu Arles. Verkehr der Päpste mit denselben. V. Anerkennung des Arelatenser Vicariates seitens der fränkischen Kirche. VI. Das Pallium.

I.

Es ist sehr bemerkenswert, daß so zu sagen am Vorabende des großen politischen Umschwunges, unmittelbar ehe die gallorömischen Institutionen durch den Andrang germanischer Völker zum Wanken kamen, die Autorität des apostolischen Sitzes von Rom in Gallien am glänzendsten erscheint. Wir meinen die Pontificate von Leo dem Großen († 461) und von Hilarus, seinem Nachfolger († 468). Diese günstige Fügung ermöglichte es, daß bei der staatlichen Zerbröckelung, welche für eine lange Periode das Land heimsuchte, die Kirchen das Lebensprincip ihrer Einheit untereinander und mit Rom leichter behaupteten. Die neuen arianischen Herrscher, Westgothen, Burgunder, Ostgothen, und ebenso die ungezähmten, durch ihre Erfolge übermüthigen Frankenfürsten bereiteten der kirchlichen Entwickelung große Gefahren; ihre Willkür bedrohte vielfach die Selbständigkeit der Bischöfe, die Freiheit der

Digitized by Google

Concilien, die Kraft der kanonischen Disciplin. Da war es die seit Leos und Hilarus' Zeiten unverwüstlich eingeprägte Idee der Zusammengehörigkeit mit dem Sitze des heiligen Petrus, welche die kirchlichen Organe aufrechthielt und welche sie bei dem Centrum der Kirche Schutz suchen hieß. Dem geheiligten Namen Roms, des Weltmittelpunktes, und den Worten seiner ehrwürdigen Bischöfe beugten sich die barbarischen Herrscher trotz vieler Versuche des Widerstrebens. Sie ließen von dem Beginnen, kleine Landeskirchen zu errichten, ab und gestatteten der imponierenden Weltkirche ihre Rechte.

Doch längst vor Leo I und Hilarus tritt das Uebergewicht, die geistliche Jurisdiction Roms im römischen Gallien hervor.

Was Irenäus von Lyon über die Nothwendigkeit geschrieben hatte, daß alle Gläubigen der ganzen Welt mit der Kirche von Rom übereinstimmen müssten wegen ihres höheren Vorranges[1]), das wurde zur Anwendung gebracht, als Papst Stephan I († 257) den schismatischen Bischof Marcianus von Arles auf das Betreiben Cyprians von Carthago absetzte[2]).

Kaum von der Verfolgung freigeworden, sah die Kirche auf Constantins Veranlassung die Synode zu Arles am 1. August 314 aus Bischöfen aller Gegenden seines Reiches zusammentreten. Diese abendländische Generalsynode in der hochangesehenen Stadt Galliens bestimmte unter anderem im ersten Canon inbetreff der Begehung des Osterfestes, daß die römische Osterberechnung allgemein herrschen und die Kirchen alle von Silvester, dem Bischof Roms, die Osterschreiben nach der Gewohnheit erhalten sollten; sie bedauerte es, daß Silvester den Ort, ‚wo die Sitze der Apostel (Petrus und Paulus) errichtet sind', nicht habe verlassen können, um persönlich zur Synode zu kommen und bittet ihn ihre Beschlüsse allgemein zu verkündigen[3]).

Aus dem nämlichen Jahrhundert, wahrscheinlich aus der Zeit des Papstes Siricius († 398), haben wir die an gallische Bischöfe gerichteten Canones der römischen Synode, welche auf Anfragen von Bischöfen hin erlassen wurden[4]). Nachdem die Theilung des

---

[1]) Adv. haer. 3, 3, 2. [2]) Vgl. P. von Hoensbroech im vorigen Heft dieser Zeitschrift S. 221 f. [3]) Mansi, Coll. Conc. 2, 471 469; vgl. Hefele CG 1², 201 ff. [4]) Mansi 3, 1032; Hefele 2², 47; Loening E., Geschichte des deutschen Kirchenrechtes (1878) 1, 459.

Digitized by Google

Constantinischen Reiches in die zwei Hälften geschehen war, in Tagen wo ein Stilicho schon als Consul in den Fasten erscheint, setzen sich die Anfragen gallischer Bischöfe beim Bischofe von Rom als ihrem Haupte fort. Exuperius von Toulouse erbittet sich bei Innocenz I im Jahre 405 Entscheidung in zweifelhaften Fragen[1]); und ein Jahr früher erlangte Victricius von Rouen vom nämlichen Papste eine Lehr- und Ermahnungsschrift, welche den Bischöfen Galliens als Richtschnur mitzutheilen war[2]). ‚Wer wüßte nicht', sagt Innocenz bei anderer Gelegenheit, ‚daß die Ueberlieferung, welche der Apostel Petrus der römischen Kirche hinterlassen hat und welche daselbst bis zur Gegenwart behütet wird, überall befolgt werden muss? . . Ist es ja bekannt, daß in ganz Italien, Gallien, Spanien, Afrika, Sicilien usw. niemand Kirchen eingerichtet hat außer denen, welche Petrus oder seine Nachfolger als Bischöfe aufgestellt haben'[3]).

Aber auch die wichtige Institution, durch welche Leos des Großen und Hilarus' Wirksamkeit für Gallien so denkwürdig wurden, die päpstliche Stellvertretung durch den Erzbischof von Arles, war schon zu Anfang des fünften Jahrhunderts, lange vor Leo und Hilarus, grundgelegt worden. Der Vicariat zu Arles begann im Jahre 417 durch Papst Zosimus. Dieser betraute damit den dortigen Erzbischof Patroclus, indem er in Berücksichtigung der inzwischen herausgebildeten Stellung dieser Stadt als weltlicher Metropole von Gallien, und mit Berufung auf ihren in die älteste Zeit zurückreichenden besonderen Zusammenhang mit dem apostolischen Stuhle, die Bestimmungen traf, 1. daß vom Erzbischof von Arles in Zukunft alle Bischöfe der Provinz von Vienne, wie der ersten und der zweiten Provinz von Narbonne consecriert werden sollten; 2. daß aus ganz Gallien in Zweifelfällen an dessen Stuhl

---

[1]) Ep. Innocentii ad Exuperium episc. Tolosanum, Migne PL. 20, 495; Jaffé-Kaltenbrunner Regesta n. 293. [2]) Ep. Innocentii ad Victricium episc. Rotomagensem: Erit dilectionis tuae, per plebes finitimas et consacerdotes nostros, qui in illis regionibus propriis ecclesiis praesident, regularum hunc librum quasi didascalicum atque monitorem sedulo insinuare *etc.* und später: Si majores causae in medium fuerint devolutae, ad sedem apostolicam, sicut synodus [Sardicensis] statuit et *beata consuetudo* exigit, post judicium episcopale referantur. Migne 20, 468; Jaffé-Kaltenbrunner n. 286. [3]) Ad Decentium episc. Eugubinum, Migne 20, 551; Jaffé-Kaltenbrunner n. 188.

Digitized by Google

zu berichten sei, es wäre denn, daß die Bedeutung der Sache auch seine eigene (des Zosimus) Prüfung erfordere; 3. daß künftighin kein Bischof oder Priester ohne die litterae formatae des Metropoliten von Arles nach Rom oder sonst in die Ferne reisen dürfe[1]). Nur unter mehrfachen Wandlungen gelangte die durch die zweite und dritte Bestimmung eingeleitete Würde und Thätigkeit der Erzbischöfe von Arles als Vermittler der päpstlichen Oberleitung der gallischen Diöcesen zur Verwirklichung. Auf das Schicksal der ersten Bestimmung und das spätere Verhältnis der Bischöfe von Vienne zu denjenigen von Arles in Hinsicht der Metropolitanverhältnisse können wir hier nicht eingehen[2]).

Leo I schloß die hierarchische Schöpfung des Vicariates ab durch seine Verfügungen zu Gunsten des Arler Erzbischofes Ravennius, nicht ohne mit dessen Vorgänger Hilarius einen für die Idee des Primates ebenso vortheilhaften, wie für Hilarius selbst (von seiner Tugend abgesehen) wenig ruhmreichen Conflict durchgekämpft zu haben[3]). Hilarius wurde für seine Person aller päpstlichen Vorrechte und sogar der Metropolitangewalt entkleidet. Ueber die Bisthümer seiner Metropolie erhielt der Bischof von Vienne

---

[1]) Zosimus ad universos episcopos per Gallias et septem provincias constitutos, Migne 20, 642; Jaffé-Kaltenbrunner n. 328, in welchem Regest übrigens der wichtigste, im obigen Texte unter n. 2 genannte Punkt übergangen ist. [2]) Vgl. W. Gundlachs umfangreiche Abhandlungen im Neuen Archiv der Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde 14 (1889) 251 ff.; 15 (1890) 9 ff. und 233 ff.: ‚Der Streit der Bisthümer Arles und Vienne um den Primatus Galliarum'. Es ist unten wiederholt auf diese Abhandlungen zurückzukommen, wobei wir dieselben nach den Bänden des ‚Archivs' citieren. [3]) Bei Gelegenheit dieses Conflictes kleidete Leo der Große die alte kirchliche Ueberzeugung von der Stellung Petri und seiner Nachfolger in die Worte: Hujus muneris sacramentum (die Heilsverkündigung) ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut in beatissimo Petro, apostolorum omnium summo, principaliter collocarit, et ab ipso quasi quodam capite dona sua velit in corpus omne manare, ut exortem se mysterii intelligeret esse divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere *etc.* Ep. ad episcopos per provinciam Viennensem constitutos, Migne 20, 628; Jaffé-Kaltenbrunner n. 407. Papst Leo kann sich im nämlichen Schreiben auf die innumerae relationes berufen, welche bisher aus der Gegend der Adressaten mit Consultationen nach Rom gekommen seien, und darauf daß dem apostolischen Stuhle verschiedene Appellationen aus ihrer Provinz, quemadmodum vetus consuetudo poscebat, vorgelegt worden seien.

Digitized by Google

zum Theile und zeitweise die Obergewalt. Als aber Hilarius gestorben und Ravennius zu seinem Nachfolger gewählt war, verlieh Leo dem Stuhle von Arles wieder die frühere Bedeutung.

Eine sehr große Zahl südgallischer Bischöfe hatte nämlich den Papst um die Wiederherstellung der alten Würde in der Person des Ravennius gebeten. Sie hoben in ihrem Schreiben hervor, daß bereits bisher der Erzbischof von Arles ‚nicht blos seine Provinzen mit eigener Gewalt regiert, sondern auch vermöge der ihm verliehenen Stellvertretung des apostolischen Stuhles ganz Gallien in der kirchlichen Regel zusammengehalten habe'; der Papst aber, bekennen sie, besitze ‚den Principat über alle Kirchen der ganzen Welt'[1]). Leo der Große stellte den Vorrang des Arler Sitzes nicht blos dadurch wieder her, daß er demselben vier Kirchenprovinzen mit dem Rechte der Consecration der Bischöfe wieder unterordnete, sondern errichtete auch aufs neue den Vicariat über Gallien in eben dieser dem Reiche und der Kirche gleich wichtigen Stadt. Wir sehen den Ravennius vermöge dieser päpstlichen Stellvertretung im Jahre 451 die Synode von 44 Bischöfen nach Arles berufen, welche erklärt, das dogmatische Schreiben Leos an Flavian von Constantinopel ita ut symbolum fidei anzunehmen[2]). Eine zweite Arler Synode versammelte er vor 461, um jurisdictionelle Streitigkeiten zu schlichten[3]).

Als nach Leos des Großen Tod Hilarus auf den Stuhl Petri erhoben war, zeigte er dem damaligen Arler Erzbischof Leontius seine Wahl an, ‚wie es die Gewohnheit erfordere'[4]). Der Erzbischof erhielt den Auftrag, die Wahlanzeige den übrigen Bischöfen der ‚Provincia' zu vermitteln. Fast zu gleicher Zeit bekam der neue Papst aber auch schon ein Glückwunschschreiben von dem schon auf anderem Wege benachrichtigten Leontius. Derselbe nennt darin die römische Kirche die Mutter aller und bezeichnet den Papst als berufen, ‚über die Völker in Gerechtigkeit zu richten und alle Stämme

[1]) Migne 54, 879. Vgl. Papst Leos Antwort ebd. 884; Jaffé-Kaltenbrunner n. 450. [2]) Schreiben des Concils an den Papst bei Migne 54, 966. [3]) Mansi 7, 907. Ueber die Zeit s. Maassen F., Geschichte der Quellen des canonischen Rechts 1 (1870), 201. Zur Wiederherstellung des Vicariates durch Leo den Großen, vgl. dessen Schreiben an Ravennius bei Migne 54, 886; Jaffé-Kaltenbrunner n. 451; Gundlach 14, 264, 332. [4]) quod consuetudo poscebat. Thiel, Epp. Rom. pontiff. 1 (1868) 137; Migne 58, 22; Jaffé-Kaltenbrunner n. 552.

Digitized by Google

der Erde zu leiten'[1]). Er weist auf die wankenden öffentlichen Verhältnisse und die ‚schwach gewordenen' Zeiten hin und bittet, die Kirche von Arles, wie sie bisher durch den apostolischen Stuhl mit weitgehenden Privilegien geschmückt worden, auch fernerhin zu erhöhen. Der Gedanke an die politische Auflösung Galliens und den einbrechenden Ruin der Reichsgewalt konnte recht wohl den Papst Hilarus zu kräftiger Verwendung für die Auctorität des Vicariates bestimmen. In jenen Gegenden ‚bedurfte die Kirche eines Mittelpunktes, sie bedurfte einer Fortbildung der Verfassung'. ‚Während das Land von äußeren und inneren Feinden zerwühlt und zerrissen wurde, konnten die bischöflichen Kirchen nur schwer die Verbindung untereinander erhalten . . Die kaiserliche Gewalt, welche bisher in kirchlichen Angelegenheiten die Einheit gewahrt hatte, war nicht mehr imstande, regelmäßig zu functionieren'[2]).

Papst Hilarus setzte im Jahre 462 Leontius als Vicar ein. Bei Gelegenheit seiner auf einer römischen Synode gefällten Entscheidung über Bischof Hermes von Narbonne übertrug er diesem Arler Erzbischof als seinem Stellvertreter mit großem Nachdrucke das Recht und die Pflicht, jedes Jahr aus allen gallischen Provinzen, die sich betheiligen könnten, ein Concil zu versammeln; derselbe habe die Metropoliten über Ort und Zeit zu verständigen und auf dem Concile sollte die Ertheilung der Weihen, der persönliche Wandel von Bischöfen und Klerus und die Befolgung der früher aufgestellten Concilsvorschriften geprüft werden[3]). Das kraftvolle Schreiben ist gerichtet an die Bischöfe der Provinzen Vienne und Lyon, der ersten und zweiten von Narbonne und der Provinz Alpina d. h. Alpes maritimä. Allen diesen Bischöfen kündigt es unter anderem auch an, daß sie nicht ohne die Erlaubnis ihres betreffenden Metropoliten in eine andere kirchliche Provinz sich begeben dürften, und daß im Falle der Nichtertheilung der Erlaubnis durch den Metropoliten dem Erzbischofe von Arles das Recht der Entscheidung zustehe.

[1]) Gaudet filius in honore matris, et quum ecclesia Romana sit omnium mater, fuit nobis gaudendum, quod in tanta consternatione rerum et infirmitate saeculorum super eam te erexerit, ut *judices populos in aequitate et gentes in terra dirigas* (Psalm. 66, 5). Thiel 138. [2]) Loening 1, 477. [3]) Es fehlt nicht der Zusatz: In dirimendis sane gravioribus causis et quae illic non potuerint terminari, apostolicae sedis sententia consulatur. Thiel 145; Migne 58, 24; Jaffé-Kaltenbrunner n. 555.

Digitized by Google

Aber Papst Hilarus übte, außer in diesem Decrete und in dem angedeuteten Falle des Bischofs Hermes, auch in anderen Fällen direct seine geistliche Obergewalt über die gallischen Kirchenprovinzen aus.

Wir führen in dieser Hinsicht das Urtheil über Erzbischof Mamertus von Vienne an, und zwar auch aus dem Grunde, weil es zeigt, daß Hilarus nicht in selbstsüchtigem Drange, eine ‚Herrschaft' über die gallische Kirche zu bekunden, handelte, sondern mit schonender Mäßigung vorgieng. Weil Mamertus von Lyon in die Jurisdiction des Leontius als Erzbischofes übergegriffen hatte, erklärte er denselben auf einer römischen Synode als von rechtswegen der Strafe der Absetzung von der Metropolitenwürde verfallen, wollte aber seiner noch schonen und verlangte nur von dem Verurtheilten die Erklärung, daß er sich fürderhin ähnlicher Ausschreitungen enthalte und bereit sei bei Zuwiderhandlung selbst sein Episkopat zu verlieren; leiste er diese Erklärung, dann könne der Erzbischof seine vier Suffraganbisthümer behalten. Nicht sogleich, sagt Papst Hilarus zur Rechtfertigung der Schonung, sei die Schärfe des Schwertes gegen Uebertreter zu brauchen; bei weiser Handhabung linder Mittel erfreue sich der Heilende oft rascher des glücklichen Erfolges. So in dem Schreiben an die neunzehn Bischöfe, die mit Leontius in einem Synodalbriefe ihm den Fall vorgelegt hatten[1]).

[1]) Thiel 148; Migne 58, 28; Jaffé-Kaltenbrunner n. 557. — Loening räumt (1, 492) die damalige Auctorität des römischen Primates in Gallien mit dem unzutreffenden Ausdruck ein, daß Papst Hilarus ‚ohne Widerstand zu finden', geradezu eine Herrschaft über die gallische Kirche ausüben konnte. Es ist richtig, daß ‚die oberste richterliche und Gesetzgebungsgewalt des Papstes', wie er (ebd.) sagt, im fünften Jahrhundert in Gallien nicht bestritten wurde; aber es entspricht dem Thatbestande keineswegs, wenn er diese Anerkennung als etwas Neues, bis dahin in Gallien nicht Erhörtes bezeichnet. Wenn er außerdem das Ansehen des Primates daselbst von der ‚Hilfe der Staatsgewalt und dem kaiserlichen Gesetz' Valentinians III ableitet, so hat Gundlach (15, 267) diese Meinung mit Recht zurückgewiesen und den Verfasser auf den Widerspruch mit sich selbst (1, 487) aufmerksam gemacht. Gundlach nimmt die volle Entfaltung des römischen Primates in Gallien an, glaubt aber ebenfalls irrthümlich, es sei damals ‚die Unabhängigkeit der gallikanischen Kirche von Rom verloren gegangen' (14, 312). Würde Gundlach die älteren Beziehungen Roms zu Gallien ebenso sorgfältig geprüft haben, wie er die Echtheit und Entstehung der Arler und der Vienner Briefsammlung untersucht, so wäre er noch häufiger den Meinungen Loenings entgegengetreten; er würde wohl

Digitized by Google

Mehr und mehr wurde indes die regelrechte Leitung der kirchlichen Dinge in jenen Gegenden gestört. Die Zeiten nach Hilarus' Tod waren sehr traurige. Einerseits drängten die arianischen Westgothen von ihrem großen tolosanischen Reiche aus nach Norden und Osten vor, besonders unter ihrem siegreichen König Eurich († 484), welcher seine Grenzen bis zur Rhone und Loire ausdehnte und auch die Provence mit Arles unterwarf; andererseits befestigten und erweiterten die arianischen Burgunder ihr neues Reich, während die Franken in das noch erübrigende weströmische Reichsgebiet des Syagrius nördlich der Loire ihre Einfälle machten. Es kann nicht auffallen, wenn die gallischen Metropolien mehr als in der letztvergangenen Periode auf sich selber angewiesen erscheinen und wenn das Eingreifen der Päpste oder des päpstlichen Vicars zu Arles minder häufig hervortritt. Unter der westgothischen Herrschaft wurde ‚das Verhältnis der gallischen Bischöfe zu Rom nicht thatsächlich geändert'[1]). Der Bischof von Arles fuhr fort, als Stellvertreter des römischen Bischofes zu gelten und die Bischöfe Südgalliens zu Concilien, soweit solche möglich waren, zu berufen.

Wenig bekannt ist die folgende Thatsache, wenigstens wurde sie in den neuesten Erörterungen über die hierarchischen Verhältnisse Galliens meist außeracht gelassen. Seit 1866 ist ein Schreiben des Papstes Anastasius II (496—498) veröffentlicht mit der Aufschrift: Dilectissimis fratribus universis per Galliam constitutis, welches durch einen Bericht des päpstlichen Stellvertreters in Arles, Erzbischof Aeonius, veranlaßt wurde[2]). Aeonius meldete nach Rom, daß sich in Gallien gewisse Irrthümer über die Entstehung der menschlichen Seele verbreiteten. Dieselben scheinen durch die Opposition gegen den Pelagianismus hervorgerufen worden zu sein. Manche Vertheidiger der kirchlichen Lehre von der Erbsünde mögen geglaubt haben, den Pelagianern besser widerstehen zu können, wenn sie auf die Ansicht des Tertullian von der Zeugung der Seelen zurückgriffen. Anastasius II verwirft nun im obigen Schreiben die

auch Zweck und Natur des gallischen Primates zu Arles anders formuliert haben, als er es mit Anklängen an die Loening'schen, oder sagen wir besser Quesnell'schen Ansichten thut. Wir haben den antipäpstlichen und nichts weniger als unparteiischen Quesnell in Loening oft in täuschender Aehnlichkeit wiedergefunden und bedauern die Ballerini, daß sie für Loenings vielgebrauchtes Werk ihre Mühe verloren haben. [1]) Loening 1, 527. [2]) Thiel 634; Jaffé-Kaltenbrunner n. 751.

Digitized by Google

Lehre des Traducianismus mit großer Entschiedenheit. Als falsch und häretisch erklärt er die Meinung, wonach die Seelen der Kinder aus den Seelen der Eltern einfach durch Fortpflanzung entständen, und macht dagegen die Annahme des Creatianismus zur Pflicht, wonach die Seelen immer aufs neue durch schöpferische Macht Gottes ins Dasein gerufen werden. ‚Als meine Genossen im heiligen Dienste', ruft er den Bischöfen zu, ‚müsset ihr meiner Stimme folgen und den Kampf eröffnen gegen den neuen Wahn, der die Kirche zu entstellen im Begriffe ist'.

Ist dieses Schreiben künftighin in die Geschichte der Beziehungen des Stuhles von Rom zu Gallien aufzunehmen, so ist dagegen ein anderes oft angeführtes, welches demselben Anastasius II angehören soll, zu streichen; ich meine das angebliche Glückwunschschreiben an Chlodewech wegen seiner Bekehrung und Taufe[1]). Den historischen Umständen ist es allerdings angemessen, wenn der angebliche Anastasius darin von dem Troste spricht, den inmitten der Gefahren und Leiden ein Gewinn so vieler Völker durch das Netz des heiligen Petrus ihm darbiete, und wenn er dem Könige sagt, in ihm eine eherne Säule, einen Mann von der Vorsehung zum Schutze der Kirche gesendet, zu erblicken. Aber der Brief, welcher zuerst im Jahre 1664 unter anderen sicher unechten Stücken bekannt gemacht wurde, unterliegt zu sehr dem Verdachte der Fälschung, als daß man sich auf ihn berufen könnte.

Um zu dem damals westgothischen Arles zurückzukehren, so ergieng noch von Seiten Anastasius' II eine harte Maßnahme gegen den früher von den Päpsten so begünstigten Sitz: aber unter dessen Nachfolger Symmachus gewann das Ansehen desselben und zwar aus der Verbindung mit dem Papstthume einen erneuten Aufschwung, wozu nicht zum mindesten die Talente und die Tugenden eines heiligen Cäsarius Erzbischofs von Arles beitrugen.

II.

Die oben bezeichnete Einschränkung von Arles unter Anastasius II wurde aus Anlass der politischen Zustände herbeigeführt. Eine Anzahl von Bisthümern des großen Arler Metropolitansprengels gehörte nämlich zum burgundischen Reiche. Die burgundische

[1]) Es steht noch als echt verzeichnet bei Jaffé-Kaltenbrunner n. 745; man sehe aber die Addenda.

Digitized by Google

Krone und der hochangesehene burgundische Erzbischof Alcimus Ecdicius Avitus von Vienne betrieben es gleichmäßig in Rom, daß diese Bisthümer ferner nicht mehr dem westgothischen Arles unterstehen sollten. Papst Anastasius ließ sich in der That zur Wiedervereinigung aller Bisthümer der alten Viennensischen Provinz unter Avitus bestimmen[1]). Es war eine Maßregel, worin sich die vorwaltende Jurisdiction Roms klar bekundete; aber bei der Entwickelung, welche Arles nun einmal unter dem Einflusse früherer Päpste genommen hatte, konnte sie nicht von Dauer sein.

Als Papst Symmachus (498—514) zu Gunsten des Erzbischofs Aeonius von Arles diese Entscheidung wieder aufhob, machte er kein Hehl daraus, daß ihm der Schritt von Anastasius missfalle. Er sagt in seinem Schreiben an Aeonius, er habe sich aus den im römischen Kirchenarchive (ecclesiasticum scrinium) bewahrten Briefen überzeugt, daß Arles benachtheiligt worden sei in dem, was ihm durch alte Gewohnheit zukomme; es werde das Ansehen der Nachfolger Petri nur geschädigt, wenn die Bestimmungen früherer durch spätere umgestoßen würden[2]).

Cäsarius von Arles, des Aeonius großer Nachfolger, ist der Typus der thätigen, aufopfernden Bischöfe jener Zeit, welche beim Untergange der römischen Welt die christliche Cultur in die neuen Staatengebilde barbarischer Völker hinüberretten. Er vollzieht in einer langen bischöflichen Amtsführung (502—542) diese Aufgabe in engem Anschluss an den apostolischen Stuhl. Als dessen Vicarius[3]) weiß er auf Concilien, durch Visitationen, durch Briefe die Bischöfe in weiten Theilen von Gallien und Spanien in jener Thätigkeit anzuspornen.

Von Gallien und Spanien, d. h. aus dem westgothischen Reiche Alarichs, waren unter seinem Vorsitze Bischöfe auf dem Concil zu

---

[1]) Vgl. Jaffé-Kaltenbrunner n. 748. Papst Symmachus sagt in einem Schreiben Ad episcopos per Gallias consistentes vom 6. November 513 (Thiel 723; Migne 62, 64; Jaffé-Kaltenbrunner n. 765), die Maßregel sei per saecularium patrocinia erreicht worden. Loening kann ebensowenig beweisen, daß ‚der Bischof von Arles nicht gesonnen war, sich dieser Entscheidung zu fügen' (1, 530; s. im Gegentheil für sein kanonisches Verhalten Jaffé-Kaltenbrunner n. 753), als er bei früherer Gelegenheit zeigen konnte, daß Hilarius von Arles bei seinem Conflicte irgend einen principiellen Gegensatz gegen den römischen Primat aufrecht gehalten habe, wie er es darstellt. [2]) Thiel 655; Migne 62, 50; Jaffé-Kaltenbrunner n. 754. [3]) Vgl. Jaffé-Kaltenbrunner n. 764 765 769.

Digitized by Google

Agde (St. Agatha) im Jahre 506 versammelt. Mit nicht undeutlicher Beziehung auf die älteren Weisungen des römischen Stuhles unter Papst Hilarus (oben S. 452) wird daselbst die jährliche Abhaltung von großen Synoden beschlossen, und im neunten Kanon werden inbezug auf den Cölibat der Geistlichen ‚die Verordnung des Papstes Innocentius und die Bestimmung des Bischofs Siricius' eingeschärft[1]).

In der Folge kam der Sitz von Arles unter den Ostgothen Theoderich, aber das hinderte den Erzbischof Cäsarius nicht, auf verschiedenen Concilien wenigstens Bischöfe seiner drei ihm unmittelbar unterstellten[2]) Kirchenprovinzen von Arles, Aquä (Aix, Narbonensis II) und Alpes Maritimä (Embrun) zu versammeln. Er hatte es der Unterstützung des päpstlichen Stuhles zu danken, wenn er in den letztgenannten beiden Metropolitanverbänden ungehindert Metropolitanrechte ausüben konnte. Zu Gunsten von Cäsarius bestätigte Papst Symmachus die von Leo I vorgenommene Theilung der alten Viennensischen Provinz in einem Schreiben, welches an seinem Anfange die Pflicht des römischen Primates ‚für den Frieden der in der ganzen Welt verbreiteten Kirche zu sorgen' ausspricht[3]).

Ebendamals hatten den heiligen Bischof sein Glaubenseifer und seine Ergebenheit gegen den heiligen Stuhl nach Rom geführt. Sehr ehrenvoll war er vom Papste aufgenommen worden, seine Diakonen erhielten das Recht des Gebrauches der Dalmatica, wie sie die Diakonen Roms hatten, er selbst erhielt damals oder früher sein

---

[1]) Mansi 8, 323 can. 9: Papae Innocentii ordinatio et Siricii episcopi auctoritas. Siricius erscheint hier als episcopus wohl nur, weil ihn Innocentius bei Einschaltung von dessen Verordnung in sein eigenes Decret so genannt hatte. Für die Beziehung des can. 48 (Synodenabhaltung nach den constituta patrum) auf Papst Hilarus s. Loening 1, 539. [2]) Gundlach 14, 335. [3]) Jaffé-Kaltenbrunner n. 765 (s. vorige Seite A. 1): Seine Pflicht sei, ut de concordia universalis ecclesiae, quae toto orbe diffusa est . . tractemus. Mit welchem Bewußtsein seiner Vollmacht Papst Symmachus auf der Anerkennung der jurisdictionellen Privilegien des Cäsarius durch die Bischöfe und Erzbischöfe bestand, zeigen folgende Worte, die er gelegentlich eines Widerspruches des Bischofs von Aix gegen Cäsarius schrieb: Et si tam ecclesiae Aquensis antistes, quam alius quilibet metropolita pontifex juxta canonum definitionem vocatus [scil. a te ad concilium] obtemperare noluerit, noverit subdendum se . . ecclesiasticae disciplinae. Thiel 729; Migne 62, 66; Jaffé-Kaltenbrunner n. 769.

Digitized by Google

erzbischöfliches Pallium[1]). ‚Wie mit Petrus der Episkopat begonnen hat', sprach er sich zu Rom in einem Schriftstücke aus, ‚so muß Euere Heiligkeit den einzelnen Kirchen klare Bestimmungen über Fragen der Disciplin ertheilen'[2]). Das gedachte Schriftstück enthielt fünf Anfragen wegen Verhaltungsmaßregeln. Papst Symmachus ertheilte alsbald Antwort und befahl, dieselbe allen Bischöfen, die Cäsarius unter sich hatte, kundzugeben[3]). Auch die unter Cäsarius' Vorsitz abgehaltene Synode zu Vaisson (in vico Vasensi) beschäftigte sich später mit der Einführung römischer Gebräuche, und in ihrem vierten Kanon befahl sie, den Namen des jedesmaligen Papstes bei der Feier der Liturgie zu recitieren[4]).

Nachdrücklicher und folgenreicher als in dem bisher Betrachteten trat unter Bischof Cäsarius die geistliche Gewalt Roms hervor bei Gelegenheit der Nachwehen des pelagianischen Kampfes in Gallien. Dem Semipelagianismus gegenüber ertheilte der apostolische Stuhl die feste Orientierung, seine Lehrentscheidungen wurden vom gallischen Episkopat nachgesucht und ehrerbietig anerkannt, sie retteten ihn insbesondere auf dem Concil von Orange von verhängnisvollen Abwegen inbezug auf das Dogma von der Gnade und dem freien Willen. Auch in dieser Hinsicht leistete der weitblickende Cäsarius

---

[1]) Siehe die Bemerkungen zu dem Zusatz des Briefes von Symmachus (Jaffé-Kaltenbrunner n. 764), bei Gundlach 14, 326 f. [2]) Sicut a persona beati Petri apostoli episcopatus sumpsit initium, ita necesse est, ut disciplinis competentibus sanctitas vestra singulis ecclesiis, quid observare debeant, evidenter ostendat. Thiel 727; Mansi 8, 211. [3]) Haec ad omnium episcoporum volumus perferri notitiam. Thiel 723; Mansi 8, 218; Jaffé-Kaltenbrunner n. 764. [4]) Mansi 8, 727: Ut nomen domini papae, quicunque sedi apostolicae praefuerit, in nostris ecclesiis recitetur. Der Bischof Contumeliosus fügt seiner Unterschrift die liturgisch interessante Bemerkung bei: Ita consensi in omnibus, ut cum sanctus papa Urbis suam oblatam dederit, recitemus ante altarium domini. Wenn Gundlach 15, 268 den obigen unschuldigen Beschluß der Fürbitte für den Papst als einen der schlagendsten Beweise dafür hervorhebt, daß Cäsarius übertriebener ‚Parteigänger' des römischen Stuhles gewesen sei, so hätten ihm bessere Belege für die Verehrung und Ergebenheit des Erzbischofs gegen den apostolischen Sitz zu Gebote gestanden. Cäsarius sagt zB.: Quantum in omnibus ecclesiarum pontificibus, quae in toto orbe diffusae sunt, apostolica sedes sibimet vindicat principatum, et synodalibus decretis firmior ejus praecellit auctoritas, tantum potestatis suae provisione dudum a sese concessa debent inconcussa servari. Thiel 729, in dem oben Note 2 citierten Schreiben an Papst Symmachus.

Digitized by Google

den Päpsten und seinem Vaterlande die treuesten Dienste als Vermittler.

Er hatte nach seinen wiederholt dem apostolischen Stuhl übersandten Berichten, betreffend die häretischen Bewegungen, seine Schrift De gratia et libero arbitrio an Papst Felix IV geschickt, von welchem dann in einer lobenden und ermuthigenden Antwort die bekannten den Augustinischen Schriften entnommenen Capitula über den fraglichen Gegenstand an ihn nach Arles gelangten[1]). Die alte Vita des Cäsarius sagt, daß ihm diese Capitula eben recht kamen gegenüber seinen Gegnern; auf diese sich stützend wollte er die, welche seine Orthodoxie verdächtigten, überwinden und ‚den vollständigen Beweis für die wahre Lehre aus der Tradition führen'[2]). Eine der dogmatisch bedeutendsten Synoden Galliens, das sog. Arausicanum secundum, hat ihren unscheinbaren Ursprung in dem schlagfertigen Entschluss des Cäsarius, mit jenen römischen Capitula in der Hand, bei der Einweihung einer Kirche zu Arausio im südlichen Gallien und auf der dabei stattfindenden Bischofsversammlung, eine Erklärung über die Gnadenlehre herbeizuführen. Vierzehn Bischöfe und mit ihnen 25 vornehme Laien unterschrieben dort im Jahre 529 die bekannten antipelagianischen Formeln und eine Professio, die mit den römischen Capiteln völlig übereinstimmten. Man weiß, wie insbesondere der fünfte Satz von Arausio (Si quis sicut augmentum ita etiam initium fidei *etc.*) dem Semipelagianismus die Spitze bietet. Beachtenswert für den Zweck dieser Abhandlung sind die Eingangsworte des ganzen Decretes. Es heißt darin, man wolle zur Belehrung der Irrenden den Inhalt einiger vom apostolischen Stuhle gesendeten Capitel vorlegen; diese Capitel zeigten nämlich, was dem apostolischen Glauben entsprechend sei, in ihnen sei die Definition der alten Väter niedergelegt usw.[3]). Mit dem Protokolle der Versammlung sendete Cäsarius den Abt und Priester Armenius nach Rom, indem er den römischen Kleriker Bonifatius bitten ließ, dasselbe dem Papste Felix vorzulegen. Es war aber inzwischen auf Felix jener Bonifatius selbst als Papst

[1]) Zur Frage nach der ursprünglichen Fassung dieser römischen Capitula s. Hefele CG 2, 726. — In der Angelegenheit der Gnadenlehre hatte bekanntlich schon früher Papst Cölestin I am 15. Mai 431 ein Rundschreiben an Bischöfe Galliens erlassen mit auctoritativer Empfehlung des Kirchenlehrers Augustinus (sanctae recordationis vir *etc.*). Jaffé-Kaltenbrunner n. 381. [2]) Vita S. Caesarii 1, 46 bei Migne 67, 1023. [3]) Mansi 8, 711.

Digitized by Google

gefolgt, und dieser bestätigte, wofern es überhaupt noch nöthig war, das Geschehene ‚mit apostolischer Auctorität'[1]).

Wir übergehen den oft erörterten Proceß gegen Bischof Contumeliosus von Riez, in welchem Papst Johannes II das Urtheil des Concils von Marseille 533 reformierte, Contumeliosus an Agapet I Berufung einlegte und der letztere neue Richter delegierte[2]).

Wir wollen vielmehr dem großen Cäsarius von Arles eine andere bedeutende Erscheinung seiner Zeit an die Seite setzen, den burgundischen Bischof und Staatsmann Avitus von Vienne. Von vornehmer römischer Abstammung, bildete dieser kräftige Kirchenfürst die Seele des kirchlichen Lebens bei den Burgundern, deren König Sigismund (seit 516) unter seinen Einflüssen sich zum katholischen Glauben bekehrte. ‚Sowohl unter den arianischen wie unter den katholischen Fürsten blieb die Kirche Burgunds in engster Verbindung und Unterordnung unter den römischen Bischof'[3]). Avitus, als Beförderer dieser Verbindung im Interesse der christlichen Cultur und der religiösen Auctorität überhaupt, sprach seine Ueberzeugung von der Stellung des Papstes in den schönen Worten aus: ‚Es droht dem Bestande des ganzen Episkopates Gefahr, wenn der Bischof von Rom, der Papst, angetastet wird'[4]). So schrieb er, als die Gerüchte über die römischen Concilsverhandlungen betreffs der Wahl des Papstes Symmachus in der Form zu ihm drangen, als hätten sich die Concilsbischöfe, die Untergebenen, über den Papst, ihr Haupt erhoben. ‚Solches ist ungesetzlich', ruft er in diesem Briefe den Senatoren Faustus und Symmachus zu Rom zu, ‚solches ist mir unverständlich'[5]), und er beschwört sie, auf legalen Wegen für Frieden und Einigkeit in der Kirche Roms zu wirken.

---

[1]) Schreiben an Cäsarius vom 25. Januar 531, bei Migne 65, 31; Jaffé-Kaltenbrunner n. 881. Der einzige von Bonifatius II überhaupt erhaltene Brief. — Loening 1, 544: ‚In den großen dogmatischen Kämpfen, die damals die Geister in Südgallien in Bewegung setzten, in dem Streite über die Gnade und den freien Willen, wurde die Entscheidung des Papstes nachgesucht und anerkannt'. [2]) Delegaturi . . sumus examen *etc.* Agapet I an Cäsarius, Migne 66, 46; Jaffé-Kaltenbrunner n. 890. — Auch in dem Schreiben an Cäsarius (Jaffé-Kaltenbrunner n. 891) bekundet Agapet I seine päpstliche Auctorität. [3]) So wieder Loening 1, 565. [4]) Si enim papa Urbis vocatur in dubium, episcopatus jam videbitur, non episcopus vacillare. Ep. 34 (rec. Peiper, MG. Auctt. antiq. 6 pars 2 p. 65). [5]) Non facile datur intellegi, qua vel ratione vel lege ab inferioribus eminentior judicetur. Ib. p. 64.

Digitized by Google

Obschon in der Frage der Ausdehnung des Viennensischen Metropolitansprengels durch eben diesen Papst Symmachus gegen ihn entschieden ward, blieb er doch seiner Unterwürfigkeit gegen den römischen Primat treu, und in seinen Briefen zeichnet er den römischen Bischof mit Titeln aus wie ‚unser Haupt, Giebel der Kirche[1]), Vorsteher der Herde Christi, Bischof der gesammten Kirche'[2]).

Avitus wollte die Burgunder, ohne ihre Selbständigkeit zu mindern, zu Gliedern des einen großen Römerreiches erheben, das als Träger aller wahren Cultur seinem Geiste vorschwebte. Mit tiefem Bedauern verfolgte er darum, den Blick zum Sitze des Reiches im Osten gerichtet, die häretischen und schismatischen Tendenzen der Griechen, wo unter den Acacianischen Wirren der Primat bekämpft ward. Nur die Kirche konnte in jenen gesunkenen Zeiten ein so universales Interesse an den Dingen der Menschheit unterhalten, wie wir es in den Briefen dieses großen Mannes abgespiegelt finden. Von Hormisdas, dem Nachfolger des Symmachus, erbittet er sich Nachrichten über den Fortgang der bei den Griechen gemachten Einigungsversuche. Als Hormisdas eine Botschaft nach Gallien entsendet und dort vor Umtrieben der Eutychianer warnen läßt, erklärt er, in seinen Gegenden hätte man längst wie Nestorius so auch Eutyches verdammt, ‚nachdem die Auctorität Eueres heiligen Stuhles dieselben durch die seligen Vorgänger niedergeworfen hat'[3]); der Papst möge aber auch ferner bei seiner ‚Sorge für alle Glieder der allgemeinen Kirche' jener Provinz von Vienne gedenken, welche ihm selbst vom apostolischen Stuhle übergeben sei (commissa). In einem neuen Schreiben mußte Papst Hormisdas wiederum ersuchen, Avitus solle in Gallien vor dem kirchlichen Verkehre mit den griechischen Häretikern oder Schismatikern warnen[4]). Es scheint das damalige südliche Gallien von Reisenden des Ostens ziemlich besucht gewesen zu sein.

Auch die burgundischen Könige bestätigen in ihrem Verhalten gegen Rom Glauben und Uebung des Landes hinsichtlich des Primates.

---

[1]) Vertex noster, im vorstehend citierten Brief. [2]) Er nennt Symmachus universalis ecclesiae praesul. Ep. 29, MG p. 59; Thiel 730. [3]) Quos jamdudum per beatissimos decessores sanctae sedis vestrae calcavit auctoritas. Ep. 41 ed. MG p. 69; Thiel 781. Im Eingange des Briefes spricht Avitus von der Fürsorge des Papstes für die Herde: gregem per tota vobis universalis ecclesiae membra commissum. [4]) MG p. 70; Thiel 783; Jaffé-Kaltenbrunner n. 784.

Digitized by Google

Schon Gundioch wendete sich an Papst Hilarus mit der Bitte, in Betreff eines Streites um die Jurisdiction am Bischofsitze von Die entscheiden zu wollen[1]). Gundobad unterstützte in Rom wahrscheinlich des Avitus Bestrebungen gegen das Decret Leos I über die Grenzen des Erzbisthums Vienne. Der katholische Sigismund läßt in seinem Namen durch Avitus an Symmachus als an das ‚Haupt der Kirche' schreiben, er begehrt Reliquien für das päpstliche Gallien (Gallia vestra), er möchte im Geiste immer bei den heiligen Schwellen der Apostel verweilen'[2]).

Der Untergang des burgundischen Königthums und die Eroberung des jungen Reiches durch die Franken seit dem Jahre 532 führten unsere Betrachtung zu dem Verhältnisse, in welchem der Primat den wachsenden Gebieten der Franken gegenüber steht.

III.

Unaufhaltsam drangen die fränkischen Waffen vor, seitdem Chlodowech auf den Feldern von Soissons 486 den Statthalter Syagrius besiegt hatte. Chlodowechs Siege über die Alemannen i. J. 496, sowie über die Westgothen bei Vouglé 507 bewirkten die allmählige Aufrichtung eines fränkischen Gesammtreiches in Gallien. Das Reich festigte sich durch den Uebertritt des Königs und der vornehmen Franken zur katholischen Kirche seit der bekannten Alemannenschlacht. Als unter Chlodowechs Söhnen nach der Eroberung von Thüringen auch Burgund unterwürfig gemacht wurde, kamen den katholischen Siegern die Sympathien der katholischen lateinischen Bevölkerung ebenso entgegen, wie man dies schon unter Chlodowech selbst beobachten konnte. Die Geistesgemeinschaft zwischen den altansässigen Römern und den neuen katholischen Gästen war so groß, daß nach einer Mittheilung von Gregor von Tours die Katholiken insgesammt von den arianisch verbliebenen Germanen ‚Römer' genannt wurden[3]).

---

[1]) Filii nostri viri illustris magistri militum Gundvici sermone est indicatum *etc.* Papst Hilarus an Leontius von Arles, Thiel 146; Migne 58, 27; Jaffé-Kaltenbrunner n. 556. Vgl. Binding C., Das burgundisch-romanische Königreich (1868) 130. [2]) Vorige Seite A. 2. In dem dort citierten Briefe redet Avitus von den sacra reliquiarum pignora, quibus Galliam vestram . . ditastis. [3]) In glor. mart. c. 79 (ed. MG) p. 541; cf. c. 81 p. 502 543.

Digitized by Google

Hat sich nun unter der Herrschaft der Franken die Ueberzeugung und Praxis in Gallien gegenüber dem apostolischen Stuhle im wesentlichen geändert? Die Antwort, welche hierauf bis in die neueste Zeit in sonst sehr gelehrten Untersuchungen gegeben wurde, fordert zu einer bedächtigen und unparteilichen Prüfung heraus.

An und für sich allein schon ist es schwer vorstellbar, daß ein so tief greifendes Gefühl der Hochachtung gegen Rom und der Abhängigkeit vom Papstthum, wie wir es in den gallischen Kirchen nicht blos unter römischer Herrschaft sondern noch unter den germanischen und arianischen Staaten lebendig gefunden haben, unter den katholischen Franken sollte ausgewurzelt worden sein. Derartige Ueberlieferungen sterben nicht beim Wechsel und Schwanken der Staaten, am wenigsten, wenn über eine neue eindringende Bevölkerung und deren Leiter die bereits vorhandene jene starke moralische Macht ausübt, welche die Lateiner mit ihrer kirchlichen und bürgerlichen Organisation und ihrer Cultur über die rohen Eroberer ausübten. Dagegen wird man es recht wohl begreifen, wenn in der neuen Ordnung der Dinge, unter Herrschern von übertriebenem Gefühl ihrer Macht und in einem jungen Staatswesen, wo die Willkür lange Zeit mehr herrscht als Gesetz und Sitte, dem Einflusse des fernen römischen Sitzes nicht mehr in gleich vollem Umfange wie früher Raum verstattet wird. Die Kirche bei den Franken ist ja auch in ihrem eigenen Umkreis in prekärer Lage. Die Bischöfe sehen sich umgeben von Eingriffen königlicher Beamten und Räthe, die sich alles für erlaubt halten. Den merowingischen Herrschern selbst wäre es vielfach nur erwünscht, wenn die Kirche zu einer königlichen Anstalt herabsänke, und trotz ihres Katholicismus tragen sie im Rausche ihrer Gewalt redlich dazu bei[1]).

Bei solcher Lage war es schon ein großes Verdienst des einheimischen Episkopates, daß er seine Existenz rettete und seine Selbständigkeit oft genug in wesentlichen Dingen zu wahren verstand. Es werden später die Tage kommen, wo nach Klärung der

[1]) ‚So erscheint in manchen Beziehungen der Fränkische König einem Byzantinischen Kaiser oder einem Herrscher des Orients ähnlich'. Waitz G., Deutsche Verfassungsgeschichte[3] 2. Bd 1. Abth. 198. Gregor von Tours nennt beispielsweise den König Chilperich Nero nostri temporis et Herodes (Hist. Franc. 6 c. 46, ed. MG p. 286), und Waitz bemerkt (aaO. 199) von einigen Anordnungen desselben: ‚Es war Gewalt, die keine Grenze kannte als andere Gewalt'.

Digitized by Google

Fluten die regelmäßige Obergewalt von Rom deutlicher und nachdrücklicher geübt wird und wo im Lande die nie vergessenen Traditionen wieder eine freiere Entfaltung gewinnen. Ohne also irgendwie ein Aufhören der Beziehungen zu Rom einzuräumen, sagen wir, die Lage der Zeit brachte es mit sich, daß sie nur schwächer hervortraten.

Das Kirchenwesen unter den Merowingern überhaupt wird von manchen, namentlich protestantischen Forschern aus dem Grunde nicht recht gewürdigt, weil sie bezüglich der Machtäußerungen der Könige auf kirchlichem Gebiete, zB. in der Berufung von Concilien, Erlaubnis zu kirchlichen Appellationen, ein zweifaches außeracht lassen. Das eine ist, daß ein derartiges Eingreifen gewiss nicht durch Wiederholung der Acte legitimiert wurde, wenn es von vornherein eine Ueberschreitung der Gewalt war; und als solche stellt es sich recht häufig heraus, wenigstens wenn man den wahren Begriff von der Selbständigkeit und Freiheit der von Christus gegründeten Kirche als Maßstab anlegt. Die Duldung mithin, welche die Kirche unter dem Zwange übte, machte die Willkürvorgänge nicht zu berechtigten Handlungen, und es lassen sich diese Verfügungen nicht einfachhin, wie man es vielfach zu thun pflegt, als ‚Befugnisse, welche die königliche Gewalt bei den Franken übte', bezeichnen. König Chilperich, der in der Aneignung kirchlicher Gewalt am weitesten gieng, machte bekanntlich auch Gesetze, wonach alle Juden des Reiches der Zwangstaufe unterworfen, wonach Güterschenkungen an die Kirchen eingezogen, die Urkunden seines Vaters ohne weiteres vernichtet werden sollten. Sollen auch diese Vorschriften, weil sie eben verkündet wurden, als Ausübung seiner ‚Befugnisse' gelten?

Das andere Moment, das zur Erklärung der staatskirchlichen Zustände bei den Franken nicht zu übersehen ist, besteht in den Concessionen, welche die Kirche angesichts des factischen Zustandes der Dinge den Herrschern unter freiwilligem Entgegenkommen machte. Manche Befugnisse der Fürsten leiten sich aus einer solchen rechtlichen Uebertragung von Seiten des Episkopates her. Die Bischöfe sahen, daß der Einfluß der Kirche zum Besten der uncivilisierten Nation gefestigt würde, wenn sie die Herrscher in jener Weise theilnehmen ließen an den Aufgaben und Interessen des geistlichen Bereiches. Andererseits besaßen die Bischöfe bei dem großen und stets wachsenden Güterbesitz der Kirche und kraft ihrer eigenen

Digitized by Google

weltlichen Rechte eine ansehnliche staatliche Stellung; und darum war es um so natürlicher, daß sie hinwieder dem Staate von dem Ihrigen gaben und ihm eine Mitrede gestatteten bei der Verwendung ihres Besitzes und ihres Einflusses. So erklärt sich zB. die enge Betheiligung der merowingischen Könige bei den Bischofswahlen. Die Gefahr dieser Zugeständnisse liegt freilich auf der Hand; sie setzen Maß und Billigkeit in ihrem Gebrauche voraus. Gerade die Geschichte der Bischofswahlen bei den Franken zeigt, in welchen Zustand der Unfreiheit beim Abgange dieser Eigenschaft die Kirche gerathen kann.

Alles Vorstehende nun muss auch bei dem Urtheile über das Verhältnis des römischen Primates zu den fränkischen Reichen in Betracht gezogen werden. Wir wenden die beiden hervorgehobenen Gesichtspunkte an, indem wir sagen: Wenn der Primat Anmaßungen von Seiten der Könige zu leiden hatte und gezwungen zusah, wie die Könige durch Willküracte seinen Einfluss hemmten, so läßt sich darum nicht sagen, der Papst sei nicht ‚befugt' gewesen, einzugreifen, der König dagegen habe ‚Befugnisse' geübt. Und ebenso wenn die Päpste Concessionen gegenüber der fränkischen Macht eintreten ließen zu diesem oder jenem Vorgehen, so ist das betreffende Vorgehen der Krone noch lange nicht als ein selbständiges Recht der Krone zu bezeichnen; zB. die Päpste ernennen keinen Vicar des apostolischen Stuhles zu Arles, ohne daß vorher der König um die Erhebung des fraglichen Arler Bischofs zu dieser Würde gebeten oder seine Zustimmung ertheilt hätte; hier schränken sich die Päpste aus weisen Rücksichten freiwillig ein und überlassen dem König ein Eingreifen, zu welchem ihm seine weltliche Krone an und für sich kein Recht ertheilt[1]).

[1]) Loening stellt dagegen das Verhältnis folgendermaßen dar: Im merowingischen Reiche wird ‚der Bischof von Rom zwar als der erste Bischof der Christenheit anerkannt und verehrt, aber ein unmittelbarer Eingriff in irgend eine Angelegenheit der fränkischen Kirche ist an sich nicht zulässig und kann nur mit königlicher Genehmigung stattfinden' (2, 63). Bei aller ‚moralischen Autorität, deren der Papst sich erfreute', mangelte demselben nach Loening (2, 88) ‚die rechtliche Befugniß, ohne königliche Erlaubniß in die kirchlichen Verhältnisse direkt einzugreifen', speciell machte der König ‚die Uebertragung des Vicariates von seiner Genehmigung abhängig' (2, 77). Gundlach meint ebenso (15, 267): ‚Als die Merowinger das gallische Land eroberten, trat eine Wandlung in dem Verhältniß des Papstes zur gallikanischen Kirche ein', und er wiederholt zustimmend,

Digitized by Google

Nach diesen Bemerkungen gehen wir über zu einer kurzen geschichtlichen Zusammenfassung des Verhältnisses zwischen dem Apostelsitze und den Franken besonders im sechsten Jahrhundert. Es dürfen die einzelnen anzuführenden Züge nicht auf die dogmatische Wage gelegt werden. Ihre Gesammtheit zeigt jedenfalls soviel, daß die fränkischen Reiche in der Zahl der damaligen christlichen Länder keine abnorme Stellung hinsichtlich Roms einnahmen. In die Gesammtheit aber schließen wir, der historischen Illustration halber, absichtlich auch die Züge von frommer Hochachtung des Volkes oder der Herrscher gegen den heiligen Petrus oder das christliche Rom ein. Von derartigen Aeußerungen der Religiosität gilt ja in ganz besonderer Weise, was Papst Pelagius II an den Bischof Aunacharius von Auxerre schrieb: ‚Unser Bekenntnis der einen und einzigen Kirche Gottes enthält zugleich die Zugehörigkeit zum Felsen, auf den sie gegründet ist'[1]).

Nur der irrthümlichen Meinung sei hier noch begegnet, als ob die anzuführenden Belege den Thatbestand, wie er war, irgendwie erschöpften. Wie dürftig unsere Quellen für jene Periode sind, wie ganz zufällig die historische Ueberlieferung nur da und dort etwas Licht verbreitet, das weiß jeder, der sich näher mit der Geschichte des sechsten Jahrhunderts beschäftigt hat. Ohne Gregor von Tours säße man in fast völliger Nacht. Und doch schleicht sich, selbst bei geübteren Forschern, und zumal in Fragen wie die unserige, allzuleicht die Idee ein, daß man ein vollständiges Bild von den Zuständen der Zeit besitze; wenigstens in den Deductionen thut man oft so, als ob nichts geschehen sei, ja nichts habe geschehen können, als was in den auf uns gekommenen Nachrichten, jenen elenden kleinen Splittern des von den Zeiten aufgeführten Geschichtsbaues, enthalten ist.

---

was ‚Loening lehrt 2, 62', ‚daß die Kirche aus der vollständigen Unterordnung unter den römischen Stuhl, in welche sie im Laufe des fünften Jahrhunderts gerathen war, heraustrat' usw. Nicht blos diese Auffassung sondern auch die Behauptung, die merowingischen Könige hätten eine ‚königliche Landeskirche' hergestellt, ist in modernen geschichtlichen Werken eine sehr gewöhnliche. Wir wollen die Citate, die namentlich aus Haucks Kirchengeschichte Deutschlands bereichert werden könnten, nicht vermehren. Die Nothwendigkeit einer ernsten historischen Prüfung liegt am Tage. [1]) Nec aliter unam solamque Dei confitemur ecclesiam, nisi omnes ad petram, super quam fundata est fides catholica, construamur. Migne 72, 744; Jaffé-Kaltenbrunner n. 1057.

Digitized by Google

Vier fränkische Concilien äußern sich im sechsten Jahrhundert über den Primat von Rom. Am nachdrücklichsten spricht das zweite von Tours im Jahre 567. Die dort versammelten Bischöfe sind überzeugt, daß man im unbedingten Gehorsame gegen die päpstlichen Decrete der Ueberlieferung der Vorzeit zu folgen habe; nur der apostolische Stuhl ertheilt nach ihnen den kirchlichen Auctoren eine zuverlässige Gewähr[1]). Das fünfte Concil von Orleans 549 verwirft die Häresien des Nestorius und des Eutyches und stützt sich darauf, daß diese Irrlehren vom ‚apostolischen Stuhl' reprobiert seien; es setzt voraus, daß die Bischöfe im Anschluss an Rom ‚die wahre und apostolische Ordnung des Glaubens' aufrechthalten[2]). Wenn Zweifel über die Zeit des Osterfestes herrschen, dann ist laut dem vierten Concil von Orleans 541 die Bestimmung des apostolischen Stuhles (constitutio sedis apostolicae) entscheidend[3]). Das dritte Concil von Orleans 538 erklärt dieselben Bestimmungen Roms für maßgebend bei der Besetzung erzbischöflicher Stühle; es sei dabei gemäß den Decreten des ‚apostolischen Stuhles' zu verfahren und die Wahl durch die Bischöfe der Kirchenprovinz vorzunehmen[4]). Sämmtliche vier genannte Concilien waren von Bischöfen verschiedener Kirchenprovinzen gebildet.

Unter den Stimmen einzelner Bischöfe, die sich über die Prärogative von Rom vernehmen lassen, ist zunächst die Antwort Leos von Sens, des Metropoliten der Provinz Lugdunensis II an Childebert I bemerkenswert. Er berief sich auf die Mittheilung an den Papst und auf dessen zu erwartende Entscheidung, als der König die Stadt Melun eigenmächtig mit einem neuen Bischofe vom Bisthume Sens abtrennen wollte; bis dahin oder bis zu einem Concilsspruche schließe er den Weihenden wie den Geweihten von seiner Gemeinschaft aus[5]). Venantius Fortunatus, Bischof von

---

[1]) Can. 20 (Mansi 9, 798): Quis sacerdotum contra decreta talia, quae a sede apostolica processerunt, agere praesumat? . . Et quorum auctorum valere possit praedicatio, nisi quos sedes apostolica semper aut intromisit aut apocryphos fecit [sic]; et patres nostri hoc semper custodierunt, quod eorum praecepit auctoritas. Es ist zunächst von der auctoritas, d. h. der Entscheidung des Papstes Innocentius I an Victricius von Rouen die Rede. [2]) Can. 1 (Mansi 9, 127). [3]) Can. 1 (Mansi 9, 111). [4]) Can. 4 (Mansi 9, 12). [5]) Usque ad papae notitiam vel synodalem audientiam *etc.* Schreiben des Bischofs Leo bei Migne 68, 11, aus den vierziger Jahren des sechsten Jahrhunderts.

Digitized by Google

Poitiers, der begabte Dichter, feiert oft den heiligen Petrus mit warmen Ausdrücken als den ‚Fürst', der noch immer zu Rom in der ‚Hauptstadt des Erdkreises' thront; die geistlichen Vollmachten dessen, der allein ‚mit dem Schlüssel bis zum Himmelsgewölbe reicht', erkennt er offenbar in den Erben seines Sitzes an[1]). Für den Bischof Gregor von Tours ist der römische Bischof einfachhin der ‚Regierer der Kirche'[2]). Dieser berühmte Historiker der Franken erzählt von Bischof Bricius, dem vierten Bischof von Tours (seit 397), der von seinem Stuhle verdrängt wurde, als etwas selbstverständliches, ihm selbst nicht im geringsten auffallendes, daß er sich an den Papst von Rom wendete, wo er der ihm vorgeworfenen Verbrechen für unschuldig erklärt wurde. Weswegen Bricius sechs Jahre in Rom blieb, bis er mit einem officiellen Schreiben des Papstes zurückkehrte, ist dunkel, wohl weil seine Gegenpartei den unbefugten Schutz der Staatsgewalt genoss. Sicher ist, daß Gregorius den Gegner Armentius nicht als Bischof von Tours rechnet[3]).

Auch in der Angelegenheit der Bischöfe Salonius und Sagittarius tritt einerseits die geistliche Obergewalt Roms hervor, während andererseits die Krone eingreift, ohne daß aber die Betheiligung der letzteren jenes selbständige Recht constituiert, das man vielfach darin hat finden wollen. Die beiden Bischöfe, der erste von Embrun, der zweite von Gap, Männer von durchaus unkirchlichem Wandel, werden von einer Synode, die König Guntram zu Lyon unter dem dortigen Erzbischof Nicetius abhalten läßt, abgesetzt. Weil sie unterrichtet sind, daß ihnen der König noch geneigt sei, lassen sie sich von diesem die Erlaubnis und die Empfehlungen für eine Reise zum Papste Johann III geben[4]). Dieser, offenbar über die beiden Appellanten getäuscht, dringt in Briefen an den König auf ihre Wiedereinsetzung. Guntram exequiert dieselbe, läßt aber bald beide wegen ihrer öffentlichen Uebelthaten einem Klostergefängnis überantworten. Auf einer Synode von Chalons, die im Jahre 579 auf Veranlassung Guntrams abgehalten wird, sehen sich schließlich

[1]) Coelos qui clave catenat *etc.* Carm. lib. 2 n. 13: De oratorio Thrasarici (MG. Auctt. ant.); cf. lib. 3 n. 6; n. 7 v. 2 ss; lib 8 n. 3; lib. 1 n. 2 v. 7. [2]) Quia ecclesia Dei absque rectorem [sic] esse non potest *etc.* Hist. Franc. 10, 1 (MG p. 406). [3]) Cum auctoritate papae illius *etc.* Hist. Franc. 2, 1. [4]) Implorantes se injuste remotos sibique tribui licentiam, ut ad papam urbis Romanae accedere debeant *etc* Hist. Franc. 5, 20.

Digitized by Google

die beiden Unglücklichen für immer abgesetzt. Bischof Gregor von Tours, der in seiner Frankengeschichte hievon erzählt, hat einen kirchenrechtlichen Commentar, wie gewöhnlich, unterlassen. Derselbe würde gerade ihm bei seinen correct kirchlichen Gesinnungen Anlass geboten haben, die päpstlichen und die königlichen Befugnisse ins Licht zu stellen.

In dem Werke des Gregor von Tours ist, wie es Zweck und Anlage desselben mit sich brachte, nur gelegentlich vom römischen Stuhle die Rede. Aber es erscheint nach der ganzen Darstellung Rom im Gesichtskreis der Zeit als das christliche ‚Haupt der Welt'. Man weiß, daß dort Petrus gelehrt und die Cathedra errichtet hat, daß er dort mit Paulus gemartert worden[1]). Wenn auch andere Bischöfe ihre Sitze apostolisch nennen, so ist doch der römische Sitz einfachhin und per eminentiam ‚der apostolische'[2]).

In den Frankenländern erzählt man sich mit Verehrung gegen Rom die Wunder, die an den Apostelgräbern gewirkt werden[3]); selbst die Besessenen in Tours künden den Ruhm dieser Wunder, die Welt ist von denselben erfüllt[4]). Man überlieferte, daß der römische Feldherr Aetius gemäß einer Offenbarung des heiligen Petrus dem Gebete zu diesem Apostelfürsten seine glückliche Rückkehr in das Land Italien nach den Kämpfen mit Attila verdankte[5]). Einen besonderen Ausdruck aber fand die Verehrung gegen Petrus und gegen den apostolischen Stuhl in den nicht selten unternommenen Pilgerfahrten nach Rom. So meldet Gregor zum Beispiel von der Romreise des Bischofs Arvatius von Tongern, welchem ebenfalls eine Vision des heiligen Petrus zu Theil geworden wäre[6]). Die alten Berichte über andere Pilger bei den Bollandisten melden

---

[1]) In glor. mart. c. 82 (MG p. 544); Hist Franc. 1, 25 (p. 45). [2]) Hist. Franc. 4, 26, wo nach der Ausgabe der Mon. Germ. p. 161 die Lesart Romanam beizubehalten ist. [3]) In glor. mart. c. 28 29 38 39 (p. 504 ss. 512 ss); In glor. conf. c. 62 (p. 784). [4]) De virtutibus S. Martini 2, 25 (p. 617). [5]) Hist. Franc. 2, 7 (p. 69). [6]) Hist. Franc. 2, 5 (p. 66). Der hl. Eleutherius, Bischof von Tournay († c. 532), ging nach Henschen dreimal nach Rom (Acta SS. 20. Febr. p. 185 ed. Palmé), und dem Tode nahe sendete er laut seinen Acten noch seinen Schüler Andoneus mit einer von ihm verfassten Schrift gegen Häresien, Thesaurus Christi betitelt, an den Papst (p. 195 s.). Die Liste von gallischen Rompilgern aus dem sechsten und siebenten Jahrhundert bei Loening 2, 74 ließe sich um manche Namen vermehren.

Digitized by Google

wiederholt von der Würde und der gottverliehenen höchsten Gewalt des Papstes, die durch die Reisenden geehrt wurde[1]). Häufig wurden Reliquien des heiligen Petrus (brandea und Theilchen der Ketten) mit feierlichem Cultus zu Kirchen der fränkischen Reiche gebracht, und auch bei dieser Gelegenheit fand die Anerkennung des Primates bisweilen schönen Ausdruck[2]). Von dem Bisthum Tours erfahren wir im besonderen (um auch dieser anderswo ähnlich auftretenden Erscheinungen von großer Zahl zu gedenken), daß seit Bischof Perpetuus, dem Erbauer der berühmten Martinusbasilica, auch eine Kirche zu Ehren von Petrus und Paulus in der Stadt errichtet wurde, und daß man in dieser Kirche die Vigilien feierte, sowohl am Natalis sancti Petri episcopatus (Stuhlfeier, Fest des Primates) als am Natalis ss. apostolorum Petri et Pauli[3]).

Blicken wir auf die Verehrung, welche die Könige theils nach Gregor von Tours theils nach anderen Quellen dem Apostelgrabe und Apostelsitze darbrachten, so wird schon aus den Tagen von Chlodowech im Papstbuche von einer Krone mit kostbaren Edelsteinen berichtet, die entweder der König selbst oder seine Söhne zum Grabe Petri als Zeugen ihrer Frömmigkeit und Ergebenheit sendeten; sie gelangte unter dem Papste Hormisdas nach Rom[4]).

---

[1]) Ecclesiae pontifex tam meritis quam *privilegiorum* supereminens *potestate*, atque sacerdotalium infulārum ceteris sacerdotibus honore praepollens. Vita des Aredius, seit 579 Bischof von Gap, eines der Romfahrer, Act. SS. 1. Mai p. 113. [2]) Aunacharius, Bischof von Auxerre, begehrte zB. laut einem Schreiben Pelagius' II vom Jahre 586 Reliquien von Petrus und Paulus, a quibus principibus sumpsit praedicatio veritatis exordium. Migne 72, 744; Jaffé-Kaltenbrunner n. 1057. — Man sehe die dichterische Begrüßung von Reliquien der Apostelfürsten, die ins Frankenland gebracht werden, bei Venantius Fortunatus: Fulgor apostolicus visitat Allobrogas *etc;* beide sind turres fidei, aber Petrus überragt den Paulus, celsior ille gradu Carm. lib. 3 n. 7 v. 2 ss. Die Uebertragung anderer Reliquien aus Rom ist noch viel häufiger und es entspricht ganz der Richtung der Zeit, daß sich die centrale Stellung des christlichen Roms den neuen Völkern auf diese Weise mehr kundgibt, als in richterlichen und disciplinären Decreten wie zur Zeit des Bestandes der Römerherrschaft. — Eine interessante Reliquienreise, durch Gregor von Tours selbst veranlaßt, siehe Hist. Franc. 10, 1 und In glor. mart. c. 83. — Petrusreliquien auch in unbedeutenden Kirchen Galliens: De virt. S. Martini 4, 12 (p. 652). [3]) Hist. Franc. 10, 31 (p. 445). [4]) Lib. pontif. *Hormisdas.* Die Krone wäre nach dem Verfasser dieser Notiz von ‚Clodoveus' gesendet worden; aber Chlodowech

Digitized by Google

Chlodowech selbst aber schon und seine Gemahlin Chrodichilde bauten zu Ehren Petri und Pauli eine Kirche, in der sich der König auch begraben ließ[1]). Ebenso stiftete König Childebert ein Oratorium des heiligen Petrus in der Basilica, die er unter dem Titel des heiligen Kreuzes und des Martyrers Vincentius zu Paris errichtete. Durch eine besondere Gesandtschaft erbat er sich vom Papste Pelagius I Reliquien, unter andern der Apostel Petrus und Paulus. Pelagius ließ sie durch den seinem Klerus angehörigen Subdiakon Homobonus an den Erzbischof Sapaudus von Arles, den Vicar des heiligen Stuhles, zur Weiterbeförderung an Childebert überbringen[2]). Ein von Childebert gegründetes Kloster zu Arles stattete Papst Vigilius, vom Könige gebeten, mit Privilegien aus, die er an den päpstlichen Vicar Aurelian von Arles schickte[3]). Papst Vigilius trat überhaupt mit Childebert I wiederholt in Verkehr; bei der Verleihung des päpstlichen Vicariates an Erzbischof Aurelian von Arles belobt er die ‚volle Ergebenheit des Königs gegen den apostolischen Sitz, dem er vorstehe'[4]).

Die Erwähnung der Vicare des heiligen Stuhles geleitet unsere Darstellung zu der Geschichte dieser für den römischen Primat so bedeutungsvollen Würde unter den Franken.

IV.

Unrichtig ist die Annahme, daß in Chlodowechs Zeit der Freund des Königs, Remigius von Reims, als apostolischer Vicar in den Gebieten des neuen Frankenreiches fungiert habe[5]).

war bereits drei Jahre vor der Wahl des Hormisdas gestorben. S. Duchesne, Lib. pontif. 1, 274 Note 23. [1]) Hist. Franc. 2, 43 (p. 106). [2]) Pelagius I an Sapaudus, Migne 69, 404; Jaffé-Kaltenbrunner n. 943. [3]) Jaffé-Kaltenbrunner n. 928. Gregor I sagt (Ep. 9, 111 an Virgilius von Arles, Jaffé-Ewald n. 1745), der König habe die Bitte in der Ueberzeugung gestellt, daß wegen der Ehrfurcht der Gläubigen gegen den apostolischen Stuhl diese Privilegien einen ganz unzweifelhaften und unangetasteten Schutz der Stiftung gewähren würden. [4]) An Aurelian: Glorioso filio nostro Childeberto regi, quem christianitatis studio venerationem integram sedi apostolicae, cui nos Deus praeesse voluit, cognovimus exhibere *etc.* Ueber das Haupt einer ‚Nationalkirche' hätte ein Papst nicht so geschrieben. [5]) Das Schreiben des Papstes Hormisdas mit der Ernennung des hl. Remigius zur Vicarwürde über Chlodowechs Reich (Jaffé-Kaltenbrunner n. 866) ist unecht; vgl. Thiel 123. Das Vicariat wird nach den Eroberungen Chlodowechs am ehesten bei Auxanius von Arles verblieben sein.

Digitized by Google

Das Vicariat (oben S. 449 ff.) besteht in Arles fort, und durch die Arler Erzbischöfe tritt der päpstliche Stuhl in geschäftliche Berührung mit den Frankenkönigen. Die erste dieser Beziehungen, die bekannt geworden, gehört noch in die Zeit des heiligen Cäsarius von Arles, welcher, wie oben gesehen, dem Vicariat so großen Glanz verlieh. König Theudebert I von Austrasien, der Enkel Chlodowechs, hatte im Jahre 538 den vornehmen Modericus nach Rom gesendet mit der Anfrage, welche Buße demjenigen zukomme, der mit der Witwe seines Bruders eine Ehe eingehe. Vigilius ließ ihm den Bescheid durch die Person des genannten Cäsarius zukommen[1]).

Aus den folgenden Jahren hat man Kunde über folgende Ernennungen von Arler Erzbischöfen zu päpstlichen Vicaren: durch Schreiben des Papstes Vigilius vom 22. Mai 545 wird Auxanius († 546) ernannt, durch Schreiben desselben Papstes vom 23. August 546 Aurelianus († 16. Juni 551); durch Schreiben des Papstes Pelagius I vom 3. Februar 557 Sapaudus († 586); endlich durch Schreiben des Papstes Gregor I vom 12. August 595 Virgilius († 10. October 610). Es sind mit Ausnahme von Licerius (586—588) sämmtliche Arler Erzbischöfe, die sich von Cäsarius' Tod bis auf Florian (seit c. 611) folgen[2]). Die Vollmachtbriefe an diese Erzbischöfe von den genannten Daten bewegen sich im allgemeinen in dem früheren Stile, sie sprechen von der Berichterstattung nach Rom, übertragen den Vorsitz auf den Concilien, reservieren dem Vicar das Recht zur Erlaubnis für Reisen in die Ferne usw. Nur die Vollmacht für Sapaudus weicht in so ferne ab, als sie neben dem allgemeinen Ausdruck ‚Regierung und Verwaltung als Vicar' blos die Erlaubnis für Reisen noch im besonderen erwähnt; sie spricht aber dem Erzbischof den Rang des ersten Bischofs ‚in Gallien' zu und hebt nachdrücklich die Bedeutung des durch ihn vertretenen Primates des Papstes für die ganze Kirche hervor; das Amt Petri sei der unentwegte Felsen der kirchlichen Einheit durch die ganze Welt; von diesem Gedanken ausgehend weise der Papst ihm einen Theil seiner Sorgen, seiner Regierung der universalen Kirche zu[3]).

[1]) An Cäsarius, Migne 69, 21; Jaffé-Kaltenbrunner n. 906. [2]) Die betreffenden Schreiben beziehungsweise mit der Anzeige des Actes an die Bischöfe des Vicariates oder an den König stehen, nach der obigen Ordnung, für Auxanius bei Migne 69, 27 29; für Aurelianus ebd. 69, 37 39; für Sapaudus 64, 405 406; für Virgilius 77, 782 785 787; bei Jaffé-Kaltenbrunner n. 913 914 918 919 945 946 947; bei Jaffé-Ewald n. 1374—1376. [3]) Hoc etiam romana testantur scrinia,

Digitized by Google

Reden auch die genannten Vollmachtschreiben wiederholt einfachhin von Gallien, das dem Vicar untergeben werde, so geht doch aus anderen Stellen oder anderen Correspondenzen hervor, daß nur ein Theilreich in Gallien gemeint ist, dasjenige nämlich, worin Arles lag, und worin allein bei der Spaltung der Regierungen und bei der häufigen gegenseitigen Feindseligkeit der fränkischen Länder an eine Wirksamkeit des Arler Erzbischofes gedacht werden konnte. Um es concret zu bezeichnen, es war das Reich Childeberts I, für welches während dessen langen Regierung die drei erstgenannten Vicare Auxanius, Aurelianus und Sapaudus nacheinander aufgestellt wurden, während Virgilius von Gregor I ernannt wurde für Childeberts II Reiche (damals Burgund und Austrasien). Dabei bleibt es bestehen, daß es die Intention der Päpste war, das Vicariat möge nach und nach ganz Gallien umfassen, so wie sich schon seit seiner Errichtung die Tendenz auf ganz Gallien in den begleitenden Formeln ausdrückt. Die kriegerischen Feindseligkeiten der Einwanderer, die das römische Gallien heimsuchten, bewirkten aber schon beim Anfange, daß ein Vicariat über ganz Gallien in der bloßen Idee blieb[1]).

Die Macht des Königs concurriert, was sehr bemerkenswert ist, zur Aufrechthaltung und zur jedesmaligen Erneuerung des Vicariates von Auxanius, Aurelian und Sapaudus. Es geschieht in der Form, daß Childebert I den Papst um die Ertheilung der Vicarswürde an die betreffenden Erzbischöfe bittet. Aehnlich ersucht Childebert II den Papst Gregor um die Erhebung des Vicars Virgilius. Die Ausdrücke für diese Gesuche sind im Munde der Päpste, welche dieselben in ihren Schreiben erwähnen, natürlich nicht unehrenvoll für die Herrscher: Gregor I nennt das Gesuch freilich nur petitio, und Pelagius I postulatio, aber Vigilius spricht von den mandata, die

---

a sanctis patribus et decessoribus nostris tuis decessoribus esse concessum, ut illius stabilis petrae sempiterna soliditas, supra quam Dominus Salvator noster propriam fundavit ecclesiam, a solis ortu usque ad occasum, primatus sui apicem successorum suorum auctoritate tam per se quam per vicarios suos firmiter obtineret . . Sic ergo participata sollicitudine sanctam Dei universalem ecclesiam nostri per Dei gratiam rexere majores. [1]) Vgl. Gundlach 14, 271. Er bemerkt mit Recht, daß unter Vigilius zum Arler Vicariat auch die außerhalb Childeberts Reich befindlichen, aber nach altem Brauche dem Arler Metropolitansprengel unterstellten Bisthümer gehörten.

Digitized by Google

in dieser Hinsicht vom König ‚mit christlicher Frömmigkeit' gegeben worden seien.

Es ist, wenn man die Grundbegriffe des katholischen Kirchenrechtes vor Augen behält, gar nicht fraglich, wie dieses Eingreifen der weltlichen Gewalt zu verstehen sei. Wie von ‚Beauftragung' im eigentlichen Sinne nicht die Rede ist, so auch nicht von einer Ertheilung königlicher ‚Befugnis' zur Aufstellung des Vicars. Vigilius selbst umschreibt zum Ueberflusse seinen Höflichkeitsausdruck mandatum zweimal damit, daß er sagt, der König habe für die Würdigkeit des Arler Erzbischofs sein testimonium mit in die Wagschale gelegt[1]). Es liegt eben nichts anderes vor als ein von dem Papstthume selbst und ebenso von den Arler Erzbischöfen gewünschtes Zusammengehen der obersten geistlichen und der obersten weltlichen Gewalt bei der Auswahl und Erhebung der betreffenden Bischöfe zu jenen Vollmachten, die neben der Kirche auch den Staat interessierten. Die Krone war sehr eifersüchtig auf ihre Rechte, sie begehrte der mächtigen Hilfe des Episkopates und seines Arler Hauptes versichert zu sein; und ebenso lag diesem Haupte daran, bei Gegenbewegungen seitens staatlicher oder auch kirchlicher Unterorgane sich auf die geschehene Approbation seiner Vicarswürde durch den König selbst berufen zu können[2]).

Leider sind nun wieder die Quellen hinsichtlich des Verkehres der Päpste mit den vier Vicaren sehr karg. Den ersten, Auxanius, beauftragte Vigilius im Jahre 545, über eine Streitfrage betreffend den Bischof Prätextat von Cavaillon Gericht zu halten und für kanonische Ertheilung der Weihen zu sorgen[3]). Nach dem frühen

---

[1]) Maxime quum gloriosus filius noster Childebertus rex testimonium bonae conscientiae pro christiana suae voluntatis devotione perhibuit. An die Bischöfe Aurelians. Aehnlich an Aurelian selbst. [2]) Loening 2, 77 stützt seine Ansicht, ‚der König habe die Uebertragung des Vicariates von seiner Genehmigung abhängig gemacht', mit der Bemerkung: ‚Es läßt sich nicht einsehen, weshalb unter fränkischer Herrschaft . . die Ernennung eines Vicars erst auf Antrag und Bitte des fränkischen Königs vorgenommen wurde. Ebenso schwer erfindlich ist, welches Interesse der König an der Bestellung eines päpstlichen Stellvertreters im Frankenreiche hätte nehmen können, da, wie gleich zu zeigen ist, der päpstliche Vicar in der ihm vom Papste übertragenen Stellung thatsächlich im fränkischen Reiche nicht anerkannt wurde'. Diese Einwände berichtigen sich theils durch das Obige theils durch unsere später folgende Auseinandersetzung. [3]) Licet fraternitati vestrae apostolicae sedis vicibus attributis, quas directa

Digitized by Google

Tode von Auxanius wirkte der nämliche Papst im Jahre 550 durch Aurelianus für die Einheit und Ruhe der Kirche in Gallien, welche gestört wurde durch missverstandene Anklagen, als habe Vigilius in Constantinopel in der Dreicapitelfrage die Concilien von Ephesus und von Chalcedon verleugnet. Aurelian hatte ihn in einem besorgten und liebevollen Briefe auf diese Anklagen aufmerksam gemacht. Vigilius beauftragt zugleich den Erzbischof, sich bei Childebert für das von den Gothen besetzte Rom zu verwenden[1]). Die Fragmente der Papstcorrespondenz jener Zeit erwähnen nicht die aus Gregors I Registrum bekannte Bestätigung des Klosters Childeberts zu Arles durch Vigilius, um welche der König, wie oben angegeben (S. 471), ersucht hatte.

Einiges mehr weiß man vom Verkehr zwischen dem Heiligen Stuhl und Sapaudus. Pelagius I, des Vigilius Nachfolger seit 555, wurde wegen seiner früheren Haltung im Dreicapitelstreite, wie anderswo, so auch in Gallien verdächtigt und angegriffen. Die allgemeine Erklärung, welche er noch 555 abgab[2]), muss dort nicht beruhigt haben. Sapaudus richtete erst im folgenden Jahre einen freundlichen und devoten Brief an Pelagius, nachdem dieser, ihm schonend zuvorkommend, ihn an die pflichtmäßige Absendung eines Schreibens an den neu erhobenen Papst erinnert hatte[3]); aber er erkannte zugleich den obersten Hirten dadurch an, daß er ein größeres Vergehen auf kirchlichem Boden (es ist unbekannt welches) dem Tribunale des Pelagius bekanntgab. Letzterer forderte über die Sache alsbald nähere und bestimmtere Aufschlüsse[4]). Von König Childebert, mit welchem Pelagius ebenfalls schon in Verkehr getreten, kam dann noch im gleichen Jahre 556 eine Gesandtschaft nach Rom unter dem Vornehmen Rufinus; dieser bat für Sapaudus um das Vicariat und das Pallium[5]); er ersuchte auch im Auftrage

auctoritate commisimus, generaliter emergentium causarum sit discutiendarum licentia, tamen . . necessarium valde credidimus, specialiter memorati negotii examinationem praesenti vobis auctoritate mandare. Migne 69, 29; Jaffé-Kaltenbrunner n. 915. [1]) Migne 69, 41; Jaffé-Kaltenbrunner n. 925. [2]) Migne 69, 399; Jaffé-Kaltenbrunner n. 938. Die Erklärung ist gerichtet Ad universum populum Dei. [3]) Destinari convenerat *etc.* Migne 69, 401; Jaffé-Kaltenbrunner n. 940. An letzterer Stelle fehlt aus Versehen das Regest des im Schreiben des Pelagius erwähnten päpstlichen Briefes an König Childebert. [4]) Migne 69, 401; Jaffé-Kaltenbrunner n 941. [5]) So ist das Regest Jaffé-Kaltenbrunner n. 943 zu ergänzen; Migne 69, 404.

Digitized by Google

des Königs den Papst um eine feierliche Bezeugung seines Glaubens: Pelagius solle nämlich sowohl die Versicherung geben, das Schreiben Leos des Großen an Flavian anzunehmen, als auch ein Bekenntnis mit seinen eigenen Worten entwerfen. So hoch waren die Verlegenheiten gestiegen, die der Papst sich bereitet sah. Er ließ sich angesichts der schismatischen Gefahren sowohl zu jener Versicherung hinsichtlich des Schreibens Leos des Großen[1]), als zur Abgabe eines Glaubensbekenntnisses[2]) herbei; er suchte den König über die wahren Vorgänge in Constantinopel und über die Umtriebe der Gegner der kirchlichen Einigkeit aufzuklären. Dem Erzbischof Sapaudus aber ertheilte er die gewünschten Auszeichnungen erst nachdem dieser selbst, wie der Papst forderte, durch eine Gesandtschaft seines Klerus in Rom darum ersucht hatte[3]).

Pelagius I räumte dem kirchlich gesinnten Könige eine große Mitbetheiligung in kirchlichen Dingen ein. Er sagt demselben, Gott habe ihn ‚zur Vertheidigung des Friedens im Schoße der Kirche in diesen Zeiten berufen'[4]), und spricht ein anderesmal von den

---

[1]) Erklärung betreffend das Decret Leos an Flavian, Migne 69, 404 an Childebert; Jaffé-Kaltenbrunner n. 942. Die Einwürfe von Pagi (ad a. 556 n. 7 8) gegen diesen Brief, welche Mansi 9, 723 wiedergibt, hätte Kaltenbrunner als entschieden unstichhaltig bezeichnen dürfen. Sie haben eine mangelhafte Kenntnis des Verhältnisses des oströmischen Herrschers als Imperator mundi zu den neuen germanischen Reichen zur Voraussetzung; es liegt nichts unannehmbares darin, daß Kaiser Justinian von Papst Pelagius als ‚Vater' Childeberts bezeichnet wird. [2]) Schreiben an Childebert mit dem Glaubensbekenntnis, Migne 69, 408; Jaffé-Kaltenbrunner n. 946 (vgl. n. 557). Das Schreiben ist zugleich für die Bischöfe bestimmt. Pelagius sagt von dem merkwürdigen Acte, er thue ihn aus Rücksicht auf den Frieden der Kirche, um des Heiles der Seelen willen und für das Beste des Königs; es dürfe niemand dem Aergernisse ausgesetzt werden, keines der pusilli dürfe verloren gehen; [illegible] willfahre dem König eingedenk der Ermahnung Petri, daß man jedem, der es verlangt, Rechenschaft über den Glauben gebe. [3]) Gundlach hat in seinen Untersuchungen über die sog. Epistolae Arelatenses, welche die von uns benutzten Correspondenzen großentheils enthalten, nicht blos die unbezweifelte Echtheit derselben festgestellt, sondern auch den Arler Erzbischof Sapaudus als Urheber des älteren bis auf dessen Zeit reichenden Theiles der Sammlung nachgewiesen. Auf eine verlorene Urhandschrift, welche zwischen 557 und 560 abgefaßt wurde, gehen nach ihm die zwei ältesten uns erhaltenen Handschriften der Briefe zurück. Bd 14 S. 311 f. Vgl. die Uebersichtstafel der Briefe 15, 272 ff. [4]) Deus gloriam vestram contra inimicos pacis ecclesiasticae misericorditer hoc tempore praeparavit. In dem oben (A. 2) citierten Schreiben.

Digitized by Google

‚Kirchen, welche Gott ihm (dem Könige) zum Schutze anvertraut habe[1]): die alte kirchliche Idee vom christlichen Staate, der mit der Kirche zusammenzuwirken hat. Dabei wahrt Pelagius die Selbstständigkeit der Kirche nach Kräften, und gerade in dem Briefe, wo er den zuletzt angeführten Ausdruck braucht, protestiert er gegen das Vorgehen des Königs, welcher in einer Rechtsfrage des Sapaudus angeordnet hatte, daß dieser den kirchlichen Satzungen zuwider sich vor dem Gerichte des ersten unter ihm befindlichen Sitzes stellen musste. Solches dürfe ohne Genugthuung von Seiten Childeberts, so schreibt er dem Könige selbst, nicht vorübergehen, damit der Fall nicht zum Beispiel werde und zur Verwirrung der Kirchen beitrage; so sehr er lobend anerkenne, daß dem Herrscher die Fürsorge für kirchliche Angelegenheiten eine Herzenssache sei, müsse er doch darauf dringen, daß derselbe nie mehr etwas gegen die kirchlichen Vorschriften zulasse; nur durch Aufrechthaltung der Anordnungen der Kirche erweise er Gott eine gefällige Frömmigkeit[2]).

Erst jüngst ist sodann aus der sogenannten britischen Sammlung alter Papstbriefe ein mit großer Auctorität und Energie auftretendes Schreiben Pelagius' I an den Erzbischof Sapaudus und an andere Bischöfe bekannt geworden, welches in die Zeit vom September 558 bis zum Jahre 560 fällt[3]). Der Papst tadelt darin die häufig bei den Franken vorkommenden raschen Bischofsweihen: Laien würden ‚an einem Tage Kleriker, Akolyth, Subdiakon, Diakon, Presbyter und Bischof'. Er wendet sich ebenso gegen gewisse Reste des heidnischen Cultus. Auch bezüglich seiner eigenen Rechtgläubigkeit muss er in diesem Schreiben wieder den fortgesetzten Entstellungen früherer Vorkommnisse entgegentreten. Wenn ein anderes Document des Papstes in der britischen Sammlung ebenfalls, wie es den Anschein hat, nach Gallien bestimmt war, dann liefert es mit den Vorschriften, welche Pelagius darin bezüglich der Ertheilung heiliger Weihen an Mönche gibt, einen neuen Beweis von der Ausübung des päpstlichen Primates[4]).

[1]) Ecclesiae, quas vobis Deus credidit *etc.* Migne 69, 406; Jaffé-Kaltenbrunner n. 948. [2]) Non aliter Deo nostro recte potest regalis devotio famulari, nisi providentia ejus ecclesiasticorum ordinum servetur integritas. [3]) Jaffé-Kaltenbrunner n. 978, wo man das Schreiben irrthümlich an Sapaudus allein gerichtet sein läßt. Die Stelle: Quis autem ex vobis . . redditurus est rationem zeigt, daß mehrere Bischöfe die Adressaten waren, wahrscheinlich alle Bischöfe des Vicariates. [4]) Jaffé-Kaltenbrunner n. 1016.

Digitized by Google

Die übrigen Angelegenheiten, die Pelagius I in seiner Correspondenz mit Sapaudus berührt, betreffen Reliquiensendungen, die Verwendung der Einkünfte des Patrimoniums der römischen Kirche in Südfrankreich, Klagen über den traurigen Stand der Dinge in dem durch den gothischen Krieg aufgewühlten Italien und in dem verarmten Rom. Mit Wärme empfiehlt er römische Flüchtlinge. Die Zeiten, wie sie sich hier wiederspiegeln, waren wirklich nicht darnach angethan, daß Rom in regelmäßiger Weise mit der früheren Oberleitung in die fränkischen Bisthümer eingreifen konnte.

Von den beiden Nachfolgern Pelagius' I, Johann III und Benedict I ist überhaupt nur je ein Brief auf uns gekommen. Die päpstlichen Beziehungen zu Sapaudus sind während dieser achtzehn Jahre nicht durch Beispiele belegt, aber nichts berechtigt natürlich zur Behauptung, daß sie nicht stattgefunden.

Nicht zwar mit Sapaudus, aber mit dem Bischof Aunacharius (Aunarius) von Auxerre findet man Pelagius II (578—590), der nach Benedict I den päpstlichen Stuhl besteigt, in Verbindung. Aunacharius war bei den Höfen der Frankenkönige in großem Ansehen. Er klagte dem Papste, daß ihn der Kriegszustand in Italien verhindere seinen Wunsch auszuführen, nach Rom zu kommen, in die ‚von der ganzen Welt verehrte Stadt', wo der ‚Sitz der Regierung aller Kirchen, der Sitz der Friedensvereinigung mit dem apostolischen Stuhle sei'[1]). Pelagius II erbat sich in der Antwort die Fürsprache des mächtigen Bischofs bei den Franken zu Gunsten des von den Langobarden furchtbar bedrängten Italiens und Roms. Die schon von Pelagius I in der Nothlage der Zeit nach Gallien gerichteten Empfehlungen steigern sich hier zu einem lauten Hilferufe an die fränkische Macht, der in der späteren Geschichte nachklang und im achten Jahrhundert eine bedeutungsvolle Erhörung finden sollte. Eine besondere Fügung des Himmels, sagt Pelagius II, habe die Franken in den Schoß der katholischen Kirche geführt und sie als Bekenner des wahren Glaubens (im Gegensatz zu den anderen arianischen Germanen) dem römischen Imperium ähnlich gemacht, sie müssten nachbarliche Helfer für Italien werden und insbesondere

[1]) Pelagius II wiederholt in der Antwort die Ausdrücke des Bischofs: Si mundo venerabilem judicatis hanc urbem, si ad pacem sedis apostolicae cunctarum regere moderamina ecclesiarum praedicatis *etc.* Migne 72, 705; Jaffé-Kaltenbrunner n. 1048.

Digitized by Google

für Rom, welches die ‚Heimatstätte des Glaubens' sei. Mehr direct auf den geistlichen Primat Roms geht bei dieser Gelegenheit seine Aeußerung, die Franken erschienen als ‚Glieder des einen Leibes, der von dem einem Haupte regiert' werde[1]), und in einem späteren Schreiben die Bemerkung, sie seien ‚mit erbaut auf dem einen Felsen, auf welchem der katholische Glaube sich gründet'[2]).

Es erübrigt der letzte der obgenannten Arler Vicare des apostolischen Stuhles, Erzbischof Virgilius, welchen der Nachfolger Pelagius' II, Gregor der Große zu dieser Würde erhob. Von dem Könige Childebert II unterstützt, hatte dieser ‚nach alter Sitte' den Gebrauch des Palliums und die Stellvertretung des apostolischen Stuhles begehrt.

Bei der Ertheilung der üblichen Vollmachten erinnerte Gregor daran, daß ja von Rom die Predigt des Glaubens nach Gallien gelangt sei; es schien ihm, als sähe er ‚die guten Kinder zum Schoße der Mutter eilen'. Er schärfte den Bischöfen der Länder Childeberts die Beachtung der Ueberordnung des Arler Vicarius ein, insbesondere seines Rechtes, ‚im Namen des apostolischen Stuhles' über Streitigkeiten der Bischöfe untereinander zu entscheiden und auf Synoden, wo sie zu erscheinen hätten, Bestimmungen zu verkünden, alles unter Bewahrung des Rechtes und der Stellung der einzelnen Metropoliten. Sehr wichtige Fragen, insbesondere Glaubensfragen, wurden, wie früher, der ‚endgiltigen Entscheidung' des päpstlichen Sitzes vorbehalten[3]).

Bezeichnend ist die bei gleicher Gelegenheit von Gregor an Childebert II gerichtete Aufforderung, die von päpstlicher Seite getroffenen Anordnungen betreffs des Vicariates zu unterstützen, nicht aber etwa unter unberufenem Eingreifen in das Kirchenregiment, sondern indem der König ‚um Gottes und des heiligen Petrus willen unsere Feststellungen in allen Stücken zu befolgen befehle'[4]). Was Gregor I am meisten bei Virgilius als seinem

---

[1]) Vos qui illic catholicae membra estis ecclesiae, uni corpori unius capitis gubernatione conjuncta *etc.* [2]) Migne 72, 744; Jaffé-Kaltenbrunner n. 1057. [3]) Ep. 5, 53 (Migne 77, 782; Jaffé-Kaltenbrunner n. 1374): Quia cunctis liquet, unde in Galliarum regionibus fides sancta prodierit, cum priscam consuetudinem sedis apostolicae fraternitas vestra repetit, quid aliud quam bona soboles ad sinum matris recurrit? [4]) Ep. 5, 54 (Migne 77, 785; Jaffé-Kaltenbrunner n. 1375): Propter Deum et beatum Petrum apostolorum principem

Digitized by Google

Stellvertreter betrieb, war die Abstellung der raschen Bischofsweihen von Laien, also des Missbrauches, über welchen schon Pelagius I geklagt hatte, und sodann der in Gallien wuchernden Simonie. Den König verpflichtete Gregor auf seine ‚Seele', zur Entfernung des Uebels beizuhelfen und Verordnungen und Verbote dagegen zu erlassen[1]).

Es können aus Rücksicht auf die gebotene Kürze nicht alle Züge namhaft gemacht werden, durch welche im reichhaltigen Registrum Gregors der Verkehr des römischen Primates mit Virgilius von Arles hervortritt. Aber da selbst von Gregor, trotz des bei ihm endlich zahlreicher vorhandenen Materials an Zeugnissen behauptet wurde, er übe bei den Franken keine eigentliche höhere Jurisdiction aus (‚er ordnet nichts an, er giebt nur Rathschläge und überlässt es den Bischöfen darnach zu handeln'[2]), so lohnt es sich, die Belege, die ganz offenbar zum Beweise des Gegentheiles dienen, anzuführen, wobei natürlich über die Grenzen seiner Beziehungen zu Arles hinauszugehen ist.

Gregor befiehlt im eigentlichen Sinne den Metropoliten des austrasischen Reiches unter Brunhilde die Synodenabhaltung und ordnet strenge die Modalitäten an[3]). Ebenso verbietet er in einer Encyklica an die Bischöfe Childeberts die Simonie und was damit

---

nostra faciatis in omnibus servari statuta. Und vorher: Cuncta quae fratri et coepiscopo nostro (Virgilio) fieri servarique mandavimus, favoris vestri praesidio compleantur. [1]) Haec idcirco admoneo, quia animam vestram salvari desidero . . Potestatis vestrae annitente censura modis omnibus emendentur. [2]) So Loening 2, 86. Wir stellen seinen ebenso grellen Ausspruch daneben: ‚Aus der ganzen Zeit der Merowinger ist nur ein Beispiel bekannt, in welchem der Papst an der Handhabung der Disciplin sich unmittelbar betheiligte' (2, 84). Er führt als solches den oben S. 468 genannten Vorgang mit den Bischöfen Salonius und Sagittarius an, aus dem sich aber wieder ergeben soll, daß eine Berufung an den Papst ‚auch in diesem Falle nur mit Genehmigung des Königs stattfinden konnte'. [3]) Ep. 9, 106 an Bischof Syagrius von Autun und die Metropoliten Aetherius von Lyon, Virgilius von Arles und Desiderius von Vienne (Migne 77, 1028; Jaffé-Ewald n. 1747): Synodum semel (in anno) sine excusatione aliqua decernimus congregari. Vgl. Ep. 9, 107 108 109; Brunhilde soll durch ihre Anordnungen zur Ausführung behilflich sein: Synodum fieri jussio vestra constituat, ubi, praesente dilectissimo filio nostro Cyriaco abbate (päpstlicher Delegat) sub districta anathematis interpositione debeat interdici, ne ullus ex laico habitu subito ad episcopatus audeat gradum accedere *etc.* Die Mitwirkung der Königin sollte vor allem diese selbst binden.

Digitized by Google

zusammenhängt mit allem Nachdruck und macht den Inhalt des Schreibens als seine Anordnung dem Könige bekannt[1]). Den Bischof Serenus von Marseille verpflichtet er unter gebieterischen und tadelnden Befehlsformeln (correptio) und mit genauer Vorschrift des einzuhaltenden Verfahrens, das Aergernis wieder gut zu machen, das derselbe durch sein Einschreiten wider den Cultus von Bildern in seiner Stadt gegeben hatte[2]); gewisse unkanonische Dinge in dessen Episkopium läßt er durch den Erzbischof von Arles mit Auctorität abändern[3]). Er erklärt dem Erzbischof Desiderius von Vienne, daß er über sein Verhalten eine strenge Untersuchung zu führen willens sei und bereits ein scharfes Verhör gehalten habe[4]). Bei den Rügen, welche er den Bischöfen Virgilius von Arles und Syagrius von Autun wegen eines bestimmten Falles ertheilt, beruft er sich ausdrücklich auf sein Hirtenamt[5]). Ebenso braucht er bei einem Auftrage an denselben Syagrius und an drei Metropoliten, betreffend die Maßnahmen gegen gewisse Mißbräuche, die feierlichsten Formeln des Befehls[6]).

[1]) Ep. 5, 54 (Encyklica an die Bischöfe des Reiches Childeberts, bei Migne 77, 785; Jaffé-Ewald n. 1375): Per omnia prohibendum mandavimus. Ep. 5, 55 an Childebert: Cuncta quae . . coepiscopo nostro (Virgilio Arelatensi) fieri servarique mandavimus. [2]) Ep. 11, 13 (Migne 77, 1128; Jaffé-Ewald n. 1800): Convocandi sunt . . ecclesiae filii eisque ostendendum . . ac deinde subjungendum *etc.* [3]) Ep. 11, 55 an Virgilius von Arles (Migne 77, 1172; Jaffé-Ewald n. 1828): Der Vicar soll die Uebelstände nostra vice corrigere. [4]) Ep. 11, 54 (Migne 77, 1171; Jaffé-Ewald n. 1824). Es handelt sich um keine erhebliche Anklage, vielleicht blos um ein Mißverständnis, aber der Papst braucht die Formeln: districta et veraci oportet satisfactione cognosci, und: Candidus hac de re subtiliter requisitus *etc.* [5]) Ep. 9, 114 an beide, Migne 77, 1044; Jaffé-Ewald n. 1753. Das Schreiben beginnt: Commissi officii qualitas me cogit. [6]) Ep. 9, 106 (s. vor. Seite A. 3): Fraternitatem vestram institutis apostolicis convenimus, ut *etc.* Ebd. später: Neque quod similiter corrigendum est, patimur negligenter omittere *etc.* — Sind alle vorstehenden Weisungen nur ‚Rathschläge', wobei es den Bischöfen ‚überlassen ist, danach zu handeln'? Der Irrthum von Loening (und vielen andern) erklärt sich nur daraus, daß man von diesem Papste häufig die Formeln hortamur, petimus und ähnliche bei Aufträgen angewendet sieht. Aber es ist bekannt, daß diese sich mit strengen Befehlen recht wohl einigen. Die Päpste brauchen nicht immer die ‚Herrschaft' hervorzukehren, als welche außerkirchliche Schriftsteller freilich so häufig den Primat auffassen; Gregor namentlich liebte es von seiner Jurisdiction möglichst zu schweigen und Bitten und Ermahnungen wirken zu

Digitized by Google

Bei keiner dieser jurisdictionellen Anordnungen ist von einer Herleitung der Vollmacht zu seinem Eingreifen aus der weltlichen Gewalt der Fürsten die mindeste Rede, auch von keiner bei den Regenten eingeholten Erlaubnis. Es ist unbegreiflich, wie man den Satz hat aufstellen können, Gregor habe ‚keine Befugnis gehabt, ohne königliche Erlaubnis in die kirchlichen Verhältnisse (der Franken) direct einzugreifen'[1]).

Ein einziges Schreiben Gregors könnte, abgesehen von den schon angeführten durchschlagenden Gegenargumenten, genügen, diese angebliche Abhängigkeit des römischen Primates von den Höfen in das rechte Licht zu stellen. Es ist ein Brief an die Königin Brunhilde vom November des Jahres 602[2]). Darin meldet er unter anderem der Herrscherin seine ‚Entscheidung' bezüglich eines geisteskranken Bischofs und fordert, wenn auch in freundlicher Form, daß sie dieselbe anerkenne[3]), er kündet ihr ferner sein nach der ‚kanonischen Regel' erlassenes Verbot an, einen am Hofe, wie es scheint, beliebten Bigamus zu den heiligen Weihen zuzulassen[4]); er theilt ihr die Absolution eines Bischofs mit, welchen er mit eigener Auctorität unter strengem Befehl aus Gallien hatte nach Rom kommen lassen[5]); er berührt schließlich die Angelegenheit eines Legaten, den er nach Gallien zu senden gedenkt, damit dieser mit päpstlicher Auctorität

lassen. Selbst bei dem Tadel und Befehl an Bischof Serenus, bei jener correptio wie er es nennt, kommt er zuletzt zu der Formel hortamur, ut studeas esse sollicitus, und vergißt nicht zu versichern, amore tuae fraternitatis loquimur. Aehnlich werden ihm die ernsten Anordnungen an Brunhilde betreffend die Kirchenzucht später zu ‚Ermahnungen': Qualiter *adhortationem* nostram excellentia vestra amplexa sit, quantaque eandem devotione gestiat adimplere, scriptorum emissa dudum pagina testis est. Ep. 11, 63 (Migne 77, 1182; Jaffé-Ewald n. 1840). Die älteren päpstlichen Schreiben bieten zahlreiche Belege für die Einkleidung strenger Befehle in die Ermahnungsformel. Symmachus erläßt disciplinäre Vorschriften für Gallien und bedroht die Bischöfe, welche sich nicht daran kehren würden, mit der Aufhebung seiner Gemeinschaft; er sagt dann: *hortamur*, ut . . pro ecclesiarum pace haec universi custodiant. Migne 62, 54 an Cäsarius; Jaffé-Kaltenbrunner n. 764.

[1]) Loening 2, 88; vgl. 2, 63; s. oben S. 465. [2]) Ep. 13, 6 (Migne 77, 1259; Jaffé-Ewald n. 1871). [3]) Excellentiae ergo vestrae cura nostrae dispositioni se conjungat. [4]) Omnino vetuimus *etc.* [5]) Der Befehl in Ep. 9, 113 an Bischof Syagrius (Migne 77, 1043; Jaffé-Ewald n. 1752): Immorari non permittat . . quantocius reverti compellat . . et istum requisitum transmittat.

Digitized by Google

die Uebertretungen der kirchlichen Kanonen beseitige[1]). Es ist wahr, für die Wirksamkeit des letztgedachten Legaten ruft er die Dazwischenkunft der Königin an, ja er will, daß diese die Sendung eines römischen Legaten formell begehre[2]). Aber wer sieht nicht, daß der Papst dieses nicht thut, weil er muß oder gar weil sonst sein und des Legaten Vorgehen nicht gesetzmäßig, nicht giltig wäre, sondern weil er in weiser Ueberlegung sich der willigen Unterstützung seiner selbstständigen Kirchenregierung durch die weltliche Gewalt zu versichern trachtet im Interesse der geistigen Wohlfahrt jener Länder selbst, wo das brutale Uebergewicht der Tyrannei so oft alles Gute zerstörte.

Die Rücksichten, welche Gregor den Frankenherrschern gegenüber an den Tag legt, die Zugeständnisse, die er ihnen macht, sind groß und zahlreich. Gewinnendes Entgegenkommen gegen spröde Gewalten und doch zugleich in Verbindung damit Kraft und eigene Energie sind eben wenigen historischen Größen auf geistlichen oder weltlichen Thronen so eigen, wie dem großen Gregor I. Bei den Franken hatte er die Genugthuung, daß bei all seiner milden, gleichsam sich selbst vergessenden Manier doch sowohl von Seiten des Episkopates als von Seiten der Höfe seine vorwaltende Jurisdiction gerne anerkannt wurde[3]).

V.

Eine besondere Frage knüpft sich noch an die Verwirklichung der päpstlichen Vollmachten der Arler Vicare durch diese Erzbischöfe

---

[1]) Persona, quae facta synodo cuncta, quae contra sacrosanctos canones perpetrantur, possit corrigere. [2]) Ep. 11, 69 (Migne 77, 1209; Jaffé-Ewald n. 1837). [3]) Die Anerkennung des Primates leuchtet in Gregors Antworten durch, zB. Ep. 11, 56 an Aetherius von Lyon; 11, 55 an Virgilius von Arles; 9, 112 an Desiderius von Vienne; 9, 111 an Virgilius von Arles; 9, 107 an Aredius von Gap; 11, 13 an Königin Brunhilde; 11, 59 an König Theuderich: Adhortationem nostram adeo regiis animis per laudis praedicamenta placuisse signastis, ut quidquid ad Dei nostri cultum . . pertinere cognoscitis et studiose statui et velitis in omnibus custodiri; 13, 6 an Brunhilde (ihre Enkel Theuderich und Theudebert waren von ihr dem ‚heiligen Apostelfürsten Petrus durch den Papst anempfohlen', commendati); 13, 7 an Theuderich (cf. 13, 6 omnia sicut voluit sancire studuimus); 5, 53; 5, 55. Die citierten Briefe stehen, in der Ordnung wie sie hier genannt werden, bei Jaffé-Ewald n. 1830 1749 1745 1748 1840 1838 1871 1872 1374 1376.

Digitized by Google

selbst. Es wurde oben der Verkehr der Päpste mit denselben betrachtet und vielgestaltige Aeußerungen des römischen Primates gegenüber den Frankenländern darin gefunden. Haben aber auch die Vicare selbst ihre Vollmachten in Anwendung bringen dürfen? Wenn wir Loening glauben, so wurde bei den Franken im sechsten Jahrhundert ‚der päpstliche Vicariat thatsächlich nicht anerkannt'; ‚selbst in denjenigen Theilreichen, für welche der Bischof von Arles mit königlicher Genehmigung zum päpstlichen Vicar ernannt worden war, wurde ihm nicht der erste Rang unter den Bischöfen zugestanden'; denn ‚er führte auf den fränkischen Nationalconcilien nicht den Vorsitz, selbst wenn er persönlich anwesend war', woraus ‚sich ergiebt, daß er nicht als der Mittelpunkt der fränkischen Kirche anerkannt wurde'[1]).

Wir verweilen einen Augenblick bei diesen sehr zuversichtlichen, aber ebenso unrichtigen Affirmationen. Von den anderen Obliegenheiten der Vicare brauchen wir nicht besonders zu handeln; von ihrer Aufgabe der Berichterstattung an den Papst gibt Loening selbst, wenn auch mit zu großer Einschränkung, zu: ‚dieser Verpflichtung scheinen sie mehrfach nachgekommen zu sein'[2]), betreffend die Ertheilung der Erlaubnis für größere Reisen kann er wenigstens keine historische Einwendung vorbringen, und was die Schlichtung von Streitigkeiten unter den Bischöfen angeht, so vermag er nur auf ein einziges scheinbar entgegenstehendes Vorkommnis vom Jahre 567 zu verweisen, welches unten gelegentlich zur Sprache kommt[3]).

---

[1]) Bd 2 S. 79 f.; Hauck A., Kirchengeschichte Deutschlands 1 (1887) S. 385: ‚Der Stellvertreter des Papstes sollte die Befugnis haben Synoden zu berufen und ihnen zu präsidieren: aber regelmäßig berief sie der König, und daß der päpstliche Vikar den Vorsitz führte, ist eher Ausnahme als Regel . . Mit einem Worte, der päpstliche Vikar konnte keines der Rechte ausüben, auf welche man in Rom Anspruch erhob.' Vgl. 386 388; 391: ‚In gewissem Maße war die fränkische Kirche eine „romfreie" Kirche'. [2]) Bd 2 S. 82. [3]) Es fällt sehr ins Gewicht, daß von Gundlach abermals nach einer mit peinlicher Sorgfalt geführten Untersuchung festgestellt wurde, daß ‚die Bischöfe von Vienne zwar wiederholt den Bischöfen von Arles Theile des Metropolitangebietes streitig gemacht haben, daß aber um den Primat in Gallien (d. h. die Vicariatsrechte) niemals zwischen den beiden Bisthümern ein Kampf stattgefunden hat.' 15, 265. Die sog. Epistolae Viennenses, welche einen Vienner Primat beweisen sollen, sind entschieden unecht; keine ihrer Ueberlieferungsformen ist über den Anfang des zwölften Jahrhunderts rückwärts zu verfolgen; ihre Aufschriften, Unterschriften und Datierungen entsprechen nicht dem Kanzlei-

Digitized by Google

Die Antwort auf die Frage wegen des Concilienvorsitzes stellt sich bei näherer Betrachtung der Concilienacten in der That so, daß der Arler Primat auch auf den Concilien bereitwillig anerkannt erscheint. Kein einziges Concil wurde in Gegenwart des Arler Vicars gehalten, wo er nicht präsidiert hätte; dagegen dort, wo er nicht präsidiert, auch nicht wenigstens durch Stellvertreter anwesend ist, hatte er auch keine nachweisliche Nöthigung zu erscheinen. Es mögen die oben behandelten Vicare des sechsten Jahrhunderts rückwärts gehend der Reihe nach verfolgt werden: Virgilius, Sapaudus, Aurelianus, Auxanius, Cäsarius.

Unter Virgilius kam ein fränkisches Concil aus mehreren Kirchenprovinzen überhaupt nicht zustande. Unter Sapaudus finden wir im chronologischen Bereiche seiner Vicariatswürde von Synoden mehrerer Kirchenprovinzen, bei denen er persönlich anwesend ist, nur die zweite von Valence im Jahre 584 und die vierte von Paris im Jahre 573. Zu Valence unterschrieb er als Vorsitzender die Acten vor den übrigen 42 Bischöfen, auch vor den anwesenden Metropoliten Priscus von Lyon und Evantius von Vienne[1]). Zu Paris aber erscheint sein Name zuerst auf dem Synodalschreiben an König Sigebert, und wiederum vor den anderen gegenwärtigen Metropoliten[2]); wenn ebenda unter dem Synodaldecret an Bischof Aegidius von Reims der Name des Metropoliten von Vienne an der Spitze steht, und der Name Sapaudus an zweiter Stelle[3]), so wird man nach den neuesten Untersuchungen von Gundlach über die Vienner Fälschungen „nicht umhin können, den Zwiespalt der Ueberlieferung durch Fälschung zu erklären“[4]). Es mag nicht übergangen werden, daß Sapaudus auch schon an der Spitze des zweiten Concils von Paris (zwischen 551 und 555 nach Hefele[5]) erscheint, an welchem unter anderen die Erzbischöfe von Vienne, Trier, Bourges, Sens und Bordeaux theilnahmen[6]). Auf der zweiten Synode zu Macon im Jahre 585 ist er nur durch einen Stellvertreter repräsentiert, und dieser unterschreibt altem Brauche gemäß nach den Bischöfen, freilich als der erste der so unterzeichnenden[7]).

---

gebrauch; aus ihrem Inhalt geht ebenso die Unmöglichkeit derjenigen vor Nicolaus I wie derjenigen nach Nicolaus I hervor. Gundlach 15, 22 59.

[1]) Mansi 9, 946; Hefele 3, 39. [2]) Mansi 9, 869. [3]) Mansi 9, 867. [4]) Gundlach 14, 337. [5]) Bd 3 S. 7. [6]) Mansi 9, 740; Gundlach 14, 336. [7]) Mansi 9, 957; Gundlach 14, 337.

Digitized by Google

Unter dem Vicariate von Aurelianus ist die fünfte Synode von Orleans 549 die einzige Synode aus mehreren Kirchenprovinzen, an welcher dieser theilnimmt. Daselbst präsidiert er den Erzbischöfen Sacerdos von Lyon, Hesychius von Vienne, Nicetius von Trier, Desideratus von Bourges, Aspasius von Eauze und Constitutus von Sens, sowie den drei Vertretern anderer Erzbischöfe (Tours, Bordeaux, Reims) und den 61 übrigen Bischöfen oder Bischofsvertretern[1]).

Auxanius endlich war in seinem kurzen Vicariat bei keinem Concil von mehreren Metropoliten. Dagegen hat dessen Vorgänger Cäsarius von Arles der einzigen in seiner Gegenwart gefeierten großen Synode, zu Agde im Jahre 506, vorgestanden und die die Acten unterzeichnet als der erste von 34 Bischöfen, unter welchen die Metropoliten von Bordeaux, Eauze, Bourges und die Stellvertreter der Metropoliten von Narbonne und Tours[2]).

Die anderen Synoden, wo mehrere Kirchenprovinzen vertreten sind, nicht aber Arles, sind folgende zwölf: die erste von Orleans 511, die erste von Lyon 517, die von Epaon 517, die zweite von Orleans 533, die von Clermont 535, die dritte von Orleans 538, die vierte von Orleans 541, die dritte von Paris nach 556, die zweite von Tours 567, die zweite von Lyon 567, die erste von Macon 581 und die dritte von Lyon 583. Von allen diesen zwölf Versammlungen aber kann auch nachgewiesen werden, und zwar bei den meisten mit voller Sicherheit, bei einzelnen mit großer Wahrscheinlichkeit, daß sie als Versammlungen von fränkischen Theilreichen, mit denen Arles eben damals keine Berührung hatte, die Anwesenheit des Arler Erzbischofs nicht nothwendig hatten. Was das ebengenannte zweite Concil von Lyon 567 betrifft, so bildet dessen Decret über die Schlichtung von Streitigkeiten zwischen Bischöfen, in welchem vom Vicare und seiner Vollmacht allerdings ‚keine Rede ist', keinen Beweis dafür, daß ‚dessen Befugnis von der fränkischen Kirche nicht anerkannt' wurde[3]). Man muß zuerst zeigen, was unmöglich ist, daß Arles damals dem burgundischen Reiche angehörte, dessen König Guntram jenes Concil veranlaßte, und daß sich seine Vollmachten damals über Lyon erstreckten. Es kann diese Versammlung unter dem Vorsitz des Erzbischofs Philippus

[1]) Mansi 9, 135: Gundlach 14, 336 N. 2. [2]) Mansi 8, 336; Gundlach 14, 335. [3]) Loening 2, 81 82; Mansi 9, 786.

Digitized by Google

von Vienne ‚nicht gegen den Primat von Arles ausgespielt werden'[1]).

Weit entfernt also, daß die Synoden der Frankenländer einen Gegensatz zum päpstlichen Vicariat bekunden oder seine Nichtanerkennung beweisen, enthalten sie im Gegentheil die Bestätigung der Vicariatswürde, indem sie dem Vertreter des Papstes überall, wo er sich betheiligen muss, den Vorsitz einräumen.

In seinen Abhandlungen über den ‚Streit von Arles und Vienne um den Primatus Galliarum' konnte Gundlach sogar die Echtheit der päpstlichen Documente für den Arler Vorrang dadurch nebenbei bestätigen, daß die Unterschriften der Synodalacten im fünften und sechsten Jahrhundert jenen Vorrang thatsächlich aufweisen. ‚Es ist aus der Wirklichkeit heraus erwiesen worden', schließt er seine Erörterungen über die Concilien, ‚was bisher (in seinem Untersuchungsgange) nur nach der grauen Theorie der Papstbriefe, nach ihren Anordnungen Annahme gefunden hatte'[2]).

VI.

Um mit einigen Bemerkungen über die päpstliche Ertheilung des Palliums an Bischöfe Galliens zu schließen, so bedürfen auch hier die Ansichten der beiden öfter citierten Auctoren, welche sich in neuerer Zeit am ausführlichsten mit den behandelten historischen und kirchenrechtlichen Fragen beschäftigt haben, einiger Berichtigung.

Loening sagt ganz richtig, es stehe fest, daß es schon in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts als ein altes Herkommen galt, daß der Papst allein diese Auszeichnung des Palliums im Abendlande verleihen könne[3]). Er betont auch mit gutem Grunde, daß dieses Symbol des hohenpriesterlichen Amtes, welches in Franken außer dem päpstlichen Vicar auch andere hervorragende Bischöfe erhalten konnten, dem Beliehenen keine ‚wichtigen Vorrechte' eintrug[4]). Eine jurisdictionelle Ueberordnung über andere Bischöfe bedeutete es nicht, und wenn es als Ehrenschmuck zu den außerordentlichen Vollmachten des Vicars oder zu den ordentlichen des Erzbischofes vom Papste hinzugefügt wird, so verhält es sich zu der kirchlichen Würde als etwas rein Accessorisches.

Darum glaube ich auch Gundlach widersprechen zu müssen, welcher aus der Ertheilung des Palliums an Erzbischof Florian

[1]) Gundlach 14, 342. [2]) Ebd. [3]) Bd 2 S. 90. [4]) Ebd. 94.

Digitized by Google

von Arles durch Bonifatius IV im Jahre 613 ohne weiteres schließt, es sei demselben damit der übliche Vorrang des Vicariates ertheilt worden[1]). Man kann diesen Erzbischof wegen des Palliums nicht ohne weiteres als Vicar aufführen.

Wenn also das Pallium keine reelle Gewalt einträgt, so befremdet um so mehr die Auffassung von Loening, als sei der Papst ‚bei der Ausübung dieser Befugniß (der Palliumsverleihung) in Abhängigkeit vom oströmischen Kaiser gestanden‘; er habe ja ‚vor der Ertheilung des Palliums den Willen des Kaisers erfragt‘ und es lasse sich ‚keine genügende Erklärung dafür angeben, daß der Papst zu einer solchen Handlung die kaiserliche Genehmigung eingeholt hätte, wenn er nicht dazu verpflichtet gewesen wäre‘; vermuthlich habe er aber blos bei der Verleihung an solche ‚Bischöfe, die nicht der kaiserlichen Gewalt unterstanden, der Zustimmung des Kaisers bedurft, nicht aber für die Ertheilung an Bischöfe des oströmischen Reiches‘[2]).

Es werden hier von Loening, wie schon von anderen vor ihm, einzelne von der Klugheit eingegebene Aeußerungen und Schritte zweier Päpste von großer Deferenz gegen das Imperium auf wunderliche Weise missverstanden. Was sollte denn auch dem Kaiser, der im Orient alle Bischöfe mit dem Pallium bekleidet sah, an der Uebertragung eines feierlichen Schulterkleides an einen occidentalischen Bischof gelegen gewesen sein, daß er dem Papste bezüglich derselben eine ‚pflichtmäßige Abhängigkeit‘ aufgelegt hätte?

Wo das Pallium zum erstenmal geschichtlich nachweisbar einem Bischof im Abendlande verliehen wird — es ist der heilige Erzbischof Cäsarius von Arles, der im Jahre 513 die Reihe würdig eröffnet[3]) — da hört man nichts von irgendwelcher kaiserlichen Dazwischenkunft. Cäsarius unterstand mit der Stadt Arles damals noch der kaiserlichen Gewalt. Aber auch bei den Pallienverleihungen an die Erzbischöfe Sapaudus und Virgilius von Arles und an Erzbischof Desiderius von Vienne[4]), die nicht mehr kaiserliche Unterthanen sind, vernimmt man vom Kaiser keine Silbe.

---

[1]) Gundlach 14, 338, vgl. 265; Jaffé-Ewald n. 2001. [2]) Bd 2 S. 92 93 94. [3]) Papst Symmachus an Cäsarius, bei Migne 62, 54; Jaffé-Kaltenbrunner n. 764. An letzterer Stelle ist die Erwähnung des Palliums irrthümlich ausgeblieben. Vgl. die treffenden Bemerkungen von Gundlach 14, 327. [4]) Die Verleihung an Desiderius von Vienne durch Gregor I ist wenigstens höchst wahrscheinlich. Gregor an Virgilius, Ep. 9, 112 (Migne 77, 1043;

Digitized by Google

Lediglich bei den Verleihungen an die Erzbischöfe Auxanius und Aurelianus von Arles durch Papst Vigilius und an Bischof Syagrius von Autun durch Gregor I wird des Kaisers gedacht, und zwar mit den Wendungen, die Uebertragung von Vicariat und Pallium geschehe mit notitia und consensus des Kaisers (an Auxanius) oder sie werde vom Kaiser, der verständigt sei, gewünscht (an Syagrius).

Die Befragung des Kaisers wurde allem Anscheine nach erst von Vigilius eingeführt, und dessen bekannte kritische Stellung zum Hofe Justinians macht seine Handlungsweise erklärlich. Er wollte dem Hofe, der in den damaligen Anfängen des Dreicapitelstreites sein Gönner und sein rücksichtsloser Bedränger zugleich war, den Verdacht benehmen, welchen ihm seine Begünstigung fränkischer Kirchenfürsten herbeiführen konnte. Darauf beziehe ich seine Ausdrücke im Briefe an Auxanius: ratio postulat, nämlich daß er demselben nicht ohne Vorwissen des Kaisers Vicariat und Pallium verleihe, und: so geschehe es, daß man urtheilen müsse, er habe gegen den Kaiser honor fidei mit der gebührenden Ehrfurcht bewahrt[1]). Um sein Recht, auch ohne den Kaiser vorzugehen, theoretisch festzuhalten, bemerkt aber Vigilius, er könne auch sofort, ohne den Verzug, den die Verständigung mit dem Kaiser verursachte, das Gewünschte bewilligen, indessen ziehe er die Verständigung vor.

Es kommt noch das Bestreben dazu, welches Vigilius und andere Päpste jener Periode mit weitem Blicke und zum Besten der Gesammtkirche verfolgen, die neuen Staaten des Westens allmählig zu einem freundlichen Bundesverhältnisse zum Kaiser als dem ersten Monarchen der Welt zu vermögen. Diese Tendenz erklärt ebenfalls, weshalb sie bei manchen Anlässen Beziehungen zwischen den Franken und dem byzantinischen Hofe anzuknüpfen suchen und weshalb sie Fürsten und Bischöfen den Kaiser im fernen Osten in ehrenvolle Erinnerung bringen. Jedenfalls sind in dieser Hinsicht gerade des Vigilius Worte in dem zweiten Schreiben an Auxanius bemerkenswert, derselbe möge, nachdem die ‚mildesten Herrscher

Jaffé-Ewald n. 1749); Ep. 11, 54 (Migne 77, 1171; Jaffé-Ewald n. 1824). Unbegründet ist die Aussage von Loening 2, 92: ‚Gregor weist die Bitte, die auch von der Königin nicht unterstützt war, zurück'. Ob auch der Erzbischof von Lyon das Pallium empfing, ist aus Gregors Briefen nicht ersichtlich; vgl. Ep. 11, 56 (Migne 70, 1173; Jaffé-Ewald n. 1830).

[1]) Migne 69, 26; Jaffé-Kaltenbrunner n. 912.

Digitized by Google

Justinian und Theodora' (!) auf Belisars Verwendung so rasch pia devotione ihre Zustimmung zur Verleihung von Vicariat und Pallium gegeben, nun auch auf den Frieden zwischen König Childebert und dem Kaiser hinwirken, auch für den Kaiser, für seine Gemahlin und für Belisar Gebete verrichten[1]). Und ähnlich macht Vigilius dessen Nachfolger Aurelian aufmerksam, er möge ja nicht das Dankschreiben an Belisar vergessen, da durch diesen ohne weiteres selbst das Anliegen Aurelians, der schon wegen Vicariat und Pallium den Boten abgeordnet hatte, erledigt worden sei[2]). Man sieht aus der letzten Mittheilung nebenbei, wie der sogenannte Consens zur Pallienverleihung keine so große Staatsaction war, daß er nicht auch von einem kaiserlichen Stellvertreter vorgenommen werden konnte, von dem man nicht einmal hört, ob er dazu Befugnis hatte. In jedem Falle stehen wir bei dieser Hereinziehung des Kaisers wiederum nur vor jener Gattung von Concessionen der Kirche an die Höfe, von denen oben die Rede war.

Hatte es sich bei den zwei Fällen unter Vigilius um den sogenannten kaiserlichen Consens zu Vicariat und Pallium gehandelt, so handelt es sich bei dem einzigen anderen Falle unter Gregor I um die kaiserliche Willensmeinung inbetreff des Palliums ausschließlich. Ohne die häufig erörterte Angelegenheit hier näher darzulegen, sei nur erwähnt, daß auf Veranlassung Brunhildens der Papst den bei ihr sehr beliebten und einflussreichen Syagrius von Autun, einen einfachen Bischof, mit dem Pallium ehren und für seinen kirchlichen Eifer belohnen wollte. Die Königin legte neben ihrer zur Schau getragenen Hochachtung gegen den Papst ein weites Entgegenkommen gegen das römische Imperium an den Tag. Gregor beförderte die letztere Tendenz nach Kräften. Es werden ihm die obigen devoten und kaiserfreundlichen Schritte seines Vorgängers Vigilius nicht unbekannt geblieben sein. Der kluge Papst benützte nun den Umstand, daß die Pallienverleihung von Brunhilde angeregt war, um bei dieser Verleihung (und nur bei dieser, so viel wir wissen) die Königin in eine kleine Verbindlichkeit gegen den Kaiser zu bringen. Er ließ nämlich durch seinen zu Constantinopel residierenden Diakon dem Kaiser von Brunhildens Begehr Meldung geben und konnte dann in das Schreiben an die Königin das von

[1]) Migne 69, 27; Jaffé-Kaltenbrunner n. 913. [2]) Migne 69, 37; Jaffé-Kaltenbrunner n. 918.

Digitized by Google

dieser gerne gehörte Wort einfließen lassen: ‚Wie uns unser Diakon mittheilte, ist diese Verleihung auch der gnädige Wille des Kaisers ja eigentlich sein großer Wunsch'[1]). Es scheint also doch, daß die dreimalige Betheiligung des kaiserlichen Hofes an der Verleihung des Palliums viel harmloserer Natur ist, als protestantische Schriftsteller und in neuerer Zeit wieder Loening es darstellen.

Kürzer läßt sich eine irrthümliche Behauptung von Loening inbetreff des Palliums fränkischer Bischöfe, welche uns näher zum Thema des römischen Primates in Gallien zurückführt, erledigen. Sie lautet: ‚Obgleich der Papst bei der Verleihung des Palliums in feierlicher Weise erklärt hatte, kraft seiner Auctorität bestimme er die Rangordnung (daß der mit dem Pallium bekleidete Bischof vor den anderen Bischöfen einen Vorrang haben und insbesondere an erster Stelle nach den Metropoliten die Beschlüsse der Concilien unterschreiben sollte), so ward doch trotzdem auf den allgemeinen fränkischen Nationalconcilien dieses päpstliche Privilegium nicht geachtet und die Pallieninhaber mußten anderen Bischöfen den Vortritt lassen'[2]). Also immer wieder der römische Primat ohne Boden bei den Franken! — Auch hier indes beruht die Einwendung auf irrigen Voraussetzungen. Der Auctor kann für seine generelle Behauptung nichts anführen, und es ist überhaupt nichts zu Gunsten derselben bekannt, als das Concil von Paris 614, welches mit seiner Rangordnung der Bischöfe in den Unterschriften *scheinbar* der Bestimmung Gregors I bei Verleihung des Palliums an obigen Syagrius von Autun widerspricht[3]). In Wahrheit aber läßt sich weder mit Sicherheit noch mit Wahrscheinlichkeit auf die Rangordnung bei diesem Concil aus den Unterschriften ein Schluß ziehen, weil die handschriftliche Ueberlieferung der Unterschriften gänzlich verderbt ist[4]). Die Folge der 79 Namen der unterschriebenen Anwesenden läßt jeden rathlos, der sich mit ihr beschäftigt, und Gundlach hat an dem Beispiele von J. Friedrich gezeigt, in wie arge Verlegenheiten man geräth, wenn man daraus etwas beweisen

---

[1]) Ep. 9, 11 (Migne 77, 951; Jaffé-Ewald n. 1491): Et serenissimi domini imperatoris, quantum nobis diaconus noster, qui apud eum responsa ecclesiae faciebat, innotuit, prona voluntas est et concedi hoc omnino desiderat. [2]) 2, 95. [3]) Mansi 10, 539; Hefele 3, 67. [4]) Den Nachweis liefert neuestens Gundlach 14, 338 f. Man vergleiche seine scharfsinnigen Bemerkungen über die häufig identische Entstehungsweise von Corruptionen in der Unterschriftenordnung 15, 279 ff.

Digitized by Google

will[1]). Wenn also immerhin der Palliumträger Syagrius in der jetzt vorliegenden Reihe erst der 14. Bischof ist, so ist es immer noch möglich, daß auf der Synode selbst das (übrigens blos für Syagrius gegebene) Privileg Gregors beachtet wurde, wonach er bei Synoden auf den Erzbischof von Lyon unmittelbar folgen sollte.

Die Betrachtung der Stellung der fränkischen Kirche zu Rom in der Folgezeit bis auf den großen Umschwung der Dinge unter Pipin muss auf eine andere Gelegenheit verschoben werden. Es sei nur bemerkt, daß theils wegen der wachsenden Dürftigkeit, ja wahren Armseligkeit unserer Quellen für das siebente Jahrhundert theils wegen des Niederganges und der Zerrissenheit der kirchlichen Zustände unter den Hauskriegen der Merowinger, theils auch wegen der Lage Roms und Italiens selbst die Beispiele des Verkehres mit den Päpsten und des Einflusses der römischen Obergewalt in Gallien seltener werden. Die früher so engen Beziehungen treten, nach unserer historischen Kenntnis, mehr und mehr zurück, und zwar anscheinend nicht zum Vortheile des isolierten und tyrannisierten Kirchenwesens. Doch trotz aller Spärlichkeit der Nachrichten ist auch für das siebente Jahrhundert und für die Zeit bis auf Pipin die Anerkennung des Primates bei den Franken immerhin genügend nachweisbar. Es lässt sich die Verbindung erkennen, in welcher die Würde des hl. Bonifatius als Primas des austrasischen Reiches mit der alten Vicariatswürde der Arler Erzbischöfe steht; durch die Zeitenläufe hin schreitet die Auctorität und der Einfluss des Heiligen Stuhles bei den Franken unzerstörbar fort, wenn auch in verschiedener Weise und in abgestuftem Grade hervortretend.

Von den früheren Zeiten aber dürfte die vorstehende Abhandlung folgendes klar erwiesen haben:

I. Vor dem sechsten Jahrhundert, insbesondere vor dem Aufhören der römischen Herrschaft, erscheint der römische Primat in Gallien in vollstem Ansehen.

II. Männer wie Cäsarius von Arles und Avitus von Vienne hielten auch innerhalb der beginnenden neuen Staats-

[1]) 14, 338 mit Beziehung auf Friedrichs verfehlte Schrift: Drei unedierte Concilien aus der Merowingerzeit, 1867.

Digitized by Google

wesen der Eroberer die Idee des Papstthumes so lebhaft aufrecht, daß dieselbe im sechsten Jahrhundert nicht verloren gehen konnte.

III. Das sechste Jahrhundert liefert denn auch fortdauernd Belege für die Anerkennung der obersten Jurisdiction von Rom in den merowingischen Reichen.

IV. Namentlich wirkten die Päpste auf jene Gegenden mittelst des Sitzes von Arles, dem sie die Rechte der Stellvertretung des apostolischen Stuhles verliehen, wie er sie schon unter Papst Zosimus erhalten hatte.

V. Die Ueberordnung der Arler Erzbischöfe als päpstlicher Vicare wurde im sechsten Jahrhundert bei den Franken anerkannt.

VI. Die Geschichte der päpstlichen Pallienverleihungen an fränkische Bischöfe enthält nicht die vermeintlichen Beweise, daß die Ehrenvorzüge der Pallienträger von den anderen Bischöfen ignoriert wurden, oder daß die Päpste ohne Genehmigung der Kaiser zur Verleihung nicht befugt waren.

Digitized by Google

Recensionen.

1. **Tempel und Palast Salomo's**, Denkmäler phönikischer Kunst. Rekonstruktion, Exegese der Bauberichte mit Grundrissen und Perspectiven von Dr. Thomas Friedrich, Docent an der k. k. Universität Innsbruck. Innsbruck, Wagner, 1887. 72 S. 4°.

2. **Der Tempel von Jerusalem und seine Maaße.** Von P. Odilo Wolff O. S. B. Graz, Styria, 1887. 104 S. u. 10 Tafeln. 4°.

1. Der Jahresbericht der Geschichtswissenschaft für 1887[1]) sagt über vorliegendes Werk: ‚Schade, daß reiche Kenntnisse, umfassende Literaturbenützung und großer Scharfsinn zu keinem annehmbaren Ergebnis führen können, weil der Text in sorgloseste Weise vergewaltigt wird'. Ich habe hauptsächlich die auf Ezechiels Tempelvision bezüglichen Stellen nachgesehen und bin inbetreff ihrer zu einem ähnlichen Urtheil gekommen. Auf S. 41 ff. handelt der Verf. über die Thorbauten Ezechiels; nach ihm hat Ez. assyrische Thorbauten vor Augen, wie dergleichen in Khorsabad durch die Ausgrabungen von Place im Grundrisse festgestellt worden seien. Daher ist der Plan für den Thorbau folgender. Der erste Eingang, die Schwelle, ist sechs Ellen breit; durch denselben Eingang gelangt man in einen unbedeckten Vorhof (Ez. 40, 14); hinter demselben ist der Eingang zum eigentlichen Thorbau, der gleichfalls sechs Ellen breit ist; daher Ez. 40, 6 limen, und limen unum erwähnt ist. Nach dieser zweiten Schwelle folgt ein langer gewölbter Gang, an dessen beiden Seiten die thalami sind mit ihren dicken Scheidewänden; dann folgt die dritte Schwelle Ez. 40, 8.

[1]) Hg. von Jastrow (Berlin 1889) I 35.

Digitized by Google

Was Ez. 40, 11 gesagt ist: et longitudinem portae tredecim cubitorum, wird so erklärt: der Thorweg wird durch zwei rechts und links von der Thorhalle (vestibulum portae octo cubitorum v. 9) befindliche Thürme noch erweitert und wird so, die Breite der Thürme eingerechnet, 13 Ellen lang; von diesen Thürmen ist V. 14 die Rede. Diesen Thürmen und dem Haupteingang war ein kleiner Hof vorgelegt, in welchen eben die erste Schwelle führte, daher 40, 14: et ad frontem atrium portae undique per circuitum, ‚und an den Pfeilern war der Vorhof am Thore ringsum'.

Das mag zu dem Grundrisse des Thores bei Khorsabad passen; zum Texte Ezechiels paßt manches nicht. Die Thorhalle ist nach Ezechiel 40, 9 am Ausgang des Thores, da nämlich, wo man in den Vorhof gelangte, wie es auch aus der gegentheiligen Structur der Thore des inneren Vorhofes erhellt. Nach dem Verf. sind aber die beiden Thürme nach der ersten Schwelle; es ist demnach unmöglich, daß die Thorhalle durch sie von 8 Ellen auf 13 Ellen erweitert scheine. Ebenso ist es unmöglich, daß das 40, 15 gegebene Maß der Länge des Thores, 50 Ellen, nicht bedeutend überschritten werde, wenn drei Schwellen und der 5 Ellen breite Thurm und ein kleiner Hof zu den übrigen von Ezechiel gegebenen Maßen hinzugethan werden. Nach Ezechiel nämlich geben zwei Schwellen, der durch die thalami begrenzte Thorweg und die Thorhalle am Ende allein schon 50 Ellen Länge. Dazu gibt Friedrich noch von dem Seinen eine dritte Schwelle, zwei Thürme, jeder 5 Ellen breit, und einen kleinen Hof! Auch die Reihenfolge der Verse bei Ezechiel ist gegen die neue Erklärung. In 40, 11 ist es bei den 13 Ellen unmöglich an die ‚Thürme' zu denken, da von diesen erst in V. 14 Erwähnung geschieht. Sodann ist es unthunlich anzunehmen, daß was Ezechiel V. 9 vestibulum portae nannte, jetzt in V. 11 porta genannt werde. Und sollen die Pfeiler in V. 14, die aller Beschreibung nach innerhalb der Halle standen, plötzlich zu Thürmen werden? Man vergleiche Ez. 40, 9 21; 41, 1 3; auch sonst erklärt Verf. das Wort איל nicht als Thurm.

Bisher war es allgemeine Ansicht, daß latus (3 Kön. 6, 5 tabulatum יציע) den Anbau, Seitenbau und latera (צלע, צלעית) die einzelnen Gemächer oder Abtheilungen des um das Tempelhaus sich herumziehenden Seitenbaues bezeichne. Anders der Verf. S. 10 ff.; nach ihm wird dadurch ein Gerüstbau im Innern des Tempelhauses angezeigt; der Innenraum des Heiligthums wird dadurch auf 10 Ellen eingeengt; Thüre und Stiege zum zweiten und dritten Stockwerke werden in die Pfeiler verlegt,

Digitized by Google

welche das Heiligste vom Heiligen scheiden. Auch das ist mit dem Texte bei Ez. nicht vereinbar. Denn nach 41, 5 ist die Tempelmauer 6 Ellen dick, nach 41, 9 ist aber die Breite der Mauer, welche der latus genannte Bau nach außen hatte, 5 Ellen. Nach dem Verfasser kann diese Mauer eben nur die Tempelmauer sein; es müsste also deren Breite wie V. 9 auf 6 Ellen angegeben sein. Es ist doch rein willkürlich, wenn Verfasser behauptet, dieselbe Mauer könne als 6 oder 5 Ellen breit bezeichnet werden, weil sie nämlich in der Breite von 5 Ellen aus Stein aufgeführt und die sechste Elle durch Holzgetäfel gebildet war. Diese Zusammensetzung der Mauer hat keinen Anhalt im Text, und außerdem, sie selbst zugegeben, betrüge eben doch die Außenmauer des latus nicht 5, sondern 6 Ellen. Bei dieser Auffassung des latus als einer im Innern befindlichen Holzconstruction wird der in V. 9 11 genannte מגח auch sonderbar erklärt; er bezeichne den Innenraum des Tempels als zum latus gehörig, oder am latus befindlich. Zudem ist der Innenraum schon 41, 2 4 genannt und nach dem Verfasser auch 41, 1 durch אהל bezeichnet. Soll nun derselbe Raum dreimal und immer mit verschiedenen Namen genannt werden? Dazu beachte man den Gang der Beschreibung. Eingetreten in den Tempel misst 41, 1—4 der Engel die Pfeiler, die Thorbreite, Länge und Breite des Innenraumes; dann misst er die Breite der Tempelmauer; das kann offenbar nicht im Innern des Tempels selbst geschehen, sondern muss stattfinden, indem er aus dem Innern heraustritt, und daran schließt sich die Messung des latus; latus ist also wohl, wie man immer angenommen hat, Anbau oder Seitenmauer. — S. 35 lesen wir: ‚Daß auch die den inneren Vorhof abgrenzende Mauer binjan hieß, zeigt Ez. 41, 12, wo deren Breite auf 5 Ellen bestimmt wird'; und wie heißt der Text? ‚Und das Bauwerk (בנין) war an der gegen Westen gerichteten Seite 70 Ellen breit und die Mauer des Bauwerkes (binjan) 5 Ellen breit'. Allein die Mauer des binjan ist doch nicht binjan selbst! Ebenso grundlos ist die Behauptung, der äußere Vorhof werde gizrah גזרה genannt (Ez. 41, 12 13 15); denn von vorneherein ist nicht anzunehmen, daß Ezechiel ein und denselben Raum beliebig bald so, bald anders benenne. Sodann ist dies mit Ez. 41, 13 14 in grellem Widerspruch; da heißt es nach dem Hebr.: ‚Und er maß das Tempelhaus, die Länge 100 Ellen; und die gizrah und binjan und dessen Wände: die Länge 100 Ellen und die Breite der Fläche des Tempelhauses und der gizrah gegen Osten 100 Ellen'. Größe oder Umfang des äußeren Vorhofes ist aber 40, 19 auf 100 Ellen

Digitized by Google

bestimmt; ebenso ist in V. 23 und 27 angegeben, daß die Entfernung des inneren Vorhofthores von dem Thore des äußeren Vorhofes 100 Ellen betrage; hiedurch ist gleichfalls die Größe des äußeren Vorhofes mitbestimmt. Mit diesen Maßen des äußeren Vorhofes ist es aber unmöglich, abgesehen von anderen Gründen, ihn und die gizrah als gleichbedeutend zu behandeln.

Es ist in der rationalistischen Kritik Mode, über die Chronik, die BB. Paralipomenon, recht abfällig zu urtheilen. Leider stimmt der Verf. auch in diesen Chorus ein. Schon auf S. 4 begegnet uns der Satz: ‚Es muss betont werden, daß wie die Zahl der Opfer, auch das Maß des Salomonischen Brandopferaltars in der Chronik übertrieben ist; ein 20 Ellen im Geviert messender eherner Altar, den man unter Ahas einfach auf die Seite schiebt, ist abgesehen von der Schwierigkeit seiner Herstellung ein Unding'. Dazu ist zu bemerken: Altare aeneum 2 Par. 4, 1 sagt nicht, daß der Altar ganz und gar aus Erz war; es ist vollständig genügend, wenn er aus Erzplatten bestand, die den aus Erde und unbehauenen Steinen zusammengefügten Kern umschlossen. So wird ja auch das goldene Kalb Ex. 32, 31 als deus aureus bezeichnet, obgleich es nicht aus massivem Gold gefertigt war (vgl. Ex. 32, 20), und ebenso ist es bekannt, daß die goldenen und silbernen Götzenbilder meistens in ähnlicher Weise aus einem mit Gold- oder Silberplatten überzogenen Kern von Holz u. dgl. bestanden. Und das ‚einfach auf die Seite schieben'? Hätte etwa 4 Kön. 16, 14 angegeben werden müssen, wie viel Mann zum Wegschaffen nothwendig waren, welche Werkzeuge sie gebrauchten usw.? Das heißt denn doch den Text misshandeln, um ihn lächerlich zu machen.

Beigegeben sind fünf Tafeln: Grundriss vom Tempel, Palast und Ezechielischen Nordthor; Aufriss des Tempel-Naos, Gerüstbau; Art der Umbauung des Salomonischen Naos durch Herodes; perspectivischer Ausblick vom Thronsaal des Palastes durch die Sabbatshalle auf Altar und Naos; rechts und links Harem und Serail; Perspective des Tempelinnern.

2. Das an zweiter Stelle angeführte Werk wurde sehr beifällig, selbst mit einer Art von Begeisterung aufgenommen. Und gewiss, was es leistet, ist ganz geeignet warme Anerkennung und lebhaften Dank bei all denen hervorzurufen, die für das Schöne und Harmonische in der Kunst und für Lösung vieler archäologischer Fragen betreffs des Tempels von Jerusalem sich interessieren. Kenntnis der Geschichte und Topographie, ein feinsinniges Kunstverständnis, eine überraschende, geistreiche Combinationsgabe nebst

Digitized by Google

ausgebreitetem architektonischen und mathematischen Wissen tritt in dem Werke zu Tage, das zugleich für die wissenschaftlichen und künstlerischen Bestrebungen der Beuroner Benedictiner-Congregation ein ehrenvolles Denkmal ist.

Das Werk handelt über die Stiftshütte, den Tempel Salomons, den Wiederaufbau durch Zorobabel, den Umbau durch Herodes. Beigefügt ist auch die Geschichte der Stiftshütte und des Tempels. Doch der eigentlichste Zweck der ganzen Abhandlung ist die Untersuchung der Maßverhältnisse (S. 37); ‚es leitete uns nämlich der Gedanke, daß die lückenhaften Quellenberichte ergänzt, die widersprechenden Beschreibungen der alten Autoren geprüft werden könnten, wenn das künstlerische Gestaltungsprincip, das dem Bau zugrunde gelegen, das Gesetz der Maße, der Maßverhältnisse, nach denen der Baumeister, der Künstler, seinen Plan entworfen, die einzelnen Theile in ihren Größen bestimmt hat, aufgefunden sei' (S. 3). Dieses Gestaltungsprincip hat nun der Verfasser gefunden. Im Tempel Salomons und im Tempel des Herodes ist es der Brandopferaltar, der das Einheitsmaß für alle Theile des Baues gibt (S. 95); ‚eine einfache geometrische Formel hält das Ganze gleichsam gebunden, ist das generierende, schöpferische Princip, das die einzelnen Theile in ihren Maßen bestimmt' (S. 92). Den Ausgangspunkt für die Deduction bildet beim Tempel Salomons das Quadrat von 28 Ellen, beim Umbau des Herodes das Quadrat von 32 Ellen, d. i. die Grundfläche des Brandopferaltares. Von dieser Einheit empfangen alle Theile ihre Maße, und die alle Theile bestimmende Formel ‚ist das in und um den Kreis geschriebene, doppelte, gleichseitige Dreieck, oder der sechseckige Stern, auch Hexagramm genannt' (S. 42). Der Verfasser kann nach dieser glücklichen Entdeckung nur ‚die höchste Bewunderung für einen Baumeister empfinden, der es also verstanden hat, Zahl und Maß seiner Schöpfung zu geben, der sich mit den einfachsten Grundformen der Geometrie ein System zu verschaffen gewusst, welches ihm einerseits die volle Freiheit liess, seinen complicierten Bau den mannigfachsten Zwecken und Bedürfnissen anzupassen, andererseits dem ganzen Werke mit einer gewissen Nothwendigkeit den Rhythmus und die Harmonie der Schönheit aufprägte. Es ist in der That die einfache geometrische Formel des doppelten gleichseitigen Dreiecks oder des sechseckigen Sternes, die das Ganze gleichsam gebunden hält, deren geometrische Größen aber nicht so offen zutage liegen, daß sie sofort in die Sinne fallen. Aber gerade diese mehr unwahrnehmbaren, nicht so auf der Oberfläche liegenden Elemente des Kunstwerkes sind es, die demselben das Gepräge der Erhabenheit,

Digitized by Google

der Vollkommenheit aufdrücken und jene undefinierbare Befriedigung in der Seele hervorrufen, die mit dem Anblick eines jeden wahren Kunstwerkes verbunden ist' (S. 46).

Gewiss, diese Auffassung ist großartig; man begreift die künstlerische Begeisterung, mit der sie begrüßt wurde, nicht minder den begeisterten Schwung, mit dem der Verfasser aus den Kunstprincipien von vorneherein feststellt, daß ein Baudenkmal, wolle es ein Kunstwerk genannt werden, ganz und gar seinen innersten, urbildlichen Constructionsgesetzen nach auf den durch die Mathematik gegebenen Verhältnissen beruhen müsse (S. 3 39—42). Und wer sollte nicht beistimmen, wenn er die Versicherung liest: ‚Sonach haben wir für den Grundriss ein ebenso einfaches als schönes geometrisches Netzwerk erhalten, durch welches alle Theile und Entwickelungen des ganzen Baues ihre Maße und Verhältnisse zugewiesen bekommen und zwar mit einer Genauigkeit und Bestimmtheit, daß die durch die Quellen gegebenen Maße mit denen, welche unsere Construktion ergeben, auch nicht um eine halbe Elle differieren (S. 45).

Aber ganz ungetrübt ist für den Geschichtsforscher, der vor allem sich die Frage stellt, was ist geschichtlich beweisbar, diese Freude doch nicht. Denn bei der Feststellung der Maße, wie sie der Verfasser annimmt und für das Grundprincip auch nothwendig braucht, kommt eben doch gar manches vor, von dem die durch die Quellen gegebenen Maße nichts wissen, vollständig schweigen. Das tritt uns zB. schon entgegen bei Sätzen wie: ‚wenn wir den Umfassungsmauern (des Vorhofes) eine Stärke von 5 Ellen, der westlichen aber, weil sie (wie wir sehen werden) an dieser Seite die einzige Umgrenzung des Vorhofes bildet und allein keine weitere Vormauer mehr hat, eine Stärke von 6 Ellen geben, so erhalten wir als Maße des Vorhofes 189 und 90 Ellen; von diesen 189 Ellen westöstlicher Länge kommen 11 Ellen westlich vom Tempelhaus, so daß für den Vorhof im Osten des Tempelhauses 78 Ellen übrig bleiben bei 90 Ellen südnördlicher Breite' (S. 31). Wie aus S. 43 f. erhellt, sind die Maßbestimmungen 78 und 90 von einschneidender Bedeutung. Ist nun deren Ableitung geschichtlich sicher? Die Annahmen, aus denen diese Zahlen gewonnen werden, stehen geschichtlich nicht fest. Die Umfassungsmauern werden zu 5 Ellen angesetzt; möglich ist es; möglich ist aber auch mehr oder weniger; der westlichen werden 6 Ellen gegeben; aber daraus, daß im späteren Tempel diese Mauer 6 Ellen hatte, ist geschichtlich noch nicht erwiesen, daß sie ebenso dick im ersten Tempel war. Herodes hat manche Veränderungen vorgenommen. Daß westlich vom Tempelhaus ein

Digitized by Google

Raum von 11 Ellen war, ist im Tractat Middoth für den spä-teren Tempel behauptet[1]). Auch hier muss man fragen: Kann das geschichtlich ohne weiteres auch für den ersten Tempel ange-nommen werden? Wir stehen also hier vor Voraussetzungen, die wir geschichtlich nicht erweisen können. Möglich so, möglich auch anders.

Und wie steht es mit dem Quadrat von 28 Ellen, dem Aus-gangspunkt der ganzen Deduction? Nach 2 Par. 4, 1 hatte der Brandopferaltar eine Grundfläche von 20 Ellen im Quadrat; der Verfasser rechnet dazu die ihn umgebenden Stufen und gibt ihm mit diesen eine Grundfläche von 28 Ellen. Allein über die Größe der ihn umgebenden Stufen, über die Fläche des Aufstieges zu dem 10 Ellen hohen Altar, ist wiederum geschichtlich nichts bekannt. Der Verfasser beruft sich dafür auf Middoth 3, 1 und zieht auch Ezechiel heran (S. 31 32). Allein keines von beiden gibt einen geschichtlich sicheren Beweis. Nicht die Angabe in Mid-doth; denn die ist verdächtig. Es heißt da erstens: Dixit R. Jose: ab initio (tempore Salomonis, wie Bartenora erläutert) non patebat altare nisi 28 cubitos quaquaversus . . cum autem ascendissent, qui sustinuerunt captivitatem, addiderunt illi quattuor cubita a septemtrione et quattuor cubita ab oc-cidente instar litterae gamma, quia dictum est Ez. 43, 16: Ariel est duodecim cubitorum longitudine cum duodecim latitudine, quadratum etc.[2]). Wir haben also nur die Ansicht von Rabbi Jose. Zweitens wird an derselben Stelle der Altar im Herodianischen Tempel mit einer Grundfläche von 32 Ellen ange-geben; Josephus aber, der den Altar gesehen, bietet ganz andere Maße[3]). Da die Angabe von 32 Ellen Grundfläche für das Constructionsprincip maßgebend ist, so versucht der Verfasser den Ausgleich, daß er die Ellen des Josephus in Fuß verwandelt. Ob das so ohne weiters aus Liebe zur Mischna angeht? Wenn also die Angabe der Mischna durch Josephus als zweifelhaft er-wiesen wird für den späteren Tempel, so ist auf die Aussage des Rabbi Jose wohl auch nicht viel zu geben. Der nüchterne Geschichtsforscher wird mindestens ein non liquet, non con-stat aussprechen. Auch die Berufung auf Ez. 43, 13—17 bringt uns nicht weiter. Denn der Verfasser selbst bemerkt mit Recht[4]): ‚Ezechiels Beschreibung des von ihm geschauten Tempels

---

[1]) Josephus (Bell. jud. 5, 5, 4) jedoch scheint dagegen zu sein: *αὐτὸς δ' ὁ ναὸς κατὰ μέσον κείμενος* das *κατὰ μέσον* muss allerdings ziemlich unbestimmt genommen worden. [2]) Vgl. Surenhusius, Legum mischn. liber: Ordo sacrorum V 348. [3]) Aa. O. 5, 5, 6. [4]) Man hat das Bedauern ausgesprochen, daß ich in meinem Commentarius in

Digitized by Google

kann wenig verwerthet werden, sowohl wegen der Dunkelheit und Unsicherheit des Textes, als weil er ein Ideal des Tempels gibt, allerdings mit Zugrundlegung des zu seiner Zeit zerstörten' (S. 22). Sodann hat Ezechiel für seinen Brandopferaltar auch Maße, die denen in 2 Par. 4, 1 angegebenen nicht durchweg entsprechen (vgl. Keil, Ezechiel[2] 451). Doch nehmen wir an, die Grundfläche beim Brandopferaltar habe wirklich 28 Ellen im Quadrat betragen. Man kann ja zugeben, daß diese Ansicht wahrscheinlich sei. Aber auch da bleibt doch ein Haken. Dr. Pfeifer hat vom mathematischen Gesichtspunkte aus nachgewiesen und seiner Darlegung haben andere Mathematiker von Fach beigestimmt, daß, falls 28 angenommen wird, sich für die westöstliche Länge nicht 78 Ellen ergeben, sondern 79, 1957; verfolgt man die Rechnungsweise weiter, so stellt sich schließlich ein Unterschied von mehr als 4 Ellen heraus. Also mit der Annahme von 28 sind doch die anderen Maße nicht so bestimmt, wie es angenommen wird. Freilich hat P. Wolff erwiedert, er habe das Maß des Altares eigentlich zu 27, 55 Ellen angenommen. Aber liegt da nicht eine willkürliche Einschränkung vor?[1])

Von großem Belang für das angenommene System ist auch die Höhe der Vorhalle. Der Verfasser bestimmt sie zu 60 Ellen. In 3 Kön. ist darüber nichts angegeben; 2 Par. 3, 4 heißt es, sie habe 120 Ellen betragen, eine Zahl, die allerdings als Textcorruption gelten muß. Der Verfasser entnimmt seinen Beweis für 60 Ellen der Angabe bei Esdr. 6, 3, die von der Vorhalle gemeint sei. Das wird man zugeben können. Allein gerade aus dem Umstande, daß bei dem von Cyrus erlaubten Neubau diese eine Bestimmung genau formuliert und hervorgehoben wird, dürfte man geschichtlich eher schließen, es sei früher anders gewesen: denn warum wird gerade dieses eine jetzt von Cyrus befohlen? Die Breite der Vorhalle wird gleichfalls zu 60 Ellen angenommen; geschichtlich ist nichts darüber überliefert. Die Breite des Tempelhauses mit dem Seitenanbau wird zu 52 Ellen bestimmt; so erfordert es das vorausgesetzte Constructionsgesetz. Davon ist geschichtlich nur nachweisbar die innere Breite des Tempels zu 20 Ellen und die Breite des unteren Stockwerkes zu 5 Ellen; die noch fehlenden 22 Ellen für die Dicke der Mauern des Tempels

---

Ezechielem die im Buche des P. Wolff für den Tempel Salomons gebotenen Aufschlüsse nicht benützt habe. Eine Antwort hierauf steht im Commentarius p. 409 503 ss.; eine zweite hat man in eben dieser Stelle von P. Wolff selbst; eine dritte kann man meinen sonstigen Ausführungen entnehmen. [1]) Uebrigens vgl. über diesen Streit: Hist.-pol. Blätter 100, 867 960; 101, 145 236.

Digitized by Google

und des Anbaues auf beiden Seiten müssen ohne geschichtlichen Beweis hingenommen werden. Es mag möglich sein, daß sie gerade 22 Ellen betrugen. Für den Tempel wird die Mauerdicke auf 6 Ellen angenommen; so bei Ezechiel 41, 5 für den visionären Tempel; allein aus Ezechiel ergibt sich kein geschichtlich sicherer Schluß. Für die 5 Ellen dicke Außenmauer des Seitenanbaues werden wir auf Ez. 41, 9 verwiesen. Allein da bei Ezechiel der Anbau nur 4 Ellen im Innern breit ist, beim Salomonischen Tempel aber 5 Ellen (3 Kön. 6, 6), so ist der Schluß aus Ezechiel doppelt unsicher. Also geschichtlich sind die 52 Ellen zweifelhaft. Daher ist es ebenfalls nicht sicher, ob der Tempel 32 Ellen äußere Breite hatte.

Die Breite der ganzen Anlage von Mauer zu Mauer, oder die Breite des von den äußeren Umfassungsmauern der Kammern eingeschlossenen Raumes beträgt nach dem vorausgesetzten Grundgesetz 135 Ellen (S. 44) und mit den beiderseitigen Thorthürmen 156 Ellen. Daß auch hier geschichtlich wenig feststeht, erhellt genugsam aus den Worten des Verfassers selbst (S. 35): ‚Die Maße der Kammern und Thore werden speziell nicht genannt .. jedoch können wir kaum irre gehen, wenn wir für die Thore etwa 20 Ellen im Innern annehmen; mit den beiderseitigen Mauern können wir dann etwa 33 Ellen rechnen; die Kammern erhalten dann circa 29 Ellen mit den Mauern, im Innern aber $17^1/_2$ Ellen. Darnach beträgt die Breite der ganzen Anlage von Mauer zu Mauer 135 Ellen, mit den Mauern aber 148 Ellen (die äußeren Mauern haben dann eine Stärke von $6^1/_2$ Ellen), bei den Thorthürmen 156 Ellen'. Möglich, daß es so war; beweisen kann man es nicht.

Dergleichen Annahmen, die für den Salomonischen Tempel nicht feststehen, finden sich auch sonst; so zB. ein 10 Ellen breiter Damm mit den dazu gehörigen Stufen an der Nord-, Ost- und Südseite der Mauer (S. 36), der für den späteren Tempel bezeugt ist, aber nicht für den Salomonischen, jedoch für die angenommenen Constructionsmaße (S. 44) seine Bedeutung hat; oder eine Terrasse, erhöhte Plattform von 5 Ellen, die den ganzen Tempel trägt; hiefür werden wir auf Ez. 41, 8 verwiesen, eine dunkle Stelle, aus der aber doch soviel sicher ist, daß die dort gegebene ‚volle Ruthe' und die 6 Ellen nicht zu 5 gemacht werden dürfen[1]). Möglich, daß eine solche Terrasse bestand, aber angedeutet ist sie nirgends, wie Merz richtig bemerkt[2]). Ob nicht auch sonst mit be-

[1]) Vgl. die Ezechiel-Commentare von Smend 339, Keil[2] 419 und den meinen 434. [2]) Herzogs RE[2] 15, 285.

Digitized by Google

stimmten Angaben zu frei umgegangen wird? Josephus[1]) sagt vom Herodianischen Umbau: Sublatis veteribus fundamentis et jactis aliis templum super eis erexit (ἀνελὼν δὲ τοὺς ἀρχαίους θεμελίους καὶ καταβαλόμενος ἑτέρους). Es ist eine anfechtbare Auslegung, wenn der Verfasser in diesen Worten nur eine Verstärkung der Fundamente sehen will. Trotz der bestimmten Angabe der Mischna, daß der Frauenvorhof im letzten Tempel ein Quadrat von 135 Ellen gebildet habe (Middoth 2, 5; Surenh. aaO. 341) hält es der Verfasser ‚für besser', ihm zwar die Breite von 135 Ellen zu geben, aber die Länge des Salomonischen Tempels von 90 Ellen nicht zu verändern; ‚die Länge beider Vorhöfe betrug somit sammt den Mauern 296 Ellen' (S. 84). Daß außer diesem mit Rücksicht auf das vorausgesetzte ‚generierende Princip' noch manches auch beim Herodianischen Tempel angenommen wird, das eben geschichtlich nicht bewiesen werden kann, zeigt die Redeweise des Verfassers selbst hinlänglich; zB. S. 84: ‚An diese Mauer wurden nach auswärts wiederum neun Kammern und Thorthürme angebaut. Wir dürfen ihnen eine innere Tiefe von 20 Ellen geben [Josephus gibt ihnen 30 Ellen in der Tiefe; er dürfte aber wohl wieder, wie so häufig Fuße mit Ellen verwechselt haben!]; die neue äußere Umfassungsmauer dieser Kammern müssen wir als sehr stark annehmen. Josephus spricht bei Gelegenheit der Belagerung durch Titus von ihrer ungeheuren Stärke und Festigkeit. Sie allein war den Angriffen der Belagerer ausgesetzt. Wir dürfen somit die ganze Breite der Anlage auf 200 Ellen annehmen; die Mauern würden dann je 6 Ellen stark sein. Aus diesen Mauern springen die Thorthürme noch je um etwa eine Elle vor, so daß wir mit Einschluß derselben dem Ganzen eine Breite von 202 Ellen geben müssen'. Für die den Herodianischen Tempel auf drei Seiten umgebenden dreistöckigen Kammern von 40 Ellen Höhe wird ein Dach von 5 Ellen angenommen (S. 79); dabei kann auffallen, daß S. 25 für die dreistöckigen Kammern des Salomonischen Tempels, die nur die Höhe von 17 Ellen hatten, gleichfalls ein Dach von 5 Ellen angesetzt wird.

Das mag hinreichen, um es zu rechtfertigen, wenn wir an den geistreichen Aufstellungen doch keine ganz ungetrübte Freude haben können. Uebrigens zollen wir dem Scharfsinne des Verfassers alle Anerkennung und bedauern nur, daß zum Beweise seiner Theorie nicht ein reicheres geschichtliches Material vorliegt. Hingewiesen sei noch auf die Ausführung über den Sinn und die

[1]) Antiqq. 15, 11, 3.

Digitized by Google

Symbolik des sechseckigen Sternes, des Schildes Davids S. 47—50. Besonderes Lob verdienen in dem vornehm ausgestatteten Werke noch die kunstvoll und fein ausgeführten Tafeln; beigegeben ist auch S. 16 eine Karte von Jerusalem zur Zeit Christi.

Ditton Hall. Jos. Knabenbauer S. J.

Ch. Sylvain, Histoire de Saint Charles Borromée, Cardinal, archevêque de Milan. Lille 1884. 3 vol. 8.

Den großen Eigenschaften des hl. Karl Borromäus hat selbst ein so ausgesprochen parteiischer Historiker wie Ranke Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen (vgl. Rankes Päpste I 210). Als der genannte Berliner Historiker sein Werk schrieb, lag noch nicht jene große Documentensammlung vor, durch welche der Mailänder Kanonikus Aristide Sala dem gewaltigen Cardinal-Erzbischof ein bleibendes Denkmal gesetzt hat. Man hätte glauben können, das ungedruckte Material sei nun erschöpft, denn die Documentensammlung von Sala, deren erster Theil 1857 erschien, füllt drei bezw. vier starke Bände in Royal-Format, wozu noch ein Nachtrag gekommen ist. Daß dem nicht so ist, ergibt sich aus der vorliegenden Monographie, deren Verfasser eingehende archivalische Studien gemacht hat. Es sind namentlich die eben in jeder Hinsicht für die neuere Geschichte geradezu unerschöpflichen Sammlungen und Archive der ewigen Stadt, deren Ausbeutung sich Herr Sylvain hat angelegen sein lassen. Im päpstlichen Geheimarchiv waren es namentlich die große Collection der Nuntiaturberichte, der Nunziatura di Francia, di Germania, di Spagna, sodann die Actensammlung über das Trienter Concil, welche reiche und oft überraschende Ausbeute darboten. Aber auch die bereits von Sala eingehend benützten Archive des Mailänder Erzbisthums, dann die ambrosianische Bibliothek, die Sammlung der Carmeliten zu Rom in ihrem Kloster bei S. Carlo ai Catinari wurden durch Sylvain herangezogen. Von der Ausdehnung seiner Studien kann man sich einen annähernden Begriff machen, wenn man vernimmt, daß gegen dreißigtausend Briefe durch die Hand des Biographen giengen, ehe er Hand an sein Werk legte. Auf Grund dieses ungeheuern Materials hat S. ein durchaus quellenmäßiges Bild von dem Leben und unermüdlichen Wirken des heiligen Karl entworfen, das in hohem Grade geeignet ist, die Aufmerksamkeit des Lesers zu fesseln.

Digitized by Google

Wie klar und anschaulich der Verfasser seinen reichen Stoff disponiert hat, mag folgende Inhaltsübersicht veranschaulichen. Das Werk zerfällt in folgende Capitel. 1. Geburt des hl. Karl Borromäus. 2. Studienzeit. 3. Wahl Pius' IV. 4. Der Cardinal Borromäus. 5. Das Concil von Trient und die europäischen Mächte. 6. Die Verhandlungen mit Frankreich. 7. Die letzten Sitzungen des Tridentinums. 8. Nach dem Concil. 9. Der Erzbischof von Mailand. 10. Der Einzug in Mailand. 11. Tod Pius' IV und Wahl Pius' V. 12. Der Reformator. 13. Die famiglia des Cardinals. 14. Die Pastoral-Visitationen. 15. Einfluss auf die Stadt Mailand. 16. Beginn des Streites (mit der spanischen Regierung). 17. Die Reform der Klöster. 18. Die Diöcesansynoden. 19. Die Provincialconcilien. 20. Die Kanoniker von S. Maria della Scala. 21. Die Humiliaten. 22. Strafe und Reue. 23. Tod Pius' V und Gregors XIII. 24. Der neue Gouverneur von Mailand. 25. Die Christenlehre. 26. Das Jubeljahr 1575. 27. Die Pest in Mailand. 28. Nach der Pest. 29. Nochmals Kampf. 30. Romreise. 31. Die mailändischen Gesandten in Rom. 32. Der hl. Karl wendet sich an den spanischen König. 33. Die apostolischen Visitationen. 34. Der ambrosianische Ritus. 35. Der hl. Karl und Frankreich. 36. Der hl. Karl und die europäischen Fürsten. 37. Der hl. Karl und die Schweiz. 38. Der hl. Karl und die Barnabiten und Theatiner. 39. Der hl. Karl und die Jesuiten. 40. Die Oblaten. 41. Der hl. Karl und seine Familie. 42. Letzte Romreise. 43. Der apostolische Visitator der ganzen Schweiz. 44. Verehrung des Heilandes und der heiligen Eucharistie durch den hl. Karl. 45. Seine Verehrung der heiligen Jungfrau. 46. Der hl. Karl und der Cultus der Heiligen sowie seine Ehrfurcht vor der kirchlichen Hierarchie. 47. Predigten und Studien des hl. Karl. 48. Tugenden des hl. Karl. 49. Sein Tod. 50. Seine Canonisation und seine Verehrung. Dieser gewaltige Stoff ist in der Weise vertheilt, daß Capitel 1 bis 20 den ersten, Capitel 20 bis 36 den zweiten und Capitel 37 bis 50 den dritten Band füllen.

Wie sich aus obiger Inhaltsübersicht sofort ergibt, hat der Verfasser nicht blos eine Lebensgeschichte des hl. Karl geschrieben, sondern auch sehr wichtige Beiträge zur Geschichte der damaligen Päpste, des Tridentinums und der katholischen Reformation geliefert. Es möge gestattet sein, in dieser Hinsicht namentlich aufmerksam zu machen auf die vielfach ganz neuen Mittheilungen zur Vorgeschichte der dritten Periode des Concils von Trient. Aus der spanischen Nuntiatur des päpstlichen Geheimarchivs, sowie aus der ambrosianischen Bibliothek von Mailand sind hier eine Anzahl von

Digitized by Google

höchst wichtigen, bisher unbekannten Schreiben herangezogen. Für die Darstellung der letzten Sessionen des Trienter Concils hat Sylvain neue Acten aus verschiedenen Serien des vaticanischen Archivs (deutsche und spanische Nuntiatur, Bibliotheca Pia und Concilium Tridentinum), sowie aus der Ambrosiana herangezogen. Mit richtiger Beschränkung gibt der Verfasser hier übrigens keineswegs eine eigentliche Concilsgeschichte, sondern kennzeichnet nur den Einfluß des Heiligen an den damaligen Ereignissen. Von großem Interesse in kirchenpolitischer Hinsicht ist endlich auch die Darstellung der Conflicte des hl. Karl Borromeo mit der spanischen Regierung in Mailand. Auch hier ist es wieder die von der bisherigen Forschung noch gänzlich unbeachtete große Sammlung der spanischen Nuntiaturberichte im vaticanischen Archiv, welche eine reiche und kostbare Ausbeute geliefert hat.

Alle seine neuen Acten hat S. in vortrefflicher Darstellung zu verwerten gewußt. Wie der Verfasser zu schildern versteht, zeigt sich namentlich in den Abschnitten des zweiten Bandes, welche von dem großen Jubiläum 1575 und der entsetzlichen Pest handeln, welche kurz nachher Mailand heimsuchte. Höchst interessant sind auch die Abschnitte des dritten Bandes, welche über die Beziehungen des Heiligen zu der Schweiz und zu den Jesuiten handeln. Für letzteren Abschnitt ist eine Anzahl von Originalbriefen des hl. Franz von Borgia an den hl. Karl Borromeo benützt, welche S. in einem Codex der ambrosianischen Bibliothek auffand. Sehr ungern vermißt man bei diesem so reichen Inhalt ein genaues Register[1]). Johann Friedrich Böhmer war in dieser Hinsicht so streng, daß er einmal bemerkte, es gebe kein gutes Buch ohne ein ordentliches Register. Eine andere Ausstellung betrifft die Citate, die zuweilen nicht genau nach der Seitenzahl angegeben sind. Diese Fehler können aber den Wert des vorliegenden Werkes nicht verringern, das ein glänzender Beweis dafür ist, daß die Heiligen der Kirche das scharfe Licht der Geschichte nicht zu scheuen haben.

Dr. L. Schäfer.

Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten **Daniel**. Von Dr. Franz Düsterwald, Director des erzbischöfl. theolog. Convictes in Bonn. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg i. Br., Herder, 1890. VIII, 194 S. 8.

Vorliegende Abhandlung ist mit großem Fleiße und tüchtigem Geschick gearbeitet; die Darstellung ist anziehend und gefällig. Der

[1]) Unangenehm fallen auch einige Versehen auf, die man wohl als Druckfehler bezeichnen darf, so z.B. wenn I 33 von einem Roi de Bavière die Rede ist.

Digitized by Google

Schwerpunkt liegt in dem Nachweise, daß die traditionell-kirchliche Auffassung der vier Daniel'schen Weltreiche die allein berechtigte, die den Ausführungen Daniels und der Geschichte allein entsprechende sei, daß somit unter den vier Reichen das babylonische, medo-persische, macedonisch-griechische und römische verstanden werden müssen. Die Einleitung berührt kurz die Lebensschicksale des Propheten und betont die Wichtigkeit seiner Stellung als eines auserwählten Werkzeuges in Gottes Hand zur Förderung der göttlichen Heilspläne. Gut wird bemerkt, daß Sieg oder Unterjochung eines Volkes als Sieg oder Unterjochung des Gottes, dem das Volk diente, betrachtet wurde (S. 3). Die Besiegung der Juden, die Zerstörung des Reiches, die Verbrennung des Tempels in Jerusalem erschien den Chaldäern als eine Niederlage des Gottes Israels. Daß aber der Gott Israels kein ohnmächtiger Gott sei, im Gegentheil, daß er allein auf allen Gebieten der Gott, der Höchste sei, das der Heidenwelt klar vorzuführen, war u. a. Aufgabe des Propheten. Jene Anschauung über das Verhältnis von des Volkes Größe oder Schmach zu seines Gottes Macht oder Ohnmacht bildet so zu sagen die Grundlage und Voraussetzung, von der aus das Auffallende in Daniels Wundern nicht mehr zu auffallend erscheint, sondern nothwendig gefordert werden muss. Die Hauptpunkte, aus denen der Echtheitsbeweis für Daniels Buch sich zusammensetzt, werden ebenfalls kurz und bündig vorgeführt S. 13 ff.

Der Hauptaufgabe entledigt sich der Verfasser in der Weise, daß er die gegnerischen Ansichten über die Weltreiche der Weissagung klar vorlegt, die Gründe dafür sorgfältig prüft, und dann aus den Worten der Weissagungen selbst, aus dem Verhältnisse der Capitel 2 7 8 11 zu einander den wahren Sinn ermittelt und nach allen Seiten hin gegen Einwürfe sicher stellt. Mit Recht bemerkt er im Eingang der Untersuchung, daß der katholische Erklärer mit größerer Unbefangenheit an die Untersuchung geht, als der rationalistisch angehauchte. Letzterer ist von seinen Voraussetzungen aus gezwungen — und diese Zwangslage macht sich auf Schritt und Tritt bei der Erklärung geltend — den Weissagungen eine solche Deutung zu geben, daß sie alle spätestens in die Zeit des Antiochus Epiphanes ausmünden, sonst müsste er ja selbst bei der unerwiesenen Annahme der Abfassung in der Machabäerzeit noch eine wahre Weissagung anerkennen. Ersteren hingegen nöthigt kein dogmatisches Interesse, in der Monarchienerklärung über Antiochus hinauszugehen. In der That gibt es ja alte und neuere katholische Exegeten, die im vierten Weltreiche nicht das römische, sondern das griechisch-syrische sehen. Auf der

Digitized by Google

anderen Seite anerkennt der katholische Exeget die Möglichkeit einer wahren Weissagung; er ist also nicht von vorneherein darauf aus, so auszulegen, als ob es keine solche geben könnte.

S. 28—37 sind die verschiedenen Ansichten über die vier Weltreiche kurz und übersichtlich zusammengestellt und ist eine reichhaltige Literaturangabe verzeichnet. Um nicht über Antiochus Epiphanes hinauszukommen, müssen die Gegner eines der drei Reiche, entweder das babylonische, oder das medo-persische, oder das macedonisch-griechische theilen. Der Verfasser zeigt nun aus den im Buche Daniel selbst ausgesprochenen geschichtlichen Anschauungen, aus den gewählten Symbolen in Cap. 2 und 7. aus den in Cap. 8 gegebenen und vom Propheten selbst gedeuteten Sinnbildern, daß eine solche Theilung exegetisch unzulässig sei, ja daß sie den Propheten mit sich selbst in Widerspruch setze und alle Harmonie der gewählten Sinnbilder zerstöre. So sagt er zB. S. 99 mit Recht: ‚Eine wie schöne Harmonie findet sich nicht unter den verschiedenen Bildern, unter welchen das medo-persische Reich im Buche Daniel dargestellt ist? Die Zweigetheiltheit dieses Reiches sehen wir symbolisiert wie in den zwei Hörnern des Widders (8, 3), so auch in den beiden Armen der Bildsäule (2, 32) und auch in dem Bären (7, 5), der auf der einen Seite ruht und auf der andern höher steht. Der Vorrang des einen der beiden Hörner, welches Persien versinnbildet, entspricht der größeren Macht des durch die höher stehende Seite des Bären versinnbildeten persischen Bestandtheiles im medo-persischen Reiche. Die drei Rippen im Munde des Bären entsprechen den drei Himmelsgegenden, nach welchen der Widder stößt'. Daß ferner Daniel trotz des Darius Medus kein medisches Weltreich oder Zwischenreich kennt, wird aus dem Buche selbst, besonders aus 5, 28 31; 6, 8 usw. nachgewiesen (S. 67 ff.) und aus der Unmöglichkeit, das Sinnbild 7, 5 irgendwie befriedigend von diesem ‚Mittelglied' eines medischen Reiches zu erklären. Daß auch geschichtlich kein solches ‚Mittelglied' bestand, ist jetzt aus den von P. Straßmaier S. J. copierten Inschriften urkundlich belegt. Denn die letzte nach Nabonidus datierte Inschrift ist vom 10. Marcheschwan (8. Monat von Nisan an gerechnet) 539 v. Chr. und die erste von Cyrus bereits vom 24. desselben Monates und Jahres; und, was wohl zu beachten ist wegen gegentheiliger Behauptungen, deren der Verfasser auch S. 89 f. erwähnt, Cyrus nennt sich gleich nach der Eroberung Babels šar Bâbilu, Herrscher von Babel und auch šar mâtâti Herrscher der Länder.

Welche Ungereimtheiten aber sich herausstellen, falls man mit so manchen im vierten Reiche die Reiche der Diadochen oder das

Digitized by Google

macedonisch-griechische Reich verstehen wollte, wird eingehend und treffend erörtert S. 108 ff.; das gleiche ergibt sich aus der Nebeneinanderstellung der Sinnbilder in Cap. 7 und 8, welche S. 103 passend durchgeführt wird: ‚Das vierte Thier wird im 7. Capitel als fürchterlich, gewaltig und überaus stark geschildert. Es hatte eiserne Zähne, es fraß und zermalmte, und was übrig blieb, zertrat es; es war keinem der vorhergehenden Thiere ähnlich und hatte zehn Hörner. . Welche Aehnlichkeit zeigt sich nun zwischen diesem namenlos schrecklichen Thiere und dem Ziegenbocke, der im raschen Siegeslaufe dahinrennt, fast ohne die Erde zu berühren, der anfangs ein großes Horn hat, welches zerbricht und an dessen Stelle dann vier Hörner hervorwachsen? Das vierte Thier des 7. Capitels ist schwerfällig, grausam, zermalmt alles und zertritt das, was übrig bleibt. Auch nicht eine Spur von Aehnlichkeit findet sich in den Schilderungen dieser beiden Thiere'. Einschlägige Fragen, zB. wer Belschazzar, wer Darius Medus sei, werden mit Aufzählung und Kritik der aufgestellten Ansichten ziemlich einläßlich behandelt; erstere S. 41—63, letztere 75—91. Da Nabonidus nach den Keilinschriften einen Sohn Belschazzar hatte, der einen eigenen Hofstaat führte[1]), so hätten die veralteten Ansichten wohl besser wegbleiben oder kürzer gefaßt werden können; die S. 54 im Text gegebene Ansicht wird in der Anmerkung alsogleich widerlegt, war also nicht der Erwähnung werth. Bei Darius Medus fällt die Entscheidung zu Gunsten des in Xenophons Cyropädie auftretenden Cyaxares aus. In der That spricht vieles für diese Ansicht, der auch P. Brunengo[2]) das Wort redet.

S. 122 lesen wir: ‚Es ist keine Frage, daß nach den Andeutungen des Propheten das vierte Weltreich in der von ihm geschilderten Gestaltung fortdauern soll bis ans Ende der Zeiten und daß es sich am Ende der Zeiten in zehn Königthümer theilen wird'; ähnliches S. 119 und S. 140. Damit wird eine Schwierigkeit in der Auffassung des vierten Reiches, als des römischen, wachgerufen, die leider eine vollständige Lösung in dem Buche nicht findet. Denn es ist doch klar, daß das christlich gewordene Römerreich oder das Römerreich des Mittelalters nicht die in Cap. 7 geschilderte Bestie ist. Ein Ansatz zur Lösung der Schwierig-

---

[1]) Der Verfasser stimmt auch S. 53 der von P. Delattre S. J. in den Précis historiques 1883 vertretenen Ansicht bei, daß der dem Belschazzar gegebene Titel habal-sarru mehr sagen wolle, als blos Königssohn; also filsroi = vice-roi. roi associé. [2]) In seinem tüchtigen Werke L'Impero di Babilone e di Ninive (Prato 1885) II 467 und 476.

Digitized by Google

keit wird freilich S. 129 gemacht und ein wichtiger Gesichtspunkt hervorgehoben, daß nämlich in den Weissagungen Zeitgeschichte und Endgeschichte sich oft nahe berühren und in einander überfließen; allein das ist hier kaum ausreichend. Etwas weiter kommt man, wenn noch eine andere Eigenthümlichkeit der Prophetie betont und erklärt wird, vermöge welcher ein concreter historischer Feind des Reiches Gottes zugleich Typus und Repräsentant aller folgenden sein kann und als solcher in der Prophetie geschildert wird. Man denke beispielshalber an die Assyrer, Edomiter, Chaldäer bei Isaias (Cap. 10 und 11; 34 und 35; 45—49 ff.) u. dgl. m.

Den Weltreichen und ihrer Gottentfremdung tritt das Gottesreich gegenüber S. 123 ff. Beachtenswert ist u. a., wie in der Prophetie selbst durch die Bezeichnung kleines Horn 7, 8 und 8, 9, die dem Antichrist und dem Antiochus Epiphanes gegeben wird, der typische Charakter des letzteren angedeutet wird, während andererseits die Schilderung so gehalten ist, daß eine Identificierung beider ausgeschlossen bleibt. Auch die gegen den Chiliasmus gerichteten Bemerkungen S. 185 sind zweckmäßig und triftig.

Nun noch kurz ein paar Bedenken über untergeordnete Punkte. Wenn S. 18 gesagt wird, das Buch Daniel finde sich in dem Kanon des Flavius Josephus unter die Bücher der Propheten eingereiht, so ist der ‚Kanon des Josephus' jedenfalls ein mißverständlicher Ausdruck. Ein in mehrfacher Hinsicht verunglückter Satz ist S. 31 stehen geblieben: ‚Von den mittelalterlichen Vertretern unserer Ansicht nennen wir St. Thomas von Aquin, Pererius, Maldonat, Estius, Cornelius a Lapide, Sanctius, Rupert von Deutz, Tirinus, Calmet'. Die Redeweise: in diebus regnorum eorum 2, 44 kann durch Richt. 12, 7 nicht gestützt werden, wo offenbar ein Verderbnis des hebräischen Textes vorliegt und LXX und Vulgata das richtige haben[1]). Einspruch muß auch erhoben werden, wenn S. 153 behauptet wird, durch die Worte des Engels: Dann wird das Heiligthum wieder in den rechten Stand gesetzt, sei man wohl geradezu gezwungen, als Endtermin der 2300 Abend-Morgen die Reinigung des Tempels am 25. Kislev 148 (Seleucid. Aera) anzunehmen. Keineswegs; man übersetze nur die Worte des Engels genau. Für Tempel gebraucht Daniel sonst מִקְדָּשׁ (so 8, 11; 9, 17; 11, 31), wie überhaupt dieses Wort das gewöhnliche ist für das Heiligthum, den Tempel; aber קֹדֶשׁ, das 8, 14 steht, hat eine weitere Bedeutung, überhaupt alles was heilig ist, was zum heiligen Dienst und zum heiligen, gottgewollten Leben des Volkes gehört. Diese

[1]) Vgl. Hummelauer, Comm. in libr. Jud. et Ruth 239 s.

Digitized by Google

restitutio in integrum des ‚Heiligen' fällt also nicht mit der Reinigung des Tempels zusammen; in der That waren auch beide Ereignisse geschichtlich nicht gleichzeitig. Etwas ähnliches findet man schon bei Serarius und Sanctius, welche zu der betreffenden Stelle in der Vulgata 8, 14 mundabitur sanctuarium die Erklärung geben, pacata religionis restitutae possessio sei damit gemeint.

Der Verfasser hebt mehrmals hervor, daß das Chaldäische (besser: Aramäische) des Buches Daniel die Sprache des damaligen Weltbeherrschers gewesen sei (S. 8 14 15 26). Ist das richtig? Was die Assyriologen uns aus den Keilinschriften geschichtlichen Inhaltes und aus den Contracttäfelchen transscribieren, die Grammatiken und Lexikaanfänge, die sie uns für das Assyrische und Babylonische bieten, — das alles hat denn doch eine vom Aramäischen des Daniel sehr verschiedene Physiognomie. Das Aramäische war die officielle Sprache für den diplomatischen Verkehr mit dem ‚Westlande'; unter den Aemtern zur Zeit Asurbanipals findet sich aufgeführt das Amt eines assyrischen und eines aramäischen Schreibers. Wenn Daniel Sprache und Schrift der Chaldäer erlernen sollte, so war das sicher nicht das Aramäische, sondern die Keilschrift, das Babylonische und das sog. Akkadische.

Der Druck ist correct, die Ausstattung lobenswert. Und somit sei das Buch als ein wertvoller Beitrag zur Erklärung wichtiger Stellen Daniels (Cap. 2 7 8 11) bestens empfohlen.

Ditton Hall. Jos. Knabenbauer S. J.

1. **Pontius Pilatus** der fünfte Prokurator von Judäa und Richter Jesu von Nazareth, mit einem Anhang ‚die Sagen über Pilatus' und einem Verzeichnis der Pilatus-Literatur von Gustav Adolf Müller. Suttgart, J. B. Mezler, 1888. VIII, 60 S. 8°.

2. **Christus bei Josephus Flavius.** Eine kritische Untersuchung als Beitrag zur Lösung der berühmten Frage und zur Erforschung der Urgeschichte des Christenthums. Von demselben. Innsbruck, Wagner, 1890. 53 S. 8°.

1. Dem Verfasser ist es in der ersten Schrift, bei aller Belesenheit und dem nicht zu verkennenden Scharfsinne, nicht gelungen mehr zu bieten, als was wir bereits aus den Evangelien und aus Josephus wissen über diesen einerseits rücksichtslosen andererseits aber leider so schwachen Landpfleger, der bei aller Gewogen-

Digitized by Google

heit für Christus wider Willen und Gewissen einen so verabscheuungswürdigen Justizmord beging. Herkunft und Laufbahn, fernere Schicksale nach seiner Abberufung aus Judäa und Tod bleiben wie bisher im Dunkeln, über Vermuthungen kommen wir nicht hinaus. Nichtsdestoweniger ist die Schrift nicht ohne Verdienst, theils weil wir hier alles zu einem Gesammtbild vereinigt sehen, was sich irgendwo in den Quellen des Alterthums über diese zu trauriger Berühmtheit gelangte Persönlichkeit findet, theils auch wegen des gründlichen Nachweises, daß Pilatus den Erlöser nicht politischer Umtriebe wegen, wie Ungläubige fabeln, zum Tode verurtheilt habe. ‚Eine der größten Thorheiten', schreibt Müller S. 26, ‚die der Rationalismus in der Geschichte begangen hat, ist unstreitig seine Hypothese, die messianische Bewegung oder genauer das Wirken Jesu habe eigentlich ein politisches Ziel verfolgt; darnach wäre der Messias mit Fug und Recht hingerichtet worden: er hätte sich als Vorkämpfer seines Volkes gegen das römische Joch aufgespielt und als Hochverräther den Tod verdient.' Der Abhandlung folgen drei Zugaben. Die erste enthält die Pilatus-Sagen, mit denen das christliche Alterthum Pilatus umgeben. Unter diesen dürfte uns Deutschen jene nicht besonders schmeicheln, welche den Procurator zu unserm Landsmann macht, indem sie ihn zu Forchheim (in Bayern) geboren werden läßt, wie folgender leoninischer Vers besagt:

Forchhemii natus est Pontius ille Pilatus
Teutonicae gentis crucifixor omnipotentis.

Merkwürdig ist auch die Legende, die nicht nur die Frau des Pilatus Claudia Procula heilig spricht (27. Oct.), sondern auch von Pilatus erzählt, er habe als Christ den Martyrtod erlitten. ‚Bei den Kopten wird er als Heiliger verehrt, der 25. Juni ist seinem (und seiner Gattin) Andenken geweiht. Daß ein christlicher Kopte Namens Pilatus zu dieser seltsamen Mär Anlaß gab, wird gesagt in Nouveaux memoires des Missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant. Tom. II.' Im zweiten Anhang gibt der Verfasser den (unechten) Brief, den Pilatus dem Tiberius geschrieben haben soll, und im dritten handelt er von der officiellen Sprache der Prokuratoren Judäas, die nach aller Wahrscheinlichkeit die griechische war.

2. Die von Christus handelnde Stelle in des Josephus Flavius Antiquitates 18, 3 lautet nach der wortgetreuen Uebersetzung des Verfassers: ‚Zu dieser Zeit trat Jesus auf, ein

Digitized by Google

weiser Mann[1]), wofern man ihn einen (gewöhnlichen) Mann nennen darf. Denn er war ein Ausüber auffallender Thaten, ein Lehrer der Menschen, die freudig die Wahrheit aufzunehmen gewillt sind. Und er brachte viele Juden wie auch viele des hellenischen Stammes auf seine Seite. Dieser war der (verheißene) Christus[2]). Und obwohl ihn auf Anzeige unserer Vorsteher Pilatus zum Kreuze verurtheilt hatte, so hörten doch diejenigen, die ihm zuvor angehangen, nicht auf (ihm anzuhangen). Denn er erschien ihnen am dritten Tag aufs neue lebend, wie denn die gotterleuchteten Propheten sowohl dieses als auch viele andere wunderbare Dinge über ihn ausgesagt hatten. Noch bis heute ist die Secte der Christen, wie sie von jenem (Christus) her genannt werden, nicht untergegangen (stark verbreitet)'. Bekannt ist es nun, wie eifrig Freund und Feind der christlichen Religion mit dieser Stelle sich beschäftigen. Während sie den Apologeten ein hochwichtiges Zeugnis ist für die Wahrheit der evangelischen Berichte über Christus, um so bedeutsamer, als es von einem Nichtchristen, ja von einem Feinde des Christenthums stammt, der seiner Gelehrsamkeit wegen in hohem Ansehen steht, wandte die sogenannte kritische, besser gesagt rationalistische Richtung, namentlich der Unglaube alle Mühe auf, in diesem Zeugnis einen christlichen Betrug, eine tendentiöse Fälschung nachzuweisen.

Man muss gestehen, daß seit dem sechzehnten Jahrhundert, in dem zuerst Zweifel über dessen Echtheit auftauchten, die Zahl der Gegner der Echtheit stets zunimmt: aber ‚es ist ein Irrthum', sagt mit Recht Müller, ‚wenn Julius Steinschneider .. bemerkt hat[3]): „Die Mittheilungen des Josephus über Christus seien von allen Seiten als unecht zugestanden". Ja es ist ein Irrthum, hervorgegangen aus jener Verachtung oder Ignorierung alles katholischen Forschens und Wissens, die leider in ungläubigen Kreisen immer mehr um sich greift und es nicht der Mühe wert hält, die katholische Literatur auch nur eines Blickes zu würdigen. Infolge dieser neumodischen aber wahrscheinlich hochwissenschaftlichen Methode sind gewisse Kreise schon so weit gekommen, katholisch und unwissenschaftlich, ungläubig und wissenschaftlich für gleichbedeutend zu halten. Für die Echtheit unserer Stelle treten noch in unseren Tagen, um von früheren Zeiten zu schweigen, gelehrte Männer

[1]) Die gesperrt gedruckten Stellen sind, wie wir nachher mittheilen werden, nach des Verfassers Ansicht unecht. [2]) Diese Stelle lautet nach Müller: *Ὁ χριστὸς ὁ λεγόμενος οὗτος ἦν.* [3]) Im ‚Archiv', Bibliogr. Wochenschrift, 1889 Nr. 11.

Digitized by Google

ein, wie Welte[1]), Kaulen[2]), Danko[3]), Hettinger[4]), der noch andere Gelehrte dafür citiert, Langen[5]), Alzog[6]), Hergenröther[7]), Otto[8]) u. A. Und mit Recht konnten sie dafür einstehen, denn die Beweise, die bereits Huet in seiner Demonstr. evang. prop. 3 § 11 dafür anführt, sind noch nie widerlegt worden, und nichts Neues dagegen hat die sonst so findige Kritik des neunzehnten Jahrhunderts aufbringen können. Für die Echtheit jener Stelle sind alle Codices ohne Ausnahme, gegen dieselbe nur die Annahme: so konnte Josephus als Jude nicht schreiben.

Welchen Standpunkt nimmt Müller ein? Wohlthuend ist, daß er sich nicht wie so viele Gegner der Echtheit, von ungläubiger Gesinnung beeinflußen läßt. Er spricht seinen christlichen Standpunkt offen aus, von der Echtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien ist er durchdrungen, keinen Zweifel läßt er dagegen aufkommen, wie er in seiner ersten Schrift offen erklärt S. 2 und 10. Er bemüht sich ganz unparteiisch vorzugehen und namentlich von psychologischem Standpunkt aus zu entscheiden, ob die so viel umstrittene Stelle echt oder unecht sei oder wenigstens unechte Einschiebsel enthalte. Dadurch gelangt er nach dem Vorgang anderer Gelehrter zu einem zwischen den zwei sich schroff gegenüber stehenden Ansichten vermittelnden Resultate, das er in acht Sätze S. 29 f. zusammenfaßt, deren hauptsächlichste folgende sind: ‚1. Die historisch-psychologische Betrachtung der Zeitumstände und persönlichen Verhältnisse des Josephus Flavius ergibt die Thatsächlichkeit einer speciellen Erwähnung Christi, deren Existenz durch Origenes bereits verbürgt wird und seit Eusebius in der heutigen Lesart zur Erscheinung kommt. 2. Nur soviel kann man aus Ton und Tendenz der heutigen Version mit Gewißheit schließen, daß eine Interpolation gewisser Theile und zwar dem Inhalt nach aus christlicher Feder vorliegt. 3. Eusebius benützte eine andere Handschrift, in welcher die tendentiöse Lesart bereits figurierte und seine weitverbreiteten Schriften trugen dieselbe zur allgemeinen Anerkennung hinaus. Um so leichter konnten die Interpolationen in die Abschriften des Josephus gelangen, als letzterer vornehmlich von Christen gelesen und copiert ward'.

Fragen wir nun nach den Gründen, die zur Annahme von Interpolationen zwingen, so besteht der vorzüglichste in der Annahme, daß

---

[1]) KL.[1] 5, 810. [2]) KL.[2] 6, 1887. [3]) Hist. revelationis div. N. F. § 60. [4]) Lehrb. der Fundamental-Theologie I § 30. [5]) Tüb. Quartalschr. 1865 S. 51—58. [6]) Hdb. der KG[10] § 42 Anm. [7]) Hdb. der allg. KG[3] I 78 Anm. [8]) Im ‚Katholik' 1864 I 152—72.

Digitized by Google

Josephus, obwohl er Jesus nicht ganz mit Stillschweigen übergehen konnte, nie und nimmer so von ihm schreiben konnte, denn ‚Josephus hätte der Religion der Väter, dem Charakter seiner Lehrer, der Pharisäer und Priester, einen Schlag ins Gesicht versetzt, wenn er Christum ‚einen Lehrer der Wahrheit' genannt hätte. Der Ausspruch enthält geradezu eine Verdammung des pharisäischen Judenthums, eine Lobpreisung der Lehre Jesu: Josephus hat keinen Theil daran!' Dazu kommt, daß er Messias genannt, daß seine Auferstehung berichtet wird. Das Zeugnis lautet viel zu christlich, als daß es von einem Juden und zwar von einem Juden, wie Josephus einer war, herstammen könnte. Diesen innern Grund unterstützt der Verfasser durch einen äußern, entnommen einer Stelle des Origenes (Contra Celsum 1, 35), in der Josephus ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς χριστῷ genannt wird, was klar beweist, daß Origenes jenes Zeugnis nicht in der Fassung gelesen, in der es seit Eusebius uns vorliegt. Von der Interpolation der Stelle überzeugt bemüht sich nun der Verfasser mit vielem Scharfsinn, die unechten Einschiebsel wie auch den Zeitpunkt der Fälschung zu bestimmen. Die nach seiner Meinung unechten Zusätze haben wir oben durch gesperrten Druck hervorgehoben. Die Fälschung selbst verlegt er in die Periode ‚zwischen dem Tode des Origenes bis zum reiferen Lebensalter des Eusebius, also in die Jahre 253 bis etwa 300 p. Chr.'

Man muss zugeben, daß der Gang der Untersuchung scharfsinnig, die Bemerkungen des Verfassers seiner Ansicht eine gewisse Wahrscheinlichkeit verleihen; nichts destoweniger reichen sie nicht hin, den Beweis für die Echtheit der ganzen Stelle zu entkräften, den die Uebereinstimmung aller Codices dafür bietet. Denn behaupten, Eusebius oder ein anderer Christ habe sie verfälscht und die Verfälschung sei in alle Codices übergegangen, ist wohl gewagt, und wird nicht leicht bewiesen werden können. Der von Origenes über Josephus ausgesprochene Tadel, so sehr er die Ansicht des Verfassers zu begünstigen scheint, kann auch erklärt werden, wenn Origenes die Stelle so gelesen wie sie Eusebius gibt, indem er ihm vorwirft, die Wahrheit, für die er doch Zeugnis abgelegt, nicht angenommen, sondern thatsächlich verworfen zu haben. Daß Josephus von seinem Standpunkt aus nicht so schreiben konnte, kann man schon zugeben, aber daraus folgt nicht, daß er nicht so geschrieben habe. Wie oft schreibt Luther auch nach seinem Abfall von der katholischen Kirche zu deren Gunsten oder erkennt noch Dogmen an, die er bereits verworfen, ohne deswegen sich wieder bekehrt zu haben. Bekannt ist das herrliche Zeugnis Göthes für die Siebenzahl der Sacramente, die er doch nicht angenommen. Man darf die Schriftsteller nicht zu aprioristisch beurtheilen und dadurch

Digitized by Google

bestimmen, was sie schreiben konnten oder durften. Wie viel wäre nach dieser kritischen Methode trotz aller Handschriften aus ihren Werken zu streichen! Wir unterschreiben die Worte Kaulens: ‚So auffallend dieses Zeugnis auch im Munde eines Josephus erscheinen mag, so kann doch die Stelle nur mit Verleugnung aller philologischen Kritik für unterschoben oder interpoliert erklärt werden' (aaO. S. 1888).

Wenn wir demnach auch nicht ganz einverstanden sind mit dem Endresultat des gelehrten Verfassers, so hat doch die Schrift einen doppelten nicht zu unterschätzenden Wert: Der Verf. hat die Unhaltbarkeit der Meinung gründlich bewiesen, wonach das Zeugnis des Josephus ganz zu streichen wäre; und zweitens, würde man auch die betreffenden Stellen mit dem Verf. als unechte Einschiebsel streichen, so behält der Rest des Zeugnisses doch immer noch großen Wert für die Echtheit der evangelischen Berichte über Jesus.

Hugo Hurter S. J.

Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benützung des päpstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive bearbeitet von Dr. Pastor, ord. Professor der Geschichte an der Universität zu Innsbruck. II. Band: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zum Tode Sixtus' IV. Freiburg, Herder, 1889. XLVII, 687 S. mit einem Nachwort 38 S. gr. 8.

Dem in dieser Zeitschrift 11 (1887) 109 ff. gerühmten eminenten Geschichtswerk Prof. Pastors ist nunmehr auch der zweite Band gefolgt. Er umfaßt das Pontificat Pius' II, Pauls II und Sixtus' IV, einen Zeitraum von 26 Jahren (1458—84). Ueber die große Bedeutung der Leistung unsers Verf. haben wir uns bereits weitläufig ausgesprochen; wir können uns deshalb hier kürzer fassen. Die Vorzüge, die wir dem ersten Bande nachrühmten, sind dieselben nach Form und Inhalt geblieben; dasselbe großartige Quellenstudium und dieselbe staunenswerte Kenntnis der reichen einschlägigen Literatur, welche auf jeder Seite zu Tage treten, dieselbe Beherrschung des Stoffes, dasselbe kritische, maßvolle Urtheil, dieselbe Unbefangenheit, welche Mängel der Päpste nicht vertuscht, aber auch ihre glänzenden Seiten zur Anerkennung bringt, dieselbe gefällige ansprechende Darstellung.

Was nun den Inhalt betrifft, so ist uns nicht gestattet, aus dem Reichthum des Stoffes mehr als einige Hauptpunkte hervorzuheben. Wenden wir uns der Thätigkeit der Päpste nach innen

Digitized by Google

und nach außen zu, so tritt, um mit letzterer zu beginnen, vor allem ihr Verdienst gegenüber der gewaltigen, von Jahr zu Jahr zunehmenden Macht des Halbmondes in den Vordergrund. Seit dem Fall von Constantinopel (1453) folgten sich Unglücksbotschaften auf dem Fuße. Callixt III hatte noch Heldensiege der Christen und der von ihm gegründeten Flotte, aber im letzten Jahr seines Lebens (1458) auch den Verlust Athens und Korinths durch die Türken erlebt; im selben Jahr bestieg Pius II den Thron, im folgenden gieng Serbien, das Jahr darauf Morea, das folgende Jahr das Fürstenthum Sinope und das Kaiserthum Trapezunt an die Türken verloren. Da waren es die Päpste, welche mit richtigem Blicke die Gefahr erkannten, die der gesammten christlichen Cultur des Abendlandes drohte, und damals, als es noch Zeit war, darauf drangen, mit Hintansetzung aller Zwistigkeiten unter sich alle Kräfte der christlichen Mächte zum gemeinsamen Kampf gegen den gemeinsamen Feind zu kehren. Das war zumal des P. Pius II Ideal, für welches er vom ersten Tage seines Pontificates an bis zu seinem letzten Lebenshauche die Welt zu begeistern suchte. Um hiebei den Fürsten entgegenzukommen, kündigte er einen Congreß in Mantua an, begab sich selbst in Person dahin und suchte in einer ergreifenden Rede einen allgemeinen europäischen Kreuzzug zustande zu bringen. Man muss unsern Verf. selbst zur Hand nehmen, um zu ermessen, welche Arbeiten, welche unausgesetzte Anstrengungen, welche Opfer es kostete, welche Hindernisse es zu bewältigen galt, um auch nur einen kleinen Theil dieses Zieles zu erreichen. Es wird dem Leser ganz wehmüthig um das Herz bei dem Anblick der Erbärmlichkeit von Fürsten und Republiken jener Zeit; welche eisige Gleichgiltigkeit, während der Feind unaufhaltsam vordringt! welche Zerfahrenheit, Hader und Kämpfe unter sich, welch empörender Eigennutz! Das deutsche Reich hat mit sich selbst zu thun oder bereitet gar Ungarn, der Vormauer gegen die Türken, Verlegenheiten. Frankreich denkt vor allem an die Eroberung Neapels und kann seine Zwistigkeiten mit England nicht schlichten: ja es bietet alles auf, um Venedig vom Türkenkrieg abzuhalten. Herzog Franz Sforza zu Mailand arbeitete am französischen Hofe dahin, daß der Herzog von Burgund vom Kreuzzug abgebracht werde. Den Staaten Italiens liegt am meisten am Herzen, daß der Nachbar nicht übermächtig werde. In Florenz sah man es als ein Unglück an, daß der Türke Bosnien erobert habe; ‚betrachtete es aber als kein Unglück, daß die Venetianer etwas zu beißen haben', und gab man sich der stillen Hoffnung hin, daß sich diese ‚im Krieg mit den Osmanen verbluten'. Als einmal Sixtus IV eine große Kreuzzugsflotte zustande gebracht hatte, kehrte die

Digitized by Google

neapolitanische Flotte mitten im Kriege wieder heim aus purer Eifersucht gegen Venedig. Letztere Republik war allerdings thätig; sie sah sich eben am meisten bedroht. Sie betonte selbst durch ihre Botschafter[1]) an den neugewählten P. Sixtus IV: zwei Kaiserreiche, vier andere Reiche, zwanzig Provinzen, zweihundert Städte habe der Türke den Christen entrissen; vereinter Widerstand thue noth. Allein als sie ihre Pläne auf das päpstliche Ferrara von Sixtus IV durchkreuzt sah, drohte sie selbst die Türken herbeizurufen; der Papst solle keinen Frieden mehr haben, müßte man sich auch mit dem Teufel verbinden. Dieselbe Drohung stieß König Ferrante von Neapel aus.

Wie weit überragten da die Päpste alle Fürsten jener Zeit an Einsicht, Thatkraft und Opfergeist! Hatte Calixt III Mitra und Tafelgeschirr veräußert, um eine Kriegsflotte zu schaffen, so erklärte Pius II sogleich, Leib und Leben einsetzen zu wollen. In der That entschloß sich der kränkliche, von Gicht geplagte Papst, obgleich Alter, Leid und Sorgen seine Kräfte gebrochen hatten, die Führung des heiligen Krieges in Person zu übernehmen. Herzog Philipp von Burgund, sagte er, hat ein feierliches Gelübde gemacht, gegen die Türken auszuziehen, wenn sich ein großer Fürst an die Spitze stellt; niemand hat sich bis jetzt dazu erboten. Wohlan, so will ich den Krieg auf mich nehmen, Herzog Philipp kann dann mit Ehren nicht zu Hause bleiben, auch andere Länder werden dann ihre Hilfe nicht versagen. Aber der ausschweifende Philipp blieb zu Hause, viele Tausende aus allen Theilen Europas herbeigeeilte Kreuzfahrer fanden zur Ueberfahrt nicht die von Venedig versprochenen Schiffe und giengen heim, und als diese endlich zu Ancona ankamen, hauchte Pius hier schmerzerfüllt seine edle Seele aus.

Paul II wäre wohl gerne in die Fußstapfen Pius' II getreten; allein die gemachten Erfahrungen, die allgemeine Zerrüttung, die Erfolglosigkeit aller bisherigen Versuche konnten nicht ermuthigen. Es bedurfte der neuen Schreckenskunde vom Fall des für uneinnehmbar gehaltenen Negroponte, um Entsetzen zu verbreiten und die Mächte wieder aufzurütteln. Da starb der Papst. Sixtus IV gelang es wenigstens, die drohendste Gefahr zu beschwören. Der Türke hatte auf süditalienischem Boden festen Fuß gefaßt, Otranto genommen, den greisen Erzbischof und den Befehlshaber entzweigesägt, 12 000 Einwohner unter den gräulichsten Martern nieder-

[1]) Die Rede bei Ciaconius III 20 (bei Pastor II 414) ist sicher identisch mit jener, die ich im Neuen Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde VII 181 angezeigt sehe.

Digitized by Google

gemacht, die übrigen in die Sklaverei fort geschleppt. Das wirkte; jetzt fand der Papst Gehör, der Türke musste Otranto und den Boden Italiens verlassen. Leider blieb es hiebei.

Eine Hauptfrage hinsichtlich des Türkenkrieges, wie die Kriegskosten aufzubringen seien, wird von P. eingehend erörtert. Auch hierin zeigten sich die Päpste großmüthig; gleichmäßige Vertheilung der Lasten unter die gesammte Christenheit wäre das natürlichste und vernünftigste gewesen; in diesem Sinne sprachen auch sie sich aus und gewährten insbesondere die Besteuerung der Kirchen und Klöster zu diesem Zweck. Aber auch da wollte keine Stadt die erste sein, welche die Last zu tragen habe, jede für sich den mindesten Theil beitragen. In zehn Monaten gab der Papst Pius II hiefür 106 307 Ducaten (mehr als 5 Millionen Frc.), alle Beamten seiner Curie mussten den Zehnten von ihren Einkünften hiefür geben; sechs seiner Cardinäle ließen in Venedig jeder eine Galeere ausrüsten. 40 000 Ducaten Kreuzzugsgelder, welche bei seinem Tode sich vorfanden, beschlossen die Cardinäle dem König von Ungarn für den Türkenkrieg zu übergeben. Im folgenden Conclave verpflichteten dieselben den künftigen Papst durch Wahlcapitulation, die gesammte Einnahme der reichen vor zwei Jahren entdeckten Alaunlager von Tolfa (bei Civitavecchia), d. i. etwa 100 000 Ducaten jährlichen Reingewinn, ausschliesslich gegen die Türken zu verwenden. Im Jahre 1465 sandte Paul II 80 000 Ducaten nach Ungarn. Nach einem von P. aufgefundenen Schreiben zeigte sich derselbe Papst im Jahre 1471 bereit, jährlich den vierten Theil seiner Einkünfte, 50 000 Ducaten, die Erträgnisse des Alaunmonopols nicht mitinbegriffen, für den Türkenkrieg zu bestimmen. Im selben Jahr bestieg Sixtus IV den päpstlichen Thron; 1471—72 verwandte er für die Türkenflotte 144 000 Goldducaten und stellte er 24 Galeeren. Um den Fürsten ein gutes Beispiel zu geben, übernahm er mit den Cardinälen pro posse et ultra posse 150 000 Ducaten zur Bestreitung der Kriegskosten; er veräußerte sein eigenes Silbergeschirr und sandte eine große Menge von Kirchengefäßen in die Münze. Doch ist es uns unmöglich, weiter in solche Einzelheiten einzugehen; man lese die Masse der angeführten bisher ungedruckten Briefe, Depeschen und Documente jeder Art, und man wird sich überzeugen, was landläufige Tiraden über Päpste gegen Ziffern bedeuten!

Wenden wir uns den innern Zuständen der Kirche zu. Nach den in Bd I geschilderten Kämpfen der Baseler Concilsväter gegen Rom und dessen schließlichen Triumph ist es von Interesse zu vernehmen, ob, oder besser in wie weit und mit welchem Erfolge sich noch ähnliche Ideen und Bestrebungen geltend machten. Daß

Digitized by Google

solche nicht ausblieben, darf um so weniger befremden, als Pius II einst selbst irrigen Ansichten dieser Art gehuldigt hatte. Allein längst schon vor Antritt des Pontificats hatte Enea Silvio Piccolomini ihnen entsagt, und als man sich gleichwohl noch auf ihn berief, stand er nicht an, in einer eigenen Bulle an die Universität Köln (1463) seine früheren ‚Irrthümer zu widerrufen.' Die volle den Päpsten von Gott übertragene Gewalt hatte er auf dem Congreß zu Mantua den französischen Gesandten gegenüber betont. Weil aber, trotz eines Verbotes Martins V, Appellationen vom Papst an ein allgemeines Concil noch vorgekommen, untersagte sie Pius II vor der Abreise aus Mantua in der Bulle Execrabilis (18., nicht 23. Januar 1459, s. S. 71) bei Strafe des Bannes. Alle entgegengesetzten Versuche scheiterten kläglich. Eine von dem leidenschaftlichen Erzbischof Diether von Mainz geleitete Opposition zu Nürnberg versammelter Fürsten gegen die päpstliche Auctorität löste sich in nichts auf; Diether, von seinem fürstlichen Anhang bald verlassen, musste auf sein Stift verzichten. Auf Diether hatte Gregor Heimburg den unseligsten Einfluß ausgeübt. Dieser Mann im Dienste des wegen seiner Gewaltthätigkeit gegen Cardinal Nicolaus Cusa, Bischof von Brixen, gebannten Herzogs Sigismund von Tirol, Verfasser von Appellationen an den besser zu unterrichtenden Papst, an den künftigen Papst, an ein allgemeines Concil, verbreitete die wüthendsten durch und durch revolutionären Pamphlete gegen den apostolischen Stuhl in den deutschen Landen, suchte alle unzufriedenen Elemente mit seinem Hass gegen Rom zu erfüllen, die Baseler Ideen wieder wach zu rufen, gieng nach Frankreich, dessen König Karl VII, wie auch Venedig, Mailand u. A. er zum Theil für seine Ideen zu gewinnen wusste. Gleichwohl unterwarf sich Herzog Sigmund schliesslich (1464), alle Streitpunkte wurden friedlich beigelegt; Heimburg aber suchte und fand seine Aussöhnung mit der Kirche erst kurz vor dem Tode (1472).

Manche Verwandtschaft mit Heimburg zeigt Andreas Zuccalmaglio, Erzbischof von Kraina, Gesandter Kaiser Friedrichs III zu Rom 1478—80. Der ehrgeizige Mann, getäuscht in seiner Hoffnung den rothen Hut zu bekommen, rächte sich durch Schmähungen gegen Sixtus IV und die päpstliche Curie, setzte sich mit Lorenzo de Medicis und andern Feinden des Papstes in Italien in Verbindung, und gieng nach Basel, wohin er den Papst vorlud, in der Meinung, das Baseler Concil wieder zu beleben und den ganzen Norden gegen den Papst in Bewegung zu setzen. ‚Die Hauptsache ist', schreibt Ugolini, Lorenzos Vertrauter, aus Basel 20. Sept. 1482 an denselben, ‚daß er (Andreas) Frate ist .. er

Digitized by Google

hat ein vertrauenerweckendes, unerschrockenes Gesicht . . und wird sich niemand nahe kommen lassen'. Allein es schloss sich ihm auch nicht ein einziger Prälat aus Deutschland oder Frankreich an, der Baseler Rath liess ihn verhaften und er endete unglücklich im Kerker, indem er sich selbst erhängte 13. November 1484.

Nicht diese Männer allein, auch König Ludwig XI von Frankreich (1468—70), Herzog Karl von Burgund, Venedig (1483) u. A. drohten mit Appellationen an das Concil, aber es verfing nicht mehr. Das infolge des großen Schismas tief erschütterte Ansehen des apostolischen Stuhles hatte sich unter Pius II noch mehr als unter seinen Vorgängern gehoben, und unter seinem Nachfolger Paul II schreibt ein Zeitgenosse, daß das Ansehen des Papstthums nicht geringer ist als in früheren Zeiten, seine Machtstellung aber weit bedeutender. Von hohem Interesse bleibt es, bei unserm Vers. zu ersehen, wie es dazu gekommen, und insbesondere die Geschichte der mannigfachen Opposition in ihren einzelnen Phasen von ihren Anfängen bis zum Scheitern zu verfolgen; nirgends war ihr Beweggrund die Liebe zur Kirche; niedriger Egoismus wollte Concessionen vom Papste; verstand sich dieser nicht dazu, dann drohte frivole Leichtfertigkeit mit Appellationen.

Die angeführten Schwierigkeiten nach außen und nach innen sind allein schon genügend, um zu ermessen, wie viel sich einer durchgreifenden Reform in der Kirche entgegenstellte. Dazu hätte die Kirche eben in der Lage sein müssen, ihre Kräfte frei zu entfalten; allein die durch das Schisma herbeigeführten Zustände standen dem entgegen. Deshalb sehen wir die Päpste dieser Zeit in erster Linie darauf bedacht, überall unwürdige und verderbliche Fesseln zu sprengen, in welche der Staat die Kirche geworfen. Obenan hierin stand Frankreich mit seiner aus dem Schisma hervorgegangenen pragmatischen Sanction vom 7. Juli 1438, welche ein vom Mittelpunkt der Einheit losgeschältes Staatskirchenthum zur Folge gehabt hätte: zu ihrer Unterdrückung bedurfte es eines fast 80jährigen Kampfes der Päpste; die Festigkeit Pius' II und Pauls II hatte sie zweimal (1461 und 1467) zuwege gebracht; doch beide Male war der Erfolg nicht von Dauer. Bedeutender war ein ähnlicher Erfolg Pius' II in Aragonien; doch auch hier musste Sixtus IV durch die Verhältnisse gezwungen in vielem nachgeben; noch schmählicher war der Staatsabsolutismus Venedigs. Doch genug; wir müssen uns darauf beschränken hervorzuheben, daß P. diesem allen, dem Kampfe der Päpste um die kirchliche Freiheit und ihren Reformbestrebungen durchgängig die verdiente Berücksichtigung schenkt; die eingehendste wird König Podiebrad von

Digitized by Google

Böhmen und seinen Utraquisten zu Theil; er starb im Banne, wie nachgewiesen wird.

Wahre Ruhepunkte, um zum Schluss zu kommen, sind die Charakterbilder der Päpste, Glanzpunkte die Schilderungen ihrer Verdienste um Kunst und Wissenschaft. Den feingebildeten, geistreichen Pius hat die Mit- und Nachwelt als einen der edelsten Päpste gefeiert; von hervorragender katholischer Seite ist er als eine Zierde des Papstthums bezeichnet worden. Vertretern der christlichen Renaissance war er selbstverständlich hold; einer ihrer vortrefflichsten, der ihm besonders werte Biondo, widmete ihm dankbar seine Roma triumphans, den ‚ersten großen Versuch einer Gesammtdarstellung des römischen Alterthums'. Von der heidnischen Richtung der Renaissance mit ihrer religiösen und sittlichen Verkommenheit wandte er sich dagegen entschieden ab. Noch ernster schritt Paul II gegen dieselbe ein, als cynische Freigeister immer frecher und schamloser sich geberdeten, und als zuletzt gar ein wahres oder vermeintliches Complott gegen das Leben des Papstes entdeckt wurde. Die römische Akademie, von Gregorovius eine ‚classische Freimaurerloge' genannt, wurde aufgelöst, ihr Gründer und Pontifex Maximus Pomponius Lätus verhaftet. Diese Akademiker sind schlimmer, sagte Paul II, als die Heiden, die doch noch an Gott glaubten, während jene auch ihn läugnen. Trefflich kennzeichnet P. diese modernen Schöngeister und ihre Frivolität, welche ihre Spuren selbst in den damals wieder geöffneten Katakomben hinterlassen hat. Platina, zweimal verhaftet, rächte sich dadurch, daß er in seinen Lebensbeschreibungen der Päpste von Paul II eine Caricatur gab, welche bis in unsere Tage für Wahrheit genommen wurde. Hier Klarheit geschaffen zu haben, rühmt P. als bleibendes Verdienst dem ausgezeichneten Forscher Müntz nach. Verschweigen wir dabei nicht das seine, das er sich erworben, gegen Gregorovius, Palacky u. A. viele gegen Paul II erhobene Vorwürfe als unbegründet zurückgewiesen zu haben; von ihm als einem Feinde der Wissenschaft, von seinem Geiz, von seiner Grausamkeit kann fortan nicht mehr die Rede sein.

Einen andern Weg als Paul II schlug Sixtus IV hinsichtlich der Renaissance ein. In ihm lebte der große Nicolaus V wieder auf, mitten unter allen traurigen Wirren dieser Zeit ein goldenes Zeitalter. Merkwürdig, daß der glanzliebende Papst, als Förderer der Kunst und Wissenschaft eine hellstrahlende Erscheinung seines Jahrhunderts, aus dem Orden der armen Söhne des heiligen Franciscus hervorgegangen ist. Aber jetzt war er Papst, und sein Streben ging dahin, eine Thätigkeit zu entfalten, wie sie der Größe des Papstthums würdig sei. Rom sollte schon in seinem

Digitized by Google

Aeußern repräsentieren, daß es die Hauptstadt des Erdkreises sei, es sollte der Mittelpunkt des geistigen, künstlerischen und literarischen Lebens sein. Die Stadt wurde umgewandelt; Gassen, Brücken, Plätze, Wasserleitung, Thore, Mauern, Spitäler, Paläste, Kirchen, Museen, Gemälde, Denkmäler erzählen davon, und selbst das Pflaster; in der Pflasterung giengen, wie in so manch anderm, die Städte Italiens den übrigen Städten Europas voran. Ponte Sisto und Capella Sistina tragen noch heute seinen Namen. In der ganzen Stadt, sagt ein Zeitgenosse, gab es kaum eine Capelle, welche der Papst im Jubeljahr (1475) nicht wiederhergestellt hätte. Aber die ‚bewunderungswürdigste der Stiftungen' Sixtus' IV war die zweite Gründung der vaticanischen Bibliothek. Dank seinen Erwerbungen hatte sie 1475 bereits 2527 Bände, bis 1484 wurde sie um weitere 1000 Bände vermehrt, zählte mithin dreimal so viel, als zwanzig Jahre vorher laut Inventar Nicolaus' V; die Bibliothek der reichen Medici zu Florenz besaß zehn Jahre später erst gegen tausend Handschriften! Im Jahre 1483 wurde ein neues Inventar gefertigt, es unterschied schon zwischen Handschriften und Druckwerken; Bischof Bussi, erster Bibliothekar unter Sixtus IV, war selbst begeisterter Förderer der Druckkunst; daß Rom 1475 schon 20 Officinen besaß, hat der hochverdiente Janssen bereits gezeigt; das Verdienst gebührt hauptsächlich der Geistlichkeit, wie überall, eine Thatsache, auf die vor Jahren mein gelehrter Freund Dr. Falk hingewiesen hat. Für Urkunden liess der Papst die bibliotheca secreta einrichten, ein eigenes kostbares Local mit Frescomalereien. Die literarischen Schätze wurden nicht nur in der (an kalten Wintertagen geheizten) Bibliothek benutzt, sondern auch außerhalb vergeben; ein Ausleihregister Platinas, des Bibliothekars nach Bussi, ist noch erhalten. Alle wissenschaftlichen Bestrebungen fanden an Sixtus IV ihren Gönner, die ausgezeichnetsten Gelehrten wurden von ihm nach Rom berufen, unter diesen wollen wir nur einen Deutschen, den berühmten Regiomontanus, nennen, der bei einer damals schon in Aussicht genommenen Kalenderreform seine Kenntnisse verwerten sollte. Zumal aber waren es die classischen Studien, welche sich der Huld des Papstes erfreuten; so war denn, sagt P., ein überaus glänzender Kreis von Humanisten, der in dem Rom Sixtus' IV wirkte. Sie jubelten; Grund bot ihnen nicht allein die den Gelehrten zugewandte Huld des Papstes; es war insbesondere, wie der schamlose unter Paul II verhaftete Filelfo sich ausdrückt, die ‚unglaubliche Freiheit', die man in Rom genoss. Die von Paul II verbotene römische Akademie wurde wieder eröffnet, Pomponius Lätus durfte seine Vorlesungen wieder halten, Platina kam zu Ehren. Manchem mag es befremdend erscheinen,

Digitized by Google

daß gegen die Auswüchse eines neuheidnischen Humanismus nicht scharf eingeschritten wurde. Warum dies nicht geschah, mag man bei P. erörtert sehen; unter den Gründen war wohl nicht der letzte jener daß man es vorzog, den Gegner, der sich denn doch nicht geradezu als solchen erklärte, lieber in offener Thätigkeit vor sich zu sehen, oder selbst durch wohlmeinendes Entgegenkommen zu gewinnen, als sich seinen versteckten und erbitterten Angriffen auszusetzen. Pomponius Lätus und Platina wurden in der That für Sixtus IV gewonnen, ersterer hat ihn in Gedichten, letzterer in seiner diesem Papst gewidmeten Geschichte der Päpste verherrlicht. — Unglücklich war Sixtus IV in der Wahl der Cardinäle, und von dem Vorwurf des Nepotismus kann man ihn nicht freisprechen. Gerade die von ihm creierten Cardinäle waren es, welche später die Wahl eines Rodrigo Borgia zum Papste (Alexander VI) durchsetzten.

Hiemit hätten wir auf einige der hervorragendsten Partien des Werkes aufmerksam gemacht. Bei seiner Reichhaltigkeit läßt es sich unmöglich analysieren. Wie vieles ließe sich noch hervorheben! Ein eigenes Capitel könnte man über die vom Verf. berichtigten Irrthümer und über seine Ausführungen zur Kritik der Quellen und der neueren Literatur schreiben. Greifen wir ein Beispiel heraus. Bei Alzog, KG[10] 2, 57 findet sich der Satz: ‚An seinem Todestage wagte ein gleichzeitiger Schriftsteller zu sagen: „Heute befreite Gott sein Volk aus der Hand dieses Gottlosen und Ungerechten, in welchem keine Furcht Gottes und keine Liebe zum christlichen Volke war, sondern dem Lust, Geiz und eitle Ehre Alles galten“. Der ungenannte gleichzeitige Schriftsteller ist Infessura, derselbe, welchen der Tendenzartikel über Sixtus IV in der Real-Encyklopädie für protestantische Theologie von Herzog-Hauck (14[2], 325—27) auf keinen vollen drei Seiten dreimal anführt. Man vergleiche nun dazu, was P. über diesen Infessura und gewisse Federn jener Zeit sagt. Weil wir einmal angefangen haben, von Berichtigungen zu sprechen, die wir dem Verf. verdanken, so können wir unmöglich jene übergehen, die er in einem eigenen Nachwort mit Meisterhand in einer Replik gegen A. von Druffel vorgebracht hat. Dieser durch seine literarischen Händel bekannte Münchener Professor hatte es unternommen, P. in einer leidenschaftlichen Kritik zu ‚vernichten;‘ wir beschränken uns darauf das Resultat in den Worten zusammenzufassen: das Loos, das er Herrn Pastor bereiten wollte, hat er verdientermaßen über sich selbst ergehen lassen müssen. Doch genug davon. Nur ein paar Worte noch, um unserer Pflicht als Recensenten vollständig zu genügen.

Digitized by Google

S. 197 bespricht P. das Verdienst P. Pius' II um die christliche Civilisation, indem er scharf gegen das Treiben der Negersclaven-Händler an der westafrikanischen Küste auftrat und ein einschneidendes Schreiben in dieser Beziehung an den Bischof von Ruvo richtete, wie P. nach der von ihm benützten Monographie Margrafs, Kirche und Sclaverei S. 91, sagt. Aber das Bisthum Ruvo lag im Königreich Neapel; hier dagegen handelt es sich um das Bisthum Rubicon auf der Canarischen Insel Lanzerotte. Kaum nämlich hatte Bethencourt Lanzerotte im Jahre 1402 aufs neue entdeckt und besetzt, so gründete er das Fort Rubicon daselbst, nach welchem auch das zwei Jahre später gegründete Bisthum St. Martial von Rubicon genannt wurde. Der Bischof dieses Sitzes war in der besten Lage, die Sclavenhändler an der Küste Afrikas zu überwachen. — Unter den Prälaten rühmt P. als einen der vortrefflichsten den gelehrten, humanistisch gebildeten Bischof Domenico de' Domenici von Torcello, aus dessen Rede im Conclave vom Jahre 1458 er selbst das Motto zu Band II entnahm. Ich will beifügen, daß Paul II im ersten Jahr seines Pontificats (16. Sept. 1464) diesen freimüthigen, auf Reform des Klerus bedachten Mann zu seinem Generalvicar[1]) für Rom ernannte. Vor ihm bekleidete diese wichtige Stelle Franz de Lignamine, welcher eine Synode des gesammten römischen Klerus 1461 abhielt; ihre Beschlüsse befinden sich oder befanden sich handschriftlich in der Bibliotheca Casanatensis. Wir führen dies an, weil es dem von P. über die angestrebte Reform Gesagten angereiht zu werden verdient. — Von einem der tüchtigen Vertrauten Pius' II, Bernard Eroli, sagt Pastor S. 205 mit Voigt und Ciacconio: ‚Gegen seine Ernennung zum Cardinal machten einige Cardinäle vergeblich unter anderm seine „plebejische Geburt" geltend'. ‚Allein laut der 1479 im Rom gedruckten Trauerrede bei seinem Tode', bemerkt Novaes[2]), ‚entstammte er einer allerdings armen, aber doch vornehmen Familie'. Ein Leben des mit Eroli zum Cardinal ernannten N. Forteguerri schrieb, wie derselbe Novaes S. 203 berichtet, G. Forteguerri, ediert von Zaccaria in der Biblioth. Pistojese. Ueberhaupt verdient Novaes noch immer Beachtung. Zu dem von P. vortrefflich geschilderten, von Pius II mit dem Purpur geschmückten Augustiner-Ordensgeneral Oliva, dem einige den Titel ‚gottselig' (beatus) beilegen, bemerkt Novaes S. 204, daß sich die von dem berühmten Campano nach seinem Hingang gehaltene Trauerrede in dessen zu Venedig 1502 gedruckten

[1]) Ponzetti, Elenchus vicariorum Urbis in spiritualibus, im Bull. Rom. (Romae 1797) p. 40. [2]) Storia de' SS. Pontefici[3] (1821) 5, 202.

Digitized by Google

Werken findet. — Kurz und präcis faſst P. S. 422—23 zuſammen, was man, beſonders dank den Nachforſchungen P. Pierlings, über die Vermählung der Paläologin Zoe mit dem ruſſiſchen Großfürſten Iwan III und die damit in Verbindung ſtehenden Hoffnungen einer Union Rußlands mit Rom weiß. Was Fiedler, ‚Verſuch der Vereinigung der ruſſiſchen mit der römiſchen Kirche', hierüber ſagt, durfte, weil offenbar irrig, Paſtor mit Recht übergehen. Immerhin hätte zu dem von P. berichteten Nachweis der Echtheit des Kiewer Synodalſchreibens vom Jahre 1476 an den Papſt durch Malyſzewski beigefügt werden können, daß demſelben bei ſeinem Vortrag auf dem archäologiſchen Congreſſe zu Kiew im Jahre 1874 nicht widerſprochen wurde (vgl. Civiltà 1875 vol. 5 p. 126). Zur Hoffnung auf eine Union der ruſſiſchen Kirche hatte der Umſtand beigetragen, daß der ruſſiſche Großfürſt das Abhängigkeitsverhältnis der ruſſiſchen Kirche von Conſtantinopel ſeit dem Fall dieſer Stadt 1453 gelöst hatte. Rom ſelbſt ernannte auch noch immer Patriarchen von Conſtantinopel, welche noch nicht reine Patriarchen i. p. infidelium waren. Ein merkwürdiges Schreiben P. Sixtus' IV hierüber vom Jahre 1476 iſt mir von dem um die Geſchichte des lateiniſchen Orients ſo hochverdienten für die Wiſſenſchaft leider zu früh verſtorbenen Grafen Riant mitgetheilt worden, welches ich, weil von Belang, zum Schluſſe vollſtändig mittheilen will. Den Namen des betreffenden Patriarchen, welchen Graf Riant vergebens in Erfahrung zu bringen ſuchte, konnte auch ich nicht eruieren. Nach Beſſarion († 1472) war Sixtus' IV Neffe Peter Riario Patriarch, allein er ſtarb ſchon 1474; vielleicht war es Hieronymus Lando, unter Pius II Erzbiſchof von Kreta. — Oben war von Andreas Zuccalmaglio, Erzbiſchof von Kraina, die Rede. Was iſt dies für ein Erzbisthum? P. berichtigt jene, welche ihn zum Erzbiſchof von Gran, oder vom öſterreichiſchen Kronland Krain d. i. Laibach machen, und gibt die Meinungen von Farlati und von Gams; nach erſterem iſt es der Küſtenſtrich um Macarſca, nach letzterem iſt es eine Gegend ſüdlicher in Epirus; aber an letztere iſt gar nicht zu denken. Kraina d. i. Grenzland war das nordweſtliche Grenzland Zachlums (der Herzegowina) gegen das Meer hin, von der Neretwa bis zur Cettina und Livno[1]). Als es den Schismatikern von Ban Stephan von Bosnien abgenommen wurde und dieſer Ban im Jahre 1340 der katholiſchen Kirche ſich angeſchloſſen hatte, kam die Kraina an den Biſchof von Macarſca. Seit der Unterjochung durch die Türken im Jahre 1463 war Kraina Bisthum i. p. infidelium; der Titel ‚Erzbisthum' iſt vielleicht nur

[1]) Vgl. Schafarik, Slaw. Alterth. 2, 263 265 266; Klaić, Geſch. Bosniens überſ. von Bojničić 149—51.

Digitized by Google

dem Ehrgeiz Zuccalmaglios zuzuschreiben, der sich ja auch später fälschlich Cardinal nannte. Ich weiß nicht, warum Quetif und Echard (Scriptt. O. Pr.) ihn ganz und gar mit Stillschweigen übergangen haben. — Mit vielen Andern schreibt P. Cuença statt Cuenca. — Mögen diese Bemerkungen dem verehrten Verfasser zeigen, welches Interesse wir an seinem Werke genommen, das gleich uns gewiss kein Unbefangener ohne höchste Befriedigung aus der Hand legen wird. Wir können jetzt nach Vollendung des zweiten Bandes mit noch größerem Rechte aussprechen, was wir vom ersten geschrieben: es ist eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges, ein monumentales Werk, welches den glänzendsten Leistungen unserer Historiker an die Seite gestellt zu werden verdient.

Oben benanntes Schreiben P. Sixtus' IV. lautet nach einer Copie des Grafen Riant: Patriarchae CP°. Sixtus IV etc. Nuper cum querela nobis expositum fuit, quod jurisdictionem in Graecis, religioni Hierosolymitanae subditis, praesertim super metropolitanis et eorum papadalibus exercere cepisti, quamvis ipsa religio sit exempta, et nullus predecessorum tuorum id fecerit. Quare mandamus tibi in virtute sanctae obedientiae et sub excommunicationis poena, ut dictam religionem in sua libertate relinquas, et rebus hujusmodi atque aliis, quae tuam famam demorare (denigrare scheint mir zu lesen zu sein) possunt, abstineas. Secus si fieret (quod non credimus), non possumus facere quin alia adhiberemus remedia quae pro justitiae debito nemine (nemini) possumus denegare. Datum Fulginie die XXX augusti 1476 anno VI° Sixti IV. Brev. Comm. Anni sexti f. 4b.

Löwen. Daniel Rattinger S. J.

Grundriss des katholischen Eherechts von Dr. Franz Heiner, Prof. des Kirchenrechts an der philos.-theol. Fakultät zu Paderborn (jetzt Prof. des KR. an der Univ. Freiburg i. B.). Münster i. W., Heinrich Schöningh, 1889. 317 S. 8°.

Es gilt als ein erfreuliches Zeichen des Aufschwungs der philosophischen und theologischen Studien, daß in den letzten Decennien eine stattliche Reihe philosophischer und theologischer Lehrbücher in verschiedenen Ländern veröffentlicht wurde. Auch das katholische Kirchenrecht ist in dieser Beziehung hinter den Schwesterdisciplinen nicht zurückgeblieben. Indem wir Anderen

Digitized by Google

die Untersuchung überlassen, ob auch alle Erzeugnisse des Büchermarktes in den übrigen Wissenschaften reife Früchte genannt werden können, freuen wir uns aufrichtig über den Geist regen Schaffens auf dem Gebiete des katholischen Kirchenrechtes. Besonders für den Kanonisten haben die in verschiedenen Ländern veröffentlichten Werke den Vortheil, ihn mit dem Particularrecht der einzelnen Länder besser bekannt zu machen und ihm eine solide Grundlage zur Beurtheilung des geltenden Rechtszustandes in der Kirche und der gangbarsten Ansichten unter den Kanonisten auch anderer Länder zu bieten.

Zu diesen erfreulichen Leistungen auf dem Gebiete des Kirchenrechtes rechnen wir auch Dr. Heiners Grundriss des Eherechts. Derselbe bildet einen Theil der Sammlung von Compendien für Studium und Praxis, welche bei H. Schöningh in Münster erscheinen. Diesem literarischen Unternehmen liegt die berechtigte Idee zu Grunde, die Praxis nicht allzusehr von der Theorie zu trennen und auch das Compendium nicht zu einem gar zu magern, ungenießbaren Leitfaden zusammenschrumpfen zu lassen. Ein verhältnismäßig reichlich und zugleich gut ausgewählter Stoff ohne gelehrten Ballast soll dem Grundrisse auch für das spätere Leben noch den Wert eines alten Bekannten sichern, mit dem man sich leicht zurecht findet, wenn im Drange der Praxis Lücken im Gedächnisse auszufüllen wären. Größere Werke selbst für Studierende werden damit nicht überflüssig gemacht; aber beim ersten Studium kirchenrechtlicher Fragen sind allzu umfangreiche Handbücher nicht am Platze.

Herr Prof. Heiner hat nun in seinem Grundrisse des Eherechtes die nicht gerade leichte Aufgabe, ein gutes Compendium zu schreiben, in recht befriedigender Weise gelöst, und wir zweifeln nicht, daß es ihm bei wiederholten Auflagen gelingen wird, sein Werk einem hohen Grade von Vollkommenheit entgegenzuführen. Der Verfasser ist sichtlich und mit Erfolg bemüht, vor allem eine zuverlässige Doctrin über das katholische Eherecht vorzutragen; wo man daher auch von seinen Anschauungen abweichen kann, wird es sich regelmäßig um Controversen handeln, bei denen auch unter katholischen Schriftstellern noch nicht das letzte Wort gesprochen ist. Sehr angenehm berührt der maßvolle Ton, sowie der echt kirchliche Geist, welcher aus dem ganzen Werke spricht und schon in der Vorrede einen so warmen Ausdruck gefunden hat. Als äußere Beglaubigung der richtigen Doctrin des Verfassers steht an der Spitze des Werkes die Approbation des Bisthumsverwesers von Münster.

Digitized by Google

Der gesammte Stoff des Eherechts wird in dem Grundriss in sieben Theile zerlegt. Der Verfasser handelt 1. von dem Wesen der Ehe, der Ehegesetzgebung und der Jurisdiction der Kirche in Ehesachen; 2. von dem Eheversprechen oder Eheverlöbnisse; 3. von den Ehehindernissen; 4. von der Hebung der Ehehindernisse durch Dispensation; 5. von der Revalidation einer ungiltig geschlossenen Ehe; 6. von der Eheschließung; 7. von der Ehescheidung und dem Eheprocess.

Bei dieser Eintheilung ist die ‚Eheschließung' nach ‚der Revalidation einer ungiltig geschlossenen Ehe' zu weit ans Ende gerückt. Der Act der Eheschließung reiht sich am passendsten an den erwähnten zweiten Theil an. Daß dem Abschlusse der Ehe Hindernisse entgegen stehen können, ist allerdings richtig; doch ist das nicht die Regel sondern die Ausnahme, welche besser ihren Platz nach der Regel findet. Einen Fingerzeig für diese Aufeinanderfolge bieten schon die Quellen und die ältere Literatur, von denen man sich ohne triftige Gründe nicht entfernen sollte. Im Decretalenrecht wird die Eheschließung im dritten Titel des vierten Buches behandelt. Diese Ordnung empfiehlt sich jetzt noch mehr als ehemals, da das Concil von Trient eine besondere Form für die Eheschließung eingeführt hat, welche in erster Linie als Solemnitätsform und erst an zweiter Stelle als trennendes Ehehindernis in Betracht kommt.

Mit Rücksicht auf den praktischen Zweck seines Buches stellt der Verfasser überall die Rechtssätze kurz und sorgfältig zusammen, ohne sich in allzu weitschweifige Begründungen zu verlieren. Dadurch gelingt es ihm, einen wirklich reichen Stoff zu bieten und die so praktischen Materien über die Verwandtschaftsgrade und die Ehedispensen in einer so erschöpfenden Weise zu behandeln, daß er auch ziemlich weitgehende Wünsche der Praktiker befriedigt haben dürfte.

Zu den unter katholischen Schriftstellern noch schwebenden Controversen, von denen wir oben sprachen, rechnen wir die S. 28 vertretene Auffassung, die Bischöfe können ‚Verordnungen' für den Bereich ihrer Diöcesen erlassen, durch welche aufschiebende Ehehindernisse begründet werden. Da indessen gleich der Satz folgt: ‚Aber (die Bischöfe können) keine Ehe generell verbieten, die durch das gemeine Recht gestattet ist', so scheint der Verfasser mit Santi und De Angelis die Verordnungen als bloße praecepta ‚in casibus particularibus' aufzufassen, nicht als ‚per modum legis' publicierte allgemeine Diöcesanerlässe. Diese von Santi gegebene Erklärung bestimmt das Recht der Bischöfe in dieser Frage nach der gegenwärtig geltenden Disciplin wohl in der richtigsten Weise.

Digitized by Google

S. 36 sind nach dem Verfasser unter dem Einflusse schwerer Furcht eingegangene Eheversprechen nicht ipso facto ungiltig, sondern nur auflösbar. Diese Ansicht ist übrigens nicht sicher, und da nur aus giltigen Eheversprechen das Ehehindernis der öffentlichen Ehrbarkeit entsteht, so ist die gegentheilige Annahme, welche sich auf solide Gründe stützt, für die Praxis nicht ohne Bedeutung.

Wo der Verfasser auf das sogenannte Pauliniſche Privilegium zu sprechen kommt, ist ihm (S. 153) die bekannte päpstliche Dispensation von der Interpellation ‚nach der Lehre der meisten Kanonisten nur eine Declaration des göttlichen Gesetzes'. Damit läßt der Verfasser wohl zunächst die Ansicht fallen, daß die päpstliche Dispens sich auf eine rein kanonische Vorschrift beziehe, da eine Declaration des göttlichen Gesetzes selbstverständlich keine Dispensation in einer rein kirchlichen Vorschrift ist; aber auch nicht weniger evident ist die weitere Folgerung, daß er das constant wiederkehrende Wort dispensatio im uneigentlichen Sinne nimmt; denn eine bloße Declaration ist keine Dispensation, wie auch bei der bekannten Controversfrage über die Residenzpflicht der Bischöfe von Gegnern und Vertheidigern des göttlichen Rechtes unumwunden zugegeben wird. Haben die Päpste endlich nur declariert, dann haben sie bei den verschiedenen Concessionen keinen Regierungsact gesetzt, sondern ihr Lehramt ausgeübt. Da fällt es aber dann recht schwer zu begreifen, wie eine authentische Erklärung des göttlichen Rechtes einen local beschränkten Wert haben kann; denn das göttliche Recht, die Wahrheit läßt sich nicht auf Brasilien beschränken. Und doch gibt der Verfasser zu, die betreffende päpstliche Dispens d. h. Declaration Gregors XIII dürfe nicht auf andere Gegenden ausgedehnt werden. Letzteres ist so wahr, daß eine solche Ausdehnung selbst für jene Gegenden absolut nothwendig ist, wo unter Umständen ganz dieselben Verhältnisse, wie zur Zeit Gregors XIII in Brasilien, bestanden. Nimmt man nun mit einem neuern Schriftsteller an, das Pauliniſche Privileg beruhe nur auf apostolischem, nicht auf eigentlich göttlichem Rechte, dann allerdings hätte eine solche locale Beschränkung durch den Papst keine Schwierigkeit; denn auch das apostolische Recht ist der päpstlichen Jurisdiction unterworfen. Anders aber liegen die Dinge, wenn man annimmt, wie dies auch vom Verf. mit Grund geschieht, der hl. Paulus sei in dieser Frage nur der Verkündiger eines von Gott unmittelbar den Gläubigen verliehenen Rechtes gewesen. Dann kann der Papst an dem von Gott selbst verliehenen Rechte nichts ändern, und was göttliches Recht in Brasilien ist, bleibt göttliches Recht auch außerhalb Brasiliens, wenn dieselben Verhältnisse zutreffen. Die Declaration des Papstes ist dann nur nothwendig, um mit Sicherheit zu constatieren, daß wirklich dieselben Verhältnisse obwalten; aber die päpstliche Declaration würde nicht erst das Recht verleihen.

Digitized by Google

Betrachtet man sodann auf der andern Seite die Redeweise der Päpste in den verschiedenen Verleihungen, wie sie sich auf ihre Vollgewalt berufen, von einer besondern Gunst sprechen, die sie den Neubekehrten verleihen wollen, so drängt sich die Annahme auf, die Päpste haben einen Regierungsact, eine eigentliche Dispensation vollziehen wollen. Bei einer Lehrentscheidung, einer reinen Declaration des göttlichen Rechtes, bleibt diese Redeweise der Päpste unverständlich. In der Annahme einer wirklichen Dispens ist man sofort vor die Frage gestellt, welches der eigentliche Gegenstand der Dispensation ist. Etwa blos die Interpellation oder aber die Ehe selbst, welche wenigstens nach der Taufe matrimonium ratum geblieben ist (um bei diesem einen Fall stehen zu bleiben)? Wird die erstere Annahme vorgezogen, so verlegt man die Dispensation nur in eine andere Etappe und vertheidigt ungefähr denselben Standpunkt wie derjenige, welcher dem Papste unbedingt das Recht abspricht, vom Ehehinderniss des Bandes zu dispensieren, aber streng festhält, die Dispensation vom sichern Beweise des Todes des andern Theiles stehe dem Papste zu. Denn die Pflicht zur Interpellation beruht auf einem praeceptum divinum; dispensiert also der Papst wirklich von der Interpellation, so dispensiert er von einem göttlichen Gebot. Verwirft man dagegen ‚eine wirkliche Dispensation' von der nach göttlichem Rechte geforderten Interpellation, so scheint man dem Wort Dispensation Gewalt anzuthun, das im eigentlichen Sinne eben nicht Declaration bedeutet. Man stößt dann auf dieselbe Schwierigkeit, wie bei der oben erwähnten Residenzpflicht der Bischöfe, wenn man sämmtliche päpstliche Dispensationen als reine Declarationen des göttlichen Rechtes ausgeben will. Mit Recht nimmt daher Herr Domcapitular Braun, sonst ein Gegner Ballerinis in dieser Frage, wenigstens in Beziehung auf das Breve Gregors XIII einen von Benedict XIV abweichenden Standpunkt ein[1]) und scheint denselben auch in seiner spätern Abhandlung[2]) nicht aufgegeben zu haben. Trotz der großen Auctorität Benedicts XIV auch als eines Privatgelehrten, der übrigens in dieser Frage etwas schwankte, dürfte die ‚Dispensation' damit allein in genügender Weise erklärt werden. Ob dann diese Dispensation sich auch noch unter dem Privilegium des Apostels Paulus subsumieren lasse, können wir hier nicht mehr weiter untersuchen. Wir begnügen uns schließlich noch auf die Decretale Clemens' III[3]) hinzuweisen, welche bis jetzt, so viel wir ersehen konnten, weder in den gewöhnlichen theologischen und kanonistischen Compendien noch in Specialarbeiten benutzt worden ist, und welche die in dieser Zeitschrift[4]) im Anschluss an Rolandus (Alexander III), den hl. Thomas und Petrus Lombardus vorgetragene Lehre in mehr authentischer Weise bekräftigt. Ueber die Aufheb-

[1]) Archiv f. kath. KR 46 (1881 II) 400 ff. [2]) Ebd. 51 (1884 I) 209 ff.
[3]) Friedberg, Quinque compilationes antiquae p. 86 ss. [4]) 7 (1883) 311 ff.

Digitized by Google

ung der ehelichen Lebensgemeinschaft im Falle der Bekehrung des einen Gatten vertritt der Papst Clemens III sehr milde Grundsätze; aber ceterum ipsis viventibus et volentibus remanere cum aliis contrahere *non debebunt*. Wenn der hl. Paulus dem bekehrten Theile nur einen Rath gegeben hat, 1. die eheliche Lebensgemeinschaft mit dem unbekehrten Theile nicht aufzuheben, und 2. im Falle friedlichen Zusammenlebens nicht zu einer neuen Ehe zu schreiten, so hat Clemens III gewiss den zweiten Theil des Pauliniſchen Privilegs nicht als Rath aufgefaßt, sonst hätte sein Verbot keinen Sinn. Denn erlaubt Gott die neue Ehe, wenn der andere Theil nur sich nicht bekehrt, so kann der Papst das göttliche Privileg nicht beschränken und eine neue Ehe nicht verbieten. Weitere Untersuchungen überlassen wir den Exegeten.

Für eine zweite Auflage möchten wir uns einige Vorschläge und Wünsche erlauben. Zunächst dürfte die Literatur, wenn auch mit Auswahl, doch manchmal reichlicher citiert werden. Ganz abgesehen vom wissenschaftlichen Standpunkte, der dadurch erhöht würde, spricht schon die praktische Erwägung dafür, daß eben nicht jedem Geistlichen das betreffende Buch zugänglich ist; es muss also eine gewisse Auswahl getroffen werden. So zB. sollten nach unserer Meinung die älteren Commentatoren des Decretalenrechtes mehr herangezogen werden. Die neuern Erklärer wie Santi und De Angelis bieten in dieser Beziehung nicht viel mehr als ganz gewöhnliche Compendien. Selbst einzelne der ältesten Monographien über das Eherecht könnten wohl auch etwas Verwendung finden. Mehrere Punkte des Eherechts stehen in enger Verbindung mit der Medicin; da könnten Olfers, Capellmann, Eschbach mit ihren entsprechenden Werken gute Dienste leisten. Die Glosse und Sanchez, welche bei der S. 83 besprochenen Frage citiert werden, sind schon etwas alt. Die eben erwähnten Auctoren, die Acta s. Sedis, die Médicine legale von Legrand Du Saulle bieten dafür besseres Material. S. 83 wäre Resemans zu erwähnen, der die Frage de competentia civili gewiss eingehender behandelt, als die daselbst erwähnten Schriftsteller. S. 244 sind die neuern Controversen über die sanatio matrimonii in radice unberücksichtigt geblieben. Der auch von Feije viel gebrauchte Giovine ist bei der Lage des italienischen Buchhandels jenseits der Alpen wohl schwer zu haben[1]).

---

[1]) Die interessante von Zitelli in der neuen Ausgabe seines Werkes über die Ehedispensen veröffentlichte Disputatio über die Gewalt des Papstes solvendi matrimonium consummatum infidelium scheint dem Verfasser auch unbekannt geblieben zu sein.

Digitized by Google

Vielleicht ist es dem Herrn Verfasser bei einer zweiten Auflage auch möglich, der Begründung der Rechtssätze einen größern Raum zuzuweisen und das sine lege loqui erubescimus etwas consequenter durchzuführen. Endlich dürfte es sich in einem deutsch geschriebenen Eherecht empfehlen, der in Deutschland besonders geschätzten historischen Entwickelung auch bei Einzelfragen eine größere Aufmerksamkeit zu schenken, wie dies zB. schon S. 23 ff. in ganz gelungener Weise geschehen ist.

Diesen mehr allgemeinen Wünschen möchten wir noch einige besondere folgen lassen.

S. 8 wäre vielleicht die nur relative und bedingte Nothwendigkeit der Ehe schärfer hervorzuheben und die Supplementstheorie von Fichte abzuweisen. Wo Cölibat und Ehe sich berühren, trägt es sehr zum bessern Verständnisse beider Einrichtungen bei, wenn auf beide etwas Rücksicht genommen wird, um die Unterschiede schärfer hervortreten zu lassen. S. 8 und S. 138 ist daher wenigstens eine entsprechend ausgewählte Literatur über den Cölibat beizufügen, besonders Laurins verdienstvolle Arbeit über den Cölibat der Geistlichen. Die von letzterem Gelehrten S. 52 gegebene Darstellung dürfte dann auch die Behauptung in das richtige Licht stellen, aus der Ehe entstehe ‚gleichsam eine neue Person', eine Behauptung, welche eben nur dann richtig ist, wenn man das ‚gleichsam' sehr stark betont. Mit der Frage von dem Cölibat steht sodann in inniger Verbindung, was der Verfasser S. 10 von der dem Menschengeschlechte als Societät auferlegten Pflicht der Fortpflanzung lehrt. Die Ausführungen Palmieris De matrim. christiano p. 31 ss. dürften den Verfasser vielleicht überzeugen, daß eine derartige dem Menschengeschlechte auferlegte Pflicht nicht unbedingt sicher ist, und man auch ohne eine solche Annahme zu einem befriedigenden Resultate gelangt.

Wenig verständlich war es uns, was der Verfasser im Anschluss an Schulte S. 9 über das ‚juristische Verhältnis' in der Ehe schreibt: ‚Weil (?) aber der Inhalt und die Wirkungen der Ehe in ihrer Natur begründet liegen, so (?) ist sie zwar an sich (?) kein juristisches Verhältnis, jedoch ein solches wegen ihrer umfassenden alle Lebensverhältnisse berührenden Bedeutung geworden'. Täuschen wir uns nicht, so liegt der Schlüssel zum Verständnis der eigenartigen Redeweise des Verfassers in der Scheu vor der klaren und bestimmten Behauptung: Die Ehe ist ein wahrer eigentlicher Vertrag. Daher lesen wir S. 12: ‚Hiernach wird 1. die Ehe Kontrakt genannt', S. 13: ‚Deshalb wird die Ehe Kontrakt oder Vertrag genannt'. Wir können diese Scheu bis zu einem gewissen Grade begreifen, wenn wir die Lehren und Ausdrucksweisen erwägen, welche in diesem Punkte echt katholische Männer

Digitized by Google

in Deutschland und Frankreich auch in neuer und neuester Zeit sich aneigneten. Von Schultes Eherecht sehen wir hier ab; denn dessen S. 3 und 4 gegebene Darstellung kann mindestens auf Klarheit und scharfe Unterscheidung keinen Anspruch machen; mit Phrasen aber: ‚Es ist die Ehe somit ein moralisches Institut', das aber ‚zugleich als ein rechtliches Institut auftritt', läßt sich nicht viel anfangen; und die kühne Behauptung endlich: ‚Nur gänzlich unbedeutende Juristen setzen die Ehe unter die Verträge, so daß es als communis opinio bezeichnet werden kann, daß dieselbe hauptsächlich ein sittliches Institut sei', wenn damit der Ehe das Wesen eines wahren Vertrages abgesprochen werden soll, legen wir ruhig zu andern kühnen Behauptungen Schultes. Allein auch katholische Schriftsteller bedienen sich folgender Wendungen: ‚Die Ehe wird wie ein Vertrag durch eine Willenseinigung begründet und diesen Consensaustausch nennt das canonische Recht contractus matrimonialis'. ‚Um so weniger kann die Ehe nach canonischem Rechte und den Glaubenssätzen der katholischen Kirche als ein Vertrag aufgefaßt werden, indem die Ehe hier als Sacrament gilt, welches wieder nicht den Gegenstand eines Vertrages bilden kann. Freilich spricht das canonische Recht in uneigentlichem Sinne (?) von einem contractus matrimonialis und versteht darunter das Ehesacrament selbst . .' Oder (im Anschluß an Moy): ‚Uebrigens ist die Ehe nicht sowohl ein Vertragsverhältnis als vielmehr die Erfüllung eines Vertrages . . Die Pflichten der Gatten können nie der Gegenstand einer obligatio oder einer actio sein'. Sollen diese Aeußerungen nur jene falschen Theorien zurückweisen, welche die Ehe ihres religiösen Charakters entkleideten und zu einem rein bürgerlichen sogar durch Privatwillkür auflösbaren Vertrage herabwürdigten oder welche zwischen Sacrament und Ehevertrag der Christen einen wirklichen Unterschied annahmen, so ist gegen dieselben nichts einzuwenden, wenn auch die Wahl der Worte als keine glückliche bezeichnet werden muss. Dagegen heißt es über das Ziel hinausschießen, wenn man der Ehe den wahren und wirklichen Vertragscharakter abspricht und nur im ‚uneigentlichen Sinne' von einem contractus matrimonialis reden will. Diese Anschauungen beruhen auf einer bedauerlichen Verwechselung des Vertrages im allgemeinen mit den einzelnen Arten der Verträge; daher leidet die ganze Beweisführung an einem sehr elementaren logischen Fehler. Zum Wesen eines wahren zweiseitigen Vertrages gehört eben nach ältern und neuern Theologen und Kanonisten der consensus duorum in idem placitum inducens in utroque obligationem ex justitia commutativa. Eine einfache Analyse des Begriffes der Ehe führt dann zur unabweisbaren

Digitized by Google

Folgerung: Also ist die Ehe ein wirklicher Vertrag. Auf eine weitere Ausführung des Beweises für unsere Behauptung können wir uns hier nicht einlassen, da schon in einem andern Bande dieser Zeitschrift[1]) von competenter Seite gegen einen französischen Schriftsteller dieser Beweis in schlagender Weise geführt wurde. Damit erledigt sich auch von selbst die weitere Frage, ob die Ehe an sich und ihrer Natur nach ein juristisches Verhältnis begründe. Denn will man nicht mit dem Worte ‚juristisch' den reinsten Humbug treiben, so ist diese Frage zu bejahen, da ein wahrer Vertrag doch gewiss ein juristisches Verhältnis begründet.

S. 81 vertheidigt der Verf. die Ansicht, die beigefügte Bedingung: ‚wenn du die Nachkommen im Unglauben erziehst', lasse eine Ehe eben so wenig zustande kommen als etwa die andere Bedingung: ‚wenn du das Kind tötest'; dagegen hält er an der Ansicht fest, die Bedingung, die Kinder in der Häresie erziehen zu lassen, mache die Ehe nicht ungiltig, ‚da sie nicht direkt gegen das bonum prolis gerichtet ist. Die Kinder werden getauft und sind damit Glieder der Kirche und bleiben so lange Mitglieder derselben, als sie nicht durch einen freien Act sich von ihr lostrennen'. Inbetreff der Häresie ist gegen diese Doctrin nichts einzuwenden; nur der von ihm und auch von Andern aus der Taufe hergenommene Grund ist zunächst nicht allgemein zutreffend, weil eben gar manche häretische Secten keine giltige Taufe spenden, und auch sonst nicht allzu beweiskräftig, wenn nicht die weitere Behauptung feststeht, daß nur die gegen das bonum prolis physicum gerichtete Bedingung die Ehe ungiltig mache. Dann aber lässt sich die Behauptung des Verfassers über die Bedingung der Erziehung der Kinder im Unglauben nicht aufrecht halten, wie in dieser Zeitschrift[2]) gut hervorgehoben worden ist[3]).

Wenn schließlich der Verfasser S. 163 sich gegen die Einführung der tridentinischen Ehevorschrift durch Observanz ausspricht und derselben nur die Bedeutung eines Präsumptionsbeweises zukommen lassen will, so möchten wir sehr bezweifeln, ob es nach den Ausführungen des Herrn Domcapitulars Braun von Fulda[4]) noch möglich sein wird, diese ablehnende Ansicht festzuhalten. Gerlachs Annahme, der unser Verf. folgt, ruht auf einer viel zu engen Interpretation des Concils von Trient und auf missverstandenen Congregationsdecreten, während andere Decrete, welche keinen Zweifel übrig lassen, Gerlach unbekannt geblieben waren.

Doch wir möchten unsere Kritik nicht schließen, ohne zu einigen Lehrpunkten des Verfassers noch ausdrücklich unsere Zustimmung zu erklären. Dahin rechnen wir namentlich die S. 13 festgehaltene Doctrin, daß ‚die durch den bloßen Consens geschlossene

[1]) 2 (1878) 180 ff. [2]) 9 (1885) 170. [3]) Van de Burgt, De matrim. n. 64. [4]) Im 1. diesjährigen Hefte des Archivs f. kath. KR.

Digitized by Google

Ehe ein wirkliches matrimonium sei'. Die ablehnende Haltung des Verfassers gegen die total verfehlte Theorie von Freisen können wir nur unbedingt billigen. Wenn übrigens Herr Heiner bei einer andern Gelegenheit den sonstigen Vorzügen des Freisen'schen Werkes gerecht wird, so sind wir damit völlig einverstanden und können die wohlwollende Form nur loben, mit der er auch auf andere schiefe Ansichten desselben Schriftstellers hinweist. Sehr gut sind die Ausführungen des Verfassers S. 27 ff. über das principielle Verhältnis des kirchlichen und staatlichen Gesetzgebungsrechtes in Ehesachen. Mit Recht dehnt der Verfasser das ausschließliche Gesetzgebungsrecht der Kirche auch auf die aufschiebenden Ehehindernisse aus, und spricht dem Staate jegliche Competenz ab, selbst über den erlaubten Abschluss der christlichen Ehe rechtsgiltige Gesetze zu erlassen. Die richtige juristische Construction über Verpflichtung und Verpflichtungsgrund der sogenannten staatlichen Eheverbote wurde schon früher in dieser Zeitschrift[1]) klar dargelegt und das neu entdeckte aufschiebende Ehehindernis mit dem speciösen lateinischen Namen impedimentum vetiti reipublicae in die gebührenden Schranken zurückgewiesen.

Wenn über diese Frage noch Meinungsverschiedenheiten selbst unter katholischen Schriftstellern bestehen, so dürften dieselben nicht zum geringsten Theile auch darauf zurückzuführen sein, daß keine völlige Uebereinstimmung über Begriff und Umfang der bürgerlichen Wirkungen der Ehe herrscht, wie man sich leicht überzeugen kann, wenn man nur Perrone, Palmieri, De Angelis, Cavagnis genau mit einander vergleicht. Wir halten es für ein Verdienst Cavagnis', diese Frage schärfer als mancher andere Kanonist und Theologe präcisiert zu haben. Denn zunächst gibt es gewisse bürgerliche Wirkungen der Ehe, welche der Staat wohl ordnen, aber nicht verleihen kann; dahin gehört ein gewisses Erbrecht der legitimen Kinder. Dagegen hängen andere Wirkungen mehr vom freien Gesetzgebungsrecht des Staates ab, wie zB. Titel und Rang der Kinder morganatischer Ehen. Die Frage über die Legitimität der Kinder ist dermaßen mit der Giltigkeit des ehelichen Bandes verknüpft, daß dieselbe bei katholischen Ehen nicht als eine bürgerliche Wirkung der Gesetzgebung und richterlichen Cognition der Staatsgewalt unterstellt sein kann, wie ein Blick in die Capitel des Titels Qui filii sint legitimi im Decretalenrechte lehrt. Wenn schließlich der Verfasser S. 28 den Satz aufstellt, die Staatsgewalt ‚könne die bürgerlichen Wirkungen solchen Ehen verweigern, welche die staatliche Ordnung gefährden' und sich dafür auf die Encyklika Leos XIII Arcanum beruft, so möchten wir wünschen, er hätte den entsprechenden lateinischen Originaltext citiert;

[1]) 9 (1885) 168.

Digitized by Google

denn es war uns nicht möglich, diesen Satz wörtlich in der Encyklika Arcanum zu finden, zumal damit der Sinn verbunden zu sein scheint, dem Staate eine völlig selbständige Cognition einzuräumen, ob nach seiner Auffassung eine Ehe die bürgerliche Ordnung störe. Bis lang glauben wir, daß Van de Burgt (aaO. n. 42) Recht hat, wenn er sagt: Exigit (status civilis), quae me judice exigere non valet. Non de solis disponit effectibus civilibus, sed *rerum ordinem* apprehendit, qui extra limites potestatis politicae a Deo repositus est. Wenn der Staat einer christlichen Ehe, welche die Kirche billigt, die bürgerlichen Wirkungen verweigern kann, dann besitzt er eine wahre Strafgewalt für den Fall, daß man seinen Anordnungen beim Abschluß der Ehe sich nicht fügt, und mit logischer Nothwendigkeit muss man dann auch das Recht des Staates anerkennen, verbietende Ehehindernisse selbst für Christen festzusetzen. Denn strafen können und nicht competent sein zum Gebieten und Verbieten, ist ein juristischer Widerspruch, auf den die ältern Theologen und Kanonisten wie Suarez und Fagnani bei einer ähnlichen Competenzfrage hinwiesen[1]). Wer also dem Staate ein selbständiges Recht bestreitet, verbietende Ehehindernisse für Christen aufzustellen, wird auch dem Staate ein selbständiges Verweigerungsrecht der bürgerlichen Wirkungen nicht anerkennen können.

Endlich theilen wir die Anschauungen des Verf., wenn er in dem S. 49 erwähnten Falle für die Freiheit des Rücktrittes vom Eheversprechen auch bei der Braut eintritt. Zwar hat der Verf. in dieser Frage nicht wenige Moralisten und Kanonisten gegen sich; allein deren Beweisführung ist sowohl in den thatsächlichen Voraussetzungen als in der juristischen Begründung von zweifelhaftem Werte. Was Van de Burgt für Holland behauptet (aaO. n. 360): Haec auctorum opinio mihi pro moribus nostris durior semper visa est. Quis nostrum assentiret Patris Sanchez propositioni: nulla nota nec ignominia est feminae, viro, qui aliam cognovit, nubere? kann auch von andern Gegenden behauptet werden. Ganz allgemein vertheidigt Schmier dieses Recht zum Rücktritt für jedes anständige Mädchen, und Schmalzgrueber[2]), der diese Ansicht referiert, hat trotz seiner etwas strengen Auffassung dagegen nichts einzuwenden: Et hanc ob causam magn. Schmier . . putat universaliter posse ob hanc causam a sponsalibus recedere etiam sponsam, quae virgo honesta est. Pichler und Van der Velden stimmen der Auffassung Van de Burgts zu und verlangen nicht eine virgo *valde* honesta und ähnliche erschwerende Bedingungen, so daß man glauben sollte, ein solcher Rücktritt sei nur einer wahren Musterjungfrau erlaubt; eine virgo honesta genügt ihnen. Aber auch der innere Grund von Sanchez ist nicht zutreffend; denn es ist durchaus nicht nothwendig, daß eine solche Heirat

[1]) Vgl. Fagnani, In cap. 5 X. de feriis n. 71. [2]) Schmalzgrueber IV 1 n. 176.

Digitized by Google

mit Schmach und Schande für das Mädchen verbunden sei, um die Auflösung des Eheversprechens erlaubt zu machen. Es genügt ein solider Grund, und der findet sich nicht allein in jener Schande, sondern in der Abneigung des Mädchens gegen einen unenthaltsamen Mann, wie Pichler andeutet: Utique virgo honesta non aeque (intendit) nubere viro impudico . . quam pudico. Der von Sanchez angeführte Grund scheint uns also eine Uebertreibung zu enthalten. Noch kann man geltend machen, bei einem Mädchen habe ein Fall mehr zu bedeuten. Das hat seine Richtigkeit, und daher kann gewiss der Bräutigam leichter zurücktreten. Allein es wäre wiederum eine Uebertreibung, wenn man aus der größern Bedeutung eines Falles beim Mädchen den Schluss zöge, daß beim Manne ein ähnliches Vergehen so viel wie gar nichts zu bedeuten habe. Für jedes anständige Mädchen wird ein solcher Umstand nicht einfachhin eine Kleinigkeit sein und ist daher eine hinlängliche Ursache zur Auflösung des Eheversprechens. Dabei braucht man eine solche Befugnis durchaus nicht auf das innere Forum zu beschränken; sie gilt, wie Ballerini richtig bemerkt (Gury II n. 731), auch für das äußere Forum. Da nun wenigstens in den meisten katholischen Gegenden die virgo honesta für den äußern Rechtsbereich beim Abschluß der Ehe die Regel und nicht die Ausnahme bildet, so ist die von gar manchen Moralisten und Kanonisten aufgestellte Norm in unserer Frage geradezu umzukehren und ihre betreffende Regel als Ausnahme, ihre verschiedenen Ausnahmen aber als Regel hinzustellen.

Sind unsere Wünsche und Bemerkungen etwas länger geworden, als wir ursprünglich beabsichtigten, so möge der Herr Verfasser das nicht als einen Tadel auffassen, sondern dem Interesse zuschreiben, das wir seinem Buche und dem behandelten Gegenstande entgegen brachten. Hoffentlich halten sich die folgenden Compendien der H. Schöningh'schen Sammlung auf der gleichen Höhe, wie das Compendium des Eherechtes.

Rom. Franz Xaver Wernz S. J.

The Epistle to the Hebrews, the Greek Text with Notes and Essays, by B. F. Westcott. London, Macmillan, 1889. LXXXIV, 504 p. 8.

Dieser durch seinen Plan und seine Methode mustergiltige Commentar gibt uns den griechischen Text des Hebräerbriefes, kurze und bündige Erläuterungen, eine über alle wichtigen Fragen orientierende Einleitung und endlich einen kritischen Anhang. Der Verf. hat natürlich seine ausgezeichnete Textrecension zugrunde gelegt, mit erweitertem kritischen Apparate. Die Hauptabweichungen der griechischen Handschriften und der verschiedenen alten Uebersetzungen

Digitized by Google

sind in der Einleitung zusammengetragen. Besondere Sorgfalt wurde auf Vergleichung der Väterstellen verwendet, um so mehr, da Tischendorf in diesem Punkt vieles zu wünschen übrig läßt. Ebenso sind die Handschriften der lateinischen Uebersetzung mehr berücksichtigt als bei Tischendorf. Die unter dem Texte stehenden knappen Anmerkungen enthalten Citate aus älteren und neueren Schriftstellern, aber nicht so gehäuft, wie in manchen neueren Commentaren, welche eine Masse von Stellen in die Erklärung verweben. Der Commentar des Herveus Burgidolensis († 1149[1]) ist von Westcott zum erstenmal benützt. ‚An Kraft, Selbständigkeit, Nüchternheit und Tiefe', sagt Westcott, ‚steht er keinem Erklärer des Mittelalters nach'. ‚Ich bedaure', fügt Westcott hinzu, ‚die Anmerkungen des Atto von Vercelli († 960[2]) nicht benützt zu haben, denn sie sind sehr beachtenswert'. Den Anmerkungen sind in jedem Capitel eine oder mehrere Abhandlungen über schwierigere Fragen beigegeben. Das Register gibt genaue Angaben über die in der Einleitung und im Commentar besprochenen Gegenstände.

Auf einzelnes einzugehen, ist hier nicht der Platz; wir beschränken uns nur auf einige allgemeine von W. behandelte Fragen. Ihm zufolge ist der Verfasser des Briefes unbekannt, viele Ideen sind Paulinisch, aber die Grundauffassung vom jüdischen Gesetz berührt sich mehr mit dem hl. Petrus und Jakobus als mit dem hl. Paulus; die Sprache des Briefes ist verschieden vom Paulinischen Stil. Daraus folgt jedoch, wie W. selbst einsieht, keineswegs, daß der hl. Paulus nicht der Urheber des Briefes gewesen ist, daß er den Juden gegenüber nicht eine andere Auffassung des Judenthums hervorkehren konnte, als für die Heiden. Westcott gibt zu, daß die Beweisführung des Briefes vielfach an das Buch der Weisheit erinnert; trotzdem verkennt er die Stellung dieses Buches als eines Mittelgliedes zwischen dem alten und neuen Testamente. Wenn Westcott meint, daß Melchisedech einfach den Abraham gesegnet, aber kein Opfer dargebracht habe, weil im Briefe nur vom Segen Melchisedechs die Rede ist, dann hat er nicht bedacht, daß ein Liebesmahl gewöhnlich mit einem Opfer verbunden ist, daß dem priesterlichen Segensspruch in der Regel ein Opfer vorhergeht. In dem Hohenpriesterthum Christi findet Westcott keinen Hinweis auf das Meßopfer, er läßt deshalb das Priesterthum Christi in der Einsammlung der Früchte des Sieges nach seinem Eingange in den Himmel bestehen, und so sein Werk als Hoheprieſter nach der Ordnung Melchisedechs erfüllen. — Auffallend ist, daß Cremers Biblisches Wörterbuch unter den vom Verfasser benützten Hilfsmitteln nicht genannt wird, eben so wenig als

[1]) Migne PL 181, 1519 ff. [2]) Ebd. 134, 725 ff.

Digitized by Google

Schmidts Griechische Synonymik. Sehr gut sind die Beziehungen des Hebräerbriefes zu den Paulinischen Briefen und dem Evangelium Johannis behandelt. — Das Buch verdient auch von katholischen Gelehrten berücksichtigt zu werden.

Ditton Hall. Ath. Zimmermann S. J.

Geschichte der katholischen Kirche in Irland von der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart von Dr. Alphons Bellesheim. I. Band: 432—1509. Mainz, Franz Kirchheim, 1890. XXXII. 702 S. 8.

Seit dem Erscheinen von Lanigans epochemachendem Werke, das leider mit der Eroberung Irlands durch Heinrich II abschließt, ist katholischerseits keine, auch nur mäßigen Anforderungen genügende zusammenhängende Darstellung der Geschichte der irischen Kirche veröffentlicht worden. Matthew Kelly, Professor der Kirchengeschichte am theologischen Collegium in Maynooth, hatte sich mit dem Gedanken getragen, eine Ergänzung und Fortsetzung Lanigans zu geben, er wäre der geeignete Mann gewesen, wurde aber durch einen frühzeitigen Tod an der Ausführung seines Vorhabens verhindert. Malones Kirchengeschichte Irlands von der englisch-normannischen Invasion bis zur Reformation ist keine Geschichte, sondern eine Sammlung von Essays, die sich nicht einmal ausschließlich mit der anglo-normannischen Periode beschäftigen. Von protestantisch-staatskirchlichem Standpunkte schrieb King, dessen Werk noch bis herab auf die Gegenwart an der protestantischen Universität Irlands als Textbuch benützt wurde, während Killen im presbyterianischen Interesse schrieb. Beide Verfasser sind in ihren protestantischen Vorurtheilen so befangen, daß sie der katholischen Kirche nicht gerecht werden können; haben übrigens nur von der Oberfläche geschöpft. Auch G. Stokes, Professor der Kirchengeschichte an der Universität Dublin, hat es nicht verstanden, das reiche handschriftliche Material, das ihm vorlag, zu verwerten, die Hauptmomente herauszugreifen und zu einer einheitlichen Darstellung zu verweben. Auf die Einzeldarstellungen und die zahlreichen Beiträge zur Kirchengeschichte Irlands kann hier nicht eingegangen werden, ebenso wenig auf die Quellenschriftsteller, welche zum Theil erst in den letzten Jahrzehnten herausgegeben wurden. Sie sind von sehr ungleichem Wert und können nur mit der größten Vorsicht benützt werden. Diese Vorsicht ist besonders nothwendig gegenüber den historischen Artikeln im Dublin Review und im Irish Ecclesiastical Record; auch die zahlreichen Schriften des Cardinals Moran sind nicht immer zuverlässig,

Digitized by Google

da der gelehrte Cardinal sich vielfach mit Zusammentragung des Materials begnügt hat und oft keine Kritik übt.

Eine Verarbeitung des reichen Quellenmaterials, eine Zusammenfassung der Hauptresultate der neueren Forschung, eine Berichtigung und Ergänzung der früheren Werke war deshalb ein zeitgemäßes Unternehmen und Herr Bellesheim kann schon darum auf Anerkennung rechnen, weil er den Muth gehabt, sich dieser Riesenarbeit zu unterziehen. Der Schwierigkeit seiner Aufgabe war er sich wohl bewußt, denn er sagt: ‚Für die genannten, wie für andere bedeutungsvolle Fragen eine endgiltige Lösung zu gewinnen, hat nicht in meiner Absicht gelegen. Mein bescheidenes Streben konnte lediglich darauf sich richten, die irische Kirchengeschichte in ihren Hauptzügen zu schildern.' ‚Nur im Gefühle tiefster Schüchternheit wage ich den ersten Band der Geschichte der katholischen Kirche in Irland hiermit der Oeffentlichkeit zu übergeben' (S. VI u. V). Der Verfasser wollte nach seinem eigenen Geständnisse kein vollkommenes abschließendes Werk geben, sondern die eigenen und fremden Forschungen dem gelehrten Publicum zugänglich machen.

Umfassende Gelehrsamkeit, Kenntnis der einschlägigen Literatur, gefällige Darstellung sind Vorzüge, welche selbst protestantische Kritiker den früheren Werken des Verfassers nachgerühmt haben; dieselben finden sich zum Theil in noch höherem Maße in der Kirchengeschichte Irlands. Mit wahrem Bienenfleiße hat Bellesheim aus seltenen Werken und wenig gekannten Zeitschriften Material zusammengetragen, und so viel neues Licht über sonst schwierige Punkte verbreitet. Das Literaturverzeichnis S. XIX—XXXII, so reichhaltig es ist, enthält nicht alle vom Verfasser benützten Werke; daß ihm außerdem manche zum Theil wichtige Werke entgangen sind, ist leicht erklärlich. Wir tragen hier einige nach: Lappenbergs Artikel in Ersch-Grubers Encyklopädie; Maine, Ancient Law 1870; Maine, Village community in the East-West; Kelly M., Essays; Hardiman, History of the County and Town of Galway; Guest, Origines Celticae; Richey, A short history of the Irish People; O'Flaherty, Ogygia; O. Grady, u. A. Wir hätten gewünscht, daß der Verfasser nach dem Vorgange englischer Schriftsteller durch ein R. S. = Roll Series, S. P. = State Papers, I. A. S. = Irish Archaeological Society angezeigt hätte, welcher Sammlung die angeführten Werke angehören. Die Citate aus dem Dublin Review nach Serie und Band sind unbequem; es empfiehlt sich, den Jahrgang zu citieren. Leider sind in das Literaturverzeichnis und in die Citate sehr viele Druckfehler eingeschlichen. Man findet Zeus statt Zeuß, Bethan statt Betham, Maskel statt Maskell, Adairn statt Adaire usw. Die be-

Digitized by Google

rüchtigte Miß Cusack, welche furchtbare Schmähschriften gegen die Kirche geschrieben, sollte nicht mehr als Nonne figurieren. Der Shannon fließt nicht bei Limerick in die See; der Passus ‚Patrick taufte die Leute von Limerick' ist irreführend, da Limerick erst von den Dänen gegründet wurde.

Nichts ist natürlicher, besonders bei einem Werke von solchem Umfange, als Wiederholung des bereits Gesagten, als Modification der eigenen Behauptungen, was einem böswilligen Kritiker dann Anlass geben kann, ein tüchtiges und sonst verdienstliches Buch als unwissenschaftlich zu verschreien. B. hat diesen Fehler nicht immer vermieden; so sagt er Seite 138 vom hl. Columban: ‚Seine poetischen Ergüsse wie seine Briefe, Commentare und klösterlichen Vorschriften athmen die classische Latinität des goldenen Zeitalters': dagegen lässt er Seite 157 den dem hl. Hieronymus zugeschriebenen Commentar zu den Psalmen wegen des Verfalls der Latinität und um anderer Gründe willen von Columban verfasst sein. Henneßys Uebersetzung der Vita tripartita des hl. Patrick wird als vortrefflich gerühmt, an einer andern Stelle als mangelhaft getadelt. Ueberhaupt sind nach unserem Urtheil die drei ersten Capitel die schwächste Partie im ganzen Buche, weil B. da zu wenig Kritik geübt, auch die Argumente der Gegner nicht ganz genau wiedergegeben hat. Todds Argument, der hl. Patrick sei nicht von Rom gesandt worden, weil er in seiner Confessio nichts davon berichte, ist wohl nicht widerlegt durch die Behauptung: ‚Der Heilige hätte ganz und gar nicht logisch verfahren durch Betonung seiner Sendung durch den Papst'. Wenn der Zweck der Confessio Verherrlichung der göttlichen Gnade, Beschämung der Spötter war, wie B. hervorhebt, so konnte die Erwähnung der römischen Sendung nicht unlogisch sein. Uebrigens hat Whitley Stokes die Verbindung des hl. Patrick mit Rom zugegeben. B. würde sicher seine Leser zu Dank verpflichtet haben, wenn er auf die Behauptung W. Stokes', der hl. Patrick habe schon vor seiner Sendung durch den Papst das Evangelium in Irland gepredigt, näher eingegangen wäre. Stokes' Einleitung zur Vita Tripartita enthält des Interessanten so vieles, was B. hätte mittheilen können. Den Wunderglauben des gelehrten Verfassers können wir nicht theilen, welcher die in den Biographien des hl. Patrick berichteten Wunder durch folgenden Satz rechtfertigen zu können glaubt: ‚Dennoch lehrt ein Blick in die alten Biographien, daß die Persönlichkeit des Apostels unter der erdrückenden Zahl seiner Wunderthaten beinahe verschwindet. Seinen Biographen muss er wie ein Wesen aus einer anderen Welt erschienen sein, dessen Amt in der Aufhebung der Naturgesetze zum Beweise der Wahrheiten und Thatsachen der Offenbarung sich erschöpfte, nicht als gewöhnlicher Sterb-

Digitized by Google

licher, welcher den Wechselfällen dieses Lebens unterlag'. Ein Gegner der Wunder könnte hiermit die späte Abfassung der Biographien in der Vita Tripartita beweisen; man wird daher immer auf die Schriften des Heiligen selbst zurückgehen müssen, wenn man die Glaubwürdigkeit der Biographien beweisen will. Es gibt doch einen Mittelweg zwischen Preisgeben aller Wunder des hl. Patrick und der unbedingten Annahme aller Wunder, auch der unverbürgten. B. hat sich wohl zu sehr von dem Oratorianer Morris, einem nichts weniger als zuverlässigen Führer, leiten lassen, dessen Patricksbiographie allenfalls als Heiligenlegende gelten kann, aber nicht als wissenschaftliche Geschichte. Derselbe hat auch über die Hadrianische Schenkung einige Aufsätze veröffentlicht[1]), deren Inhalt sich im Auszug bei Bellesheim findet (S. 370 ff.). ‚Die scharfsinnigste Kritik', heißt es daselbst, ‚an der Bulle hat der Oratorianer Morris in drei Artikeln geliefert, über welche hinaus die Forschung wohl sobald nicht kommen dürfte'. Neu sind nur die inneren Gründe, welche Morris ins Feld führt: Ein so frommer sittenstrenger Papst wie Hadrian habe unmöglich ein moralisches Ungeheuer wie Heinrich mit Irland belehnen, ein so frommes Volk wie die Iren der Willkür des normannischen Tyrannen überliefern können. Genauere Kenntnis der schwierigen Lage des Papstes, die Hoffnungen, die man auf Heinrich II gesetzt, lassen uns die Schenkung ganz natürlich finden. Auch die übrigen Gründe sind hinfällig.

Die ganze Streitfrage über die Bulle Hadrians hätte kürzer behandelt werden können. Dafür hätten wir eine eingehende Behandlung anderer nicht unwichtiger Fragen, wie zB. der Wirksamkeit der religiösen Orden, der Benedictiner, Augustiner, Franciscaner, Dominicaner, gewünscht. Der Verfasser gibt uns zwar das Stiftungsjahr der verschiedenen Klöster, allgemeine Bemerkungen über ihre Wirksamkeit, aber keine Einzelheiten. Daß es gerade hier an Einzelheiten fehlt, geben wir gerne zu, glauben jedoch, daß das Studium der Quellen reiche Ausbeute gewährt hätte. Nach unserer Ansicht hätte der Verf. auch auf die Ethnologie, Mythologie und die ursprüngliche Religion Erins einige Rücksicht nehmen sollen; denn eine Berücksichtigung der Urzustände Irlands ermöglicht es, uns die Methode des hl. Patrick und seine Wirksamkeit zu begreifen. Die Werke von Rhys, Bryant u. A. hätten als Wegweiser dienen können.

In einer Recension ist es unmöglich, auf alle Partien aufmerksam zu machen, die besonders gründlich behandelt sind, oder jeder Streitfrage gegenüber Stellung zu nehmen; es genüge hier jene

[1]) Ecclesiastical Record 1885 p. 503 579 624.

Digitized by Google

Capitel hervorzuheben, welche die Wirksamkeit der irischen Glaubensboten auf den Nachbarinseln und dem Festlande behandeln, auf die Capitel: Glaube und Gottesdienst der altirischen Kirche, die heilige Schrift in der altirischen Kirche, theologische Bildung in Altirland und irische Kunst. Die Hauptvorzüge derartiger Werke, nämlich Selbständigkeit in Behandlung des Stoffes, Prüfung der Behauptungen der Vorgänger, Bündigkeit der Darstellung, zweckmäßige und übersichtliche Gruppierung der Thatsachen, scharfe Charakteristik der leitenden Persönlichkeiten werden im nächsten Bande, der eine Periode behandelt, in welcher die Quellen reichlicher fließen, auch in höherem Grade hervortreten. Hiermit sei das sehr verdienstliche Werk dem Leser bestens empfohlen.

Ditton Hall. Athanasius Zimmermann S. J.

Digitized by Google

Analekten.

Die Statuten der Passauer Diöcesansynode von 1437. Diese Synode wurde am zweiten Sonntage nach Ostern (14. April) eröffnet und dauerte zwei Tage. Da Bischof Leonhard sich am Hoflager des Herzogs Albrecht V (als deutscher König Albrecht II 1437—39) aufhielt, betraute er den Dompropst Paul von Polheim[1]) und den Official Erhard Herrant[2]) mit dem Vorsitze und ertheilte ihnen die hiezu nöthigen Vollmachten. Nach Verlesung der Statuten früherer Provincial- und Diöcesansynoden und mehrerer Decrete der Baseler Kirchenversammlung nahm die Synode einige der vorgelegten avisamenta (Anträge, Beschwerden, Petitionen) in Berathung und faßte darüber Beschlüsse, welche, von Erhard Herrant redigiert, folgenden Inhalt haben. In Cap. 1 wird erklärt, daß der Diöcesanklerus nicht verpflichtet sei, beim Breviergebet die Lectionen von jenen Heiligen einzulegen, deren Officium in der Domkirche gefeiert werden. Cap. 2 antwortet auf die Anfrage, ob durch die in der Charfreitagsliturgie stattfindende immissio particulae consecratae in den nicht consecrierten Wein letzterer verwandelt wird. Cap. 3 handelt von der communio sanguinis der neugetauften Kinder am Charsamstage. Cap. 4 beschäftigt sich mit der Beschwerde über Angriffe auf geistliche Personen und Güter von Seite weltlicher Beamten. Nach Cap. 5 haben geistliche Personen vor dem weltlichen Gerichte nicht zu erscheinen. Cap. 6 handelt vom Begräbnisse solcher Personen, die ohne Empfang der hl. Sacramente sterben. Cap. 7 enthält eine Beschwerde über Kirchenverwalter, welche über das Kirchenvermögen nach Willkür verfügen. Cap. 8 verbietet die Benützung von Friedhöfen und

[1]) Paul Freiherr von Polheim auf Polheim in Wels und Parz ward 1404 Domherr, 1429 Dompropst zu Passau, † 1440. [2]) Vgl. oben 365[8].

Digitized by Google

Kirchen zu Unterhaltungen und zum Handeltreiben. Cap. 9 gewährt eine Erleichterung bezüglich der Absolution von Reservatfällen; Cap. 10 verspricht die Bekanntmachung der Reservatfälle selbst, und gibt gleich eine Liste von 24 päpstlichen, 44 bischöflichen Reservatfällen, und 35 Fällen, in denen die hl. Communion zu verweigern ist. Schliefslich wird dem Klerus ein schon 1435 versprochener Tractatulus de sacramentis neuerdings in Aussicht gestellt. — Nachstehend folgt der Text der Statuten nach einer Lambacher[1]) und zwei Münchener[2]) Handschriften.

[M^1 96ᵃ] Constitutiones synodales ecclesiae Pataviensis 1437[3]).

[L 137ᵃ] Anno nativitatis Domini millesimo quadringentesimo tricesimo septimo Reverendissimus in Christo pater et dominus Leonardus episcopus Pataviensis ex debito officii pastoralis juxta decretum sacri concilii Basiliensis[4]) synodum suam episcopalem in dominica, qua in ecclesia Dei canitur *Misericordia Domini*, indicens celebrandam, eidem personaliter, prout conceperat, gaudens praesidere; sed verum, appropinquante praeexpresso termino pro celebranda synodo praefinito praenotatus dominus noster episcopus arduis occurrentibus negotiis ecclesiam suam concernentibus, quorum occasione a praesentia illustrissimi principis et domini domini Alberti, ducis Austriae, Styriae marchionisque Moraviae, sine dispendio commodose non valens abscedere, reverendo patri domino Paulo de Polhaym, praeposito ecclesiae, ac mihi Erhardo Herrant, decretorum doctori, minimo officiali curiae Pataviensis, celebrandi, tenendi[5]) et regendi synodum episcopalem ac eidem praesidendi per patentes suas literas pro tunc coram tota congregatione synodali lectas plenariam attribuit potestatem.

Nos igitur praesidentes praenominati hujusmodi mandatum licet grave humeris nostris impositum reverenter exequi cupientes, praedicta die dominica in stuba majori curiae episco-

---

[1]) Bei der Revision der Hss. der Stiftsbibliothek Lambach fand P. Augustin Rabensteiner im Papiercodex 26 (von uns mit L bezeichnet), einem Folianten, der 194 Bl. enthält und laut beigefügter Jahreszahl theils 1448, theils nach 1470 geschrieben ist, die Passauer Statuten auf Bl. 137ᵃ—141ᵃ; sie sind hier abgedruckt nach einer Abschrift, welche der genannte Herr Stiftsbibliothekar freundlichst zur Verfügung gestellt hat. [2]) Clm 18 781 (=M^1) fol. 96ᵛ—102ᵃ, worauf ein im Lambacher Codex fehlender Anhang folgt: Casus excommunicationis latae sententiae ex toto Corpore juris collecti (102ᵃ—105ᵃ); und: Clm 1845 (=M^2) fol. 15ᵃ—24ᵇ, wo aber Cap. 1—5, 7—9 übergangen sind. — Bei Angabe der Varianten werden einfache Schreibfehler nicht berücksichtigt. [3]) M^2 [15ᵛ] Acta synodi Pataviensis anno Domini 1437. [4]) Sess. 15 vom 26. Nov. 1433. [5]) M^2 *om.* tenendi

Digitized by Google

palis in civitate Pataviensi, capitulo ecclesiae cathedralis una cum dominis abbatibus, praepositis, prioribus, archidiaconis, decanis, [M^2 15^b] plebanis ac clero civitatis et dioecesis Pataviensis procuratoribusque eorundem synodaliter congregatis, invocata Spiritus sancti gratia, synodum episcopalem quamquam immeriti celebrantes, verbo Dei praemisso, statutis provincialibus et synodalibus antiquis ac nonnullis decretis sacri concilii Basiliensis vitam et reformationem morum respicientibus, et nominatim decretum contra concubinarios publicos editum[1]) perlectis et insinuatis, super avisamentis infrascriptis, de jurisperitorum consilio una cum nonnullis praelatis, doctoribus ac certis aliis notabilibus personis a tota congregatione synodali specialiter deputatis, conclusimus et synodaliter ordinavimus[2]) capitula et ordinationes infrascriptas.

[1] Et primo quoddam avisamentum petivit declarari, an unusquisque beneficiatus et clericus in sacris constitutus in horis dicendis teneatur imponere et servare omnes historias sanctorum, quas ipsa Pataviensis cathedralis ecclesia consuevit tenere. Super quo sacra synodus per suos deputatos pensavit, quod nonnunquam[3]) ex devotione aut ex fundatione fidelium ipsa cathedralis ecclesia sollemnizat et per speciales et novas historias ipsius patronos ac quamplures sanctos specialiter veneratur. Hinc conclusit et synodaliter declaravit, quod beneficiati et clerici in sacris ordinibus constituti Pataviensis dioecesis ad tales, ut praemittitur, novas historias non artantur, sed quod unusquisque satisfaciat, si conformiter[4]) breviario dioecesis Pataviensis suas horas compleat canonicas. (M^1 96^b].

[2] Item cum in magna sexta feria, quae Parasceves dicitur, in officio divino infundetur[5]) vinum et aqua in calicem, quemadmodum in singulis missis, calix praeparatur et oblata seu hostia consecrata de praecedenti die reservata in tres dividatur partes, et unam partem in calicem mittit, et circa hoc breviarium Pataviense inter cetera contineat: *sanctificatur autem vinum non consecratum per panem sanctificatum;* fuit per unum avisamentum ad consulendum conscientiis timoratis declaratio petita: an per hujusmodi immissionem et per contactum hostiae consecratae cum vino vinum convertatur in sanguinem, et an tempore immissionis sacerdos debeat [L 137^b] dicere hanc orationem: *fiat haec commixtio*

---

[1]) Sess. 20 vom 22. Jan. 1435. [2]) M^2 concludimus . . ordinamus [3]) L nunquam [4]) L satisfaciat et se conformat [5]) M^1 in officio Dei fundetur

Digitized by Google

corporis et sanguinis etc. Et huic avisamento, licet quamplures propositiones per quendam doctorem in theologia positae et conscriptae fuerint annexae, quia tamen hujusmodi propositiones capacitati simplicium cum ipsarum corollariis aliquantulum difficiles videbantur, igitur juxta determinationem sanctae matris Ecclesiae subtilitatibus recisis[1]) pro eruditione simplicium sufficiant notabilia seu responsiones infrascriptae. Super primo quaesito est tenendum, quod dum juxta ritum sanctae matris venerabilis Ecclesiae in die Parasceves tertia particula hostiae consecratae immittitur in calicem, quod per hujusmodi immissionem et[2]) contactum hostiae consecratae cum vino non consecrato vinum non convertitur in sanguinem, et hujus ratio seu causa est, quia de lege ordinata nunquam fit conversio seu transsubstantiatio panis in corpus Christi aut vini in ejus sanguinem, nisi vi consecrationis actualis (c. 54 C. 1 q. 1); sed quia in die Parasceves nulla fit neque fieri debet consecratio (c. 13 D. 3 de consecr.), ergo vinum per contactum corporis Christi non convertitur in sanguinem. Est[3]) huic simile, quando sacerdos sacramentum calicis sumit, tunc aliquid specierum sacramentalium manet et adhaeret calicis lateribus, nonnunquam congregatur in fundo calicis sensibiliter; postquam ergo per ablutionem primam aliud vinum in calicem mittitur et superfunditur sanguini, illud quidem non transit in sanguinem, sed accidentibus prioris vini commixtum[4]) corpori, quod sub eis latet, undique circumfunditur[5]); de quo in c. 6. X. de celebr. miss. III 41. Ex his patet solutio secundi videlicet: quod tempore immersionis tertiae particulae hostiae in vinum haec oratio: *fiat haec commixtio corporis et sanguinis,* non debeat nec aliquid aliud dici, ne simplices sacerdotes credant, per hoc vinum transsubstantiari in sanguinem et sic vinum adorando peccent; et huic concordat breviarium Pataviense, quod expresse praedictam orationem illa die prohibet dici. Sed super eo, quod breviarium ponit: *sanctificatur autem vinum non consecratum per panem consecratum,* simplices debent considerare differentiam inter consecrationem et sanctificationem: consecratio namque in proposito sapit [M^1 97ᵃ] vim transsubstantiationis; sanctificatio autem inducit reverenrantiam (?) seu majorem reverentiam. Sic in proposito sanctificatur vinum non consecratum per panem seu contactum panis consecrati, id est, efficitur magis reverendum et sanctum efficitur; exemplum simile de aqua benedicta, cui alia aqua non

---

[1]) M^1 rescissis [2]) L etiam [3]) L et [4]) M^1 commixti
[5]) L commixtum corpori, quod undique late circumfunditur

Digitized by Google

benedicta admiscetur, trahit namque ad se magis dignum minus dignum.

[3] Item quia breviarium Pataviense in sabbato sancto continet[1]) haec verba: *de parvulis cavendum, ut, postquam baptizati fuerint, nullum cibum accipiant neque lactentur nisi summa necessitate cogente, antequam communicent sacramento sanguinis Christi* etc.; occasione cujus fuit per aliud avisamentum persuasum, quod expediret, quod in ea parte breviarium corrigeretur. Super quo domini deputati et tota congregatio synodalis concluserunt: quod sicut ab antea[2]) usque huc longissima et laudabili consuetudine sacrosanctae venerabilis Romanae Ecclesiae breviarium non est tentum, sic[3]) nec in antea teneri, sed potius in hac parte radi et corrigi debet, et quod in hac materia cunctis Christi fidelibus standum sit determinationi novissimae concilii Basiliensis in hac materia factae; ad quam determinationem ipsum avisantem et singulos in hac materia informari cupientes praesens synodus remisit et remittit.

[4] Item fuit avisatum, quod nonnulli praefecti, castellani, sculteti ac ceteri principum et dominorum temporalium officiales et familiares variis oneribus personas ecclesiasticas, eorundem *[sic]* beneficia et bona spectantia ad eadem ausu temerario non vereantur gravare, et notanter post mortem clericorum eorundem bona ausu [*L* 138ᵃ] sacrilego invadere et dotes depraedare, ac se de facto nonnunquam de cognitione causarum et personarum ecclesiasticarum intromittant, transactiones in causis matrimonialibus periculosissime contra matrimonium practicent ac multa alia quae notorie in dispendium vergunt jurisdictionis ecclesiasticae[4]) ipsisque contra statum venerabilis Romanae Ecclesiae temere usurpent, fuitque cum instantia petitum: quod ipsa synodus contra praemissa et similia gravamina de remedio dignaretur cogitare opportuno. Super quo domini deputati de consensu et approbatione totius congregationis synodalis concluserunt: quod reverendissimus in Christo pater et dominus noster dominus Pataviensis debeat legales et expertos maturos viros seu ambasiatores una cum instructionibus in hac materia opportunis atque literis credentiae mittere ad principes et dominos temporales ac circa et apud eosdem per hujusmodi nuntios et ambasiatores laborare et efficere, quod eorum subditi et officiales a praedictis et similibus gravaminibus et excessibus

---

[1]) *M*¹ inter cetera continet [2]) *L om.* ab [3]) *L om.* sic
[4]) *L om.* ac multa . . ecclesiasticae

Digitized by Google

in antea desistant, quodque rebelles et contradictores in praemissis severitate temporalis poenae cum effectu compescant.

[5] Fuit tamen praeterea [M^1 97^b] per dominos deputatos consultive conclusum, quod ecclesiasticae personae ut rei de cetero et in antea nequaquam et praesertim actionibus personalibus deberent stare neque in foro vetito comparere; quod si inviti traherentur, ex tunc occasionem et materiam certiorem haberent querulandi, maxime si exinde ipsi aut eorum beneficia damnum incurrerent et jacturam.

[6] Item fuit per quoddam avisamentum petitum[1]) declarari, qui sint praeventi censendi, videlicet an omnes, qui subitanea morte decedunt aut solum ii, qui poenitentiae et eucharistiae sacramenta utique saluberrima ad festa paschae negligentes[2]) suscipere, etiam sine eisdem quocunque tempore decesserint. Super quo domini deputati avisantem ad formulam visitationis[3]) proxime consummatae remiserunt et remittunt. Attamen simpliciores talem possunt circa praeventos [M^2 16^c] habere modum, quod si quis Christi fidelis devote circa festa Paschae poenitentiae et eucharistiae percepit sacramenta, et si dando operam rei licitae, ut gratia exempli si feriata die exerceret piscaturam, amputaret ligna in silva seu eundo per pontem casu praecipitaretur aut alias de permissione divina subito dies suos clauderet extremos, quod talis non censetur praeventus. Si vero talis etiam, qui hujusmodi sacramenta in Paschate suscepisset, daret operam rei illicitae, ut si daret se ad latrocinia, concitaret seditionem aut tumultum, piscaretur aut mercaretur die festivo, aut sabbatum extra necessitatem permissam a sanctis patribus et statutum Ecclesiae ex contemptu publice solveret, aut si prostratus aegritudine recusaret extrema suscipere sacramenta[4]), ex tunc talis, si casu praecipitaretur, censeretur praeventus, et nequaquam, sicut nec is, qui ad festa[5]) Paschae negligit suscipere praememorata sacramenta, veniret ad sepulturam ecclesiasticam admittendus; et ratio, quia talis et similes publice in peccato reperiuntur decedere mortali, et inde ecclesiastica sepultura ipsis duntaxat in majorem cederet damnationis accumulationem.

[7] Item fuit avisatum, quomodo fere omnes vitrici ecclesiarum bona pro eisdem legata ad libitum ipsorum dispensarent

---

[1]) M^2 [15^b] Et primo quoddam avisamentum petivit [2]) L neglexerunt [3]) S. Formula visitationis in actis synodi Patav. 1435 § 36 s. (oben S. 151 f.) [4]) L in extremis suscipere sacramenta [5]) L in festo

Digitized by Google

et nonnunquam in proprios usus applicarent, et de hujusmodi bonis ecclesiarum rationem ecclesiae rectoribus recusarent.

[8] Item fuit etiam avisatum, quomodo in rure frequenter laici nedum prope coemeteria sed imo in coemeteriis et nonnunquam in ecclesiis facerent stationes, conventicula, merces exercerent et committerent strepitus tales, per quos saepius divinum turbaretur officium. Super quibus domini deputati ad approbationem[1]) totius congregationis synodalis visitatoribus ad proximam visitationem deputandis plenam tribuerunt et demandaverunt facultatem, tales ut praemittitur, et similes excessus emendandi, reformandi, et contradictores auctoritate praesentis synodi censuris, interdictis et [M^1 98ᵃ] aliis, quibus convenit, remediis compescendi. [L 138ᵇ]

[9] Item fuit avisatum, quomodo multi simplices majora saepius reticerent peccata, solam notam veniendi ad auctoritatem episcopalem timentes, cujus occasione opportunum esset et salubre, quod dominus noster gratiosissimus dominus episcopus Pataviensis, ipsius vicarius et officialis largiores essent ad subdelegandum et communicandum auctoritatem episcopalem plebanis et eorum vices gerentibus. Super quo sacra approbante synodo[2]) fuit conclusum per dominos deputatos: quod de cetero et in antea dominus noster dominus Pataviensis, ipsius vicarius aut officialis ad omnes personas, quae sine scandalo aut alias rationabili causa remitti non possent, tempore quadragesimali auctoritatem subdelegarent episcopalem; alias vero personas et notanter publicos usurarios, concubinarios, adulteros, sacrilegos, sortilegos, incantatrices et incantatores, daemonum responsa accipientes, ultimas voluntates fideliter non exequentes, et alios publicanos et his similes debent ad superiores eorum indifferenter remitti.

[10] Deinde fuit per quamplures debita cum [M^2 16ᵇ] instantia petitum, quod ipsa sacra synodus et ejus praesidentes dignarentur communicare plebanis casus episcopales etc. Super quo placuit congregationi synodali, quod dominus noster dominus Pataviensis deputaret certum aut certos canonistas, qui hujusmodi casus fideliter ex Corpore juris colligerent et ipsis collectis singulis curatis ipsorum copiam cupientibus ad ipsorum expensas communicarentur, ut eo certius inter lepram discernere valeant et lepram[3]); et licet casus, quorum absolutio Sedi apostolicae

---

[1]) L ad probationem [2]) L sacra approbatione synodali [3]) L inter lepram et non lepram disc. valeant M^2 inter lepram disc. val. ad *[sic]* lepram

Digitized by Google

et episcopis juxta ordinem Decretorum[1]), Decretalium, Sexti et Clementinarum in unum colligi possent, attamen casus infrascripti permiscue ex praenominatis libris collecti pro simplicibus plebanis sufficere videntur, et primo sequuntur casus papales . .[2])

[*L* 141[a] *M*[1] 101[b] *M*[2] 24[a]] Possunt tamen episcopi sibi et aliis[3]) alios per statuta synodalia specialiter reservare casus, valent et ecclesiarum parochialium rectores juxta consuetudinem suarum ecclesiarum quaedam peccata plus frequentata et magis enormia in specie et nominatim singulis annis populo enuntiare, quia plus timeri solet, quod specialiter injungitur quam quod generaliter imperatur (c. 11 X. de haeret. V 7). Et quamvis casus hujusmodi juxta consuetudinem dioecesis et ecclesiarum possint, ut proxime tangit, extensius multiplicari, tamen praedictos casus pro clericulis arbitror sufficere simplicioribus; peritiores namque ex allegationum originalibus[4]) se melius sciunt et poterunt informare et expedire.

Deinde fuit motum, quod nondum quidam tractatulus de sacramentis sit clero communicatus juxta conclusionem synodi praeteritae[5]). Super quo [*M*[2] 24[b]] responsum fuit, quod hoc non steterit per dominum ordinarium, sed defectus fuit in certis theologis, qui ad exhortationem domini onus concipiendi talem tractatulum subire [*M*[1] 102[a]] recusarunt. Fuit tamen clerus consolatus, quod in futurum talem esset habiturus tractatulum.

Ceterum quamplura avisamenta interesse privatorum respicientia fuere proposita, super quibus partibus ad competentes judices remissis, ipsa sacra synodus per biduum continuata altera die divina permittente clementia feliciter fuit consummata, et acta ejusdem synodi per supranominatum Erhardum Herrant taliter, ut praemittitur, in formam redacta anno et die quibus supra[6]).

Johannes Heller S. J.

Gregorius praesul meritis et nomine dignus. Der vorstehende Vers bildet den Anfang eines in handschriftlichen Meßantiphonaren nicht selten vorkommenden Prologs zu Ehren des Papstes Gregors I. Man feierte in dem Gedichte seine Verdienste um den kirchlichen Gesang.

---

[1]) *L om.* Decretorum [2]) Die in den Hss. hier folgende Aufzählung von 24 (*L* 23) päpstlichen, 44 bischöflichen Reservatfällen und 35 Fällen, in denen die Communion zu verweigern ist, lassen wir weg. [3]) *L om.* aliis [4]) In dem hier weggelassenen Verzeichnisse sind nämlich bei den einzelnen Reservatfällen die betreffenden Stellen des Corp. juris canonici citiert. [5]) Form. visit. syn. Patav. anni 1435 § 243 (oben S. 149 f.). [6]) Im M[1] folgt hier ein Verzeichnis der Casus excommunicationis.

Digitized by Google

An manchen Orten wurde dasselbe am ersten Sonntag des Advents vor dem Beginne der feierlichen Messe gesungen, eine Art Eröffnung des musicalischen Kirchenjahres mit dankbarer Commemoration des großen Papstes. Dom Pothier hat dem Gregorius praesul eine kleine aber bemerkenswerte Abhandlung in der Musica sacra von Mailand gewidmet (1890, März, S. 38—42). Er führt aus verschiedenen Druckwerken nicht weniger als fünf unter sich abweichende Formen dieses Gesanges an; für die kürzeste und vielleicht älteste Form gibt er auch die Noten. Er stellt es als wahrscheinlich hin, daß diese kürzeste Form von Hadrian I (772—795) herrühre, kann aber dafür blos die Aussage des Ademar, Mönch von St. Cybar (St. Eparchius), anführen, welcher gegen 1034 starb. S. Duchesne, Liber pontif. 1 pag. CLXXXII ss.

Ich glaube, es läßt sich mit Sicherheit beweisen, daß der fragliche Lobgesang auf Gregor I schon im achten oder wenigstens zu Anfang des neunten Jahrhunderts vorhanden war, also älter ist, denn die umständlichen Zeugnisse des Johannes Diaconus für Gregors Gesangreformen. Er findet sich nämlich in der dem bezeichneten Zeitraume angehörigen Handschrift n. 490 der Capitularbibliothek von Lucca. Und zwar steht er dort schon in der am meisten erweiterten Form, welche Pothier mit V bezeichnet. Da dieser Text außerdem zum erstenmal irgend ein Verständnis der barbarisch verstümmelten und auch schon vom Verfasser unbeholfen genug concipierten Verse ermöglicht, so lohnt sich ein Abdruck mit einigen Erläuterungen.

Die genannte Handschrift von Lucca erlangte in neuerer Zeit Berühmtheit durch die Arbeiten für den Liber pontificalis. Sie wurde besonders von G. Waitz und L. Duchesne durchforscht. Der letztere legte sie seinem Drucke des Liber pontificalis mit an erster Stelle zu Grunde und beschreibt sie in der Einleitung zu demselben S. CLXIV. In der halbuncialen Schrift, von welcher Duchesne Taf. III n. 1 ein Facsimile gibt, ist auch das Gregorius praesul im 2. Theile n. 10 (nach Duchesnes Zählung) geschrieben.

Der von Pothier gedruckte längste Text des Gregorius praesul ist einem Werke von Eugenio De Levis Anecdota sacra (Aug. Taurin. 1789) S. 32 entnommen. Die Handschrift, aus welcher De Levis ihn copierte, ist nicht mehr bekannt. Er hatte sie im Gebiete von Montferrat (Piemont) in der Nähe des Klosters S. Michael von Lucedio gefunden. Ohne Bedenken ließs er einen anonymen Mönch von Lucedio Verfasser des Gedichtes sein. Aus den Schriftzügen aber glaubte er schließen zu dürfen, sein Codex gehöre in das siebente Jahrhundert. Zum Glücke bringt er S. 29 eine kleine Schriftprobe, aus welcher jedoch hervorgeht, daß die Handschrift ein so hohes Alter nicht beanspruchen darf, sondern unter die obige Luccheser-Handschrift zurückgeht. Jedenfalls sind wir mit der letzteren auf einem viel sichereren chronologischen Boden.

Digitized by Google

Sehr annehmbar ist dagegen die Vermuthung von De Levis über die erste Anwendung dieser ausführlichsten Form des Gregorius praesul. Er sagt: Crederem, carmen praefixum in fronte operum liturgicorum sancti Gregorii Magni. Man kann nach meiner Meinung noch beifügen, daß das Gedicht ursprünglich wohl in ein reich geziertes Exemplar des Antiphonars hineingeschrieben wurde, und zwar in ein Exemplar, dem man nicht blos seinem Inhalte sondern auch seiner Ausstattung nach eine Herkunft von Gregor selbst, etwa als Geschenkgeber, zuschrieb. Auf die Silbereinfassung und den reichen Geber scheinen die Verse 19—23 hinzuweisen.

Der Leser darf sich an den Verletzungen des Metrums, an der Unvollkommenheit und wiederholten Dunkelheit der Sprache nicht stoßen. Gerade dieser Charakter des Erzeugnisses, in Verbindung mit den volltönenden Ausdrücken stimmt ganz vortrefflich zu anderen Producten aus der gesunkenen literarischen Periode Italiens gegen Ausgang des achten Jahrhunderts.

Ich benütze den Druck von De Levis (*D*), welcher angeblich genau den Text der Handschrift gibt, zur Besserung des an manchen Stellen gleichfalls verdorbenen Luccheser Textes (*L*). Einige Conjecturen, welche betreffenden Ortes angegeben sind, wollen Beiträge zu weiterer Herstellung des ursprünglichen Gedichtes sein. Die Eintheilung in Abschnitte habe ich der Klarheit halber angebracht.

Zum besseren Verständnis sind überdies zwei der kürzeren Texte des Gregorius praesul vorauszuschicken. Der kürzeste, nur in seinem Beginn hexametrische, bei Pothier mit I bezeichnet, lautet: Gregorius praesul meritis et nomine dignus | Unde genus ducit, summum conscendit honorem. | Renovavit monumenta patrum priorum, dum[1]) composuit hunc libellum musicae artis scholae cantorum anni circuli. Ein anderer Text, welchen Pothier unter n. IV aus Tomasi (Opere ed. Vezzosi IV 172) abdruckt, fährt nach den zwei gleichlautenden Anfangshexametern fort:

Tradidit hic cantum populis normamque canendi, | Quod Domino laudes referant noctuque dieque. | Hic vitam scribens hominum moresque bonorum, | Isdem gestorum mala non tacuit manifesta. | Omnia sed post haec senior plenusque dierum | Transiit ad Dominum felix feliciter ipse. | Et quid te per plura morer fastidia lector? | Quod docuit fieri, fecit et ipse prior. | Erfridus ovans Domino Petroque dicavit | Exiguum, quod cernis opus, spectator amate[2]).

---

[1]) So verbessere ich aus dem Antiphonar der Dombibliothek von Monza (C 13. 76 saec. XI). [2]) Die vier letzten Verse sind bei Tomasi und in dem neuen Abdrucke fast ganz unverständlich wegen Copiefehler.

Digitized by Google

Text V.

Gregorius presul meritis et nomine dignus,
Unde genus ducit, summum conscendit honorem.
Renovavit monumenta patrum, normamque priorum[1])
Celesti munere[2]) fretus sapienter ornabat[3]).
Conposuit[4]) scole cantorum hunc[5]) rite libellum,
Qui reciproco modolentur carmine[6]) Christo,
Quando sacerque sacra libat libamina vatis[7]),
Dulcibus antiphone[8]) pulsent concentibus aures,
Classibus et geminis[9]) psalmorum concrepent odas[10]).

Hymnis te crebro vox articulata[11]) resultet,
Et[12]) celsum quatiat clamoso carmine[13]) culmen.
Dominum concordes[14]) laudemus voce tonantem[15])
Cantibus[16]), et crebris conclamet turba suorum
Hymnos ac psalmos et responsoria festis[17]).
Congrua promamus[18]) subter testudine templi
Psalterii melos, fantes modolamine crebro[19]),
Atque decem fidibus nitamur tendere lyram[20]),
Ut psalmista monet bis quinis psallere fibris.

Hec[21]) claro argento clare fabricata nitescunt[22]).
Talibus ornabat donis opuscula[23]) Christi

Ich gebe sie aus Dümmler Poetae latini aevi Carol. II (1884) 686 n. XXXVI; dessen Quelle, Cod. Vatic. Regin. 1709, enthält das fragliche Blatt nicht mehr! — In Pothiers Text n. II (aus Tomasi V 1) ist V. 10 das voce in vox zu corrigieren, was der Cod. 374 von St. Gallen aus dem elften Jahrhunderte hat. — Den kurzen Text n. III aus Eckhardt (De rebus Franciae orientalis I 718) konnte ich in keiner Handschrift controlieren. [1]) monumenta patrumque priorum *D* monumenta patrum juniorque priorum *L;* das normamque entnehme ich aus Text IV V. 3. [2]) munere caelesti *D* [3]) ornans sapienter *D* sapiens ornabat *L* [4]) tum conposuit *L* [5]) cantor hunc *D* cantorum huncque *L* [6]) qui reciproca Deo moduletur carmina *D* qui reciprocando modoletur carmine *L* [7]) libans libamina vatis *D* sacer sacraque libans libamine vatis *L* [8]) antiphonem *L* [9]) gemmis *L* [10]) concrepet, orat, *D* odat *L* [11]) articula *L* [12]) ut *L* [13]) clamosa crimina *D* clamoro carmine *L* [14]) fratres concordi *D* dominus concordis *L* [15]) voto nantem *L* [16]) dantibus *L* [17]) fessis *D* fertis *L* [18]) promemus *L* [19]) sancto *D* [20]) fidibus, atque decem nitamur lira . . *D* [21]) hic *LD* [22]) nitescit *D* ritescit *L* [23]) ornata donis, et opuscula *D*

Digitized by Google

Gregorius felix celesti munere dives,
Quem munerose Dei ditabant gratie[1]) summi.
Hic opibus fulsit magnis et honoribus auctus[2]),
Hic[3]) etiam duplicis decorans sapientia legis,
Et populum domini magno moderamine rexit.

En felix domini famulus[4]), pro munere tanto,
Qui noscis rivo vernarum corda rigare[5]),
Dum sacra comis[6]) late precordia verbis
Luciferisque simul mandatorumque[7]) maniplis
Et varia florum fruge[8]) saturare solebas,
Para vires, fragiles anime accendeque fibras[9]),
Ut homines pacem discant servare per orbem
Angelicam in terris passim[10]) cum federe firmo,
Quam Christus castis tradit sperantibus arcem[11])
Perpetuo ac iugiter precepta sequentibus ultro[12]),
Sedibusque in celsis[13]) pulchram promisit habendam.

Salve, fortunate pater, semperque beatus,
Atque memor nostri pollens per secla magister.

Rom. Hartmann Grisar S. J.

Die Jesuiten und der Weltklerus in England zur Zeit Elisabeths[14]). Der Forscher kann die Veröffentlichung von bisher wenig gekannten, fast unzugänglichen Documenten, wie den Bericht des Dr. Bagshawe über die Streitigkeiten unter den katholischen Priestern im Gefängnisse von Wisbeach, nur mit Freuden begrüßen, besonders wenn dieselben von kundiger Hand durch Beibringung neuen

[1]) quae numerosa Dei ditare gloria *D* quem mune rora dei ditant gratia *L* [2]) actus *L* [3]) hinc *D* nunc *L* [4]) en famulus felix Domini *D* [5]) rivos venarum corda rigore *D* [6]) cum sacro comes *D* [7]) mandatorum *L* [8]) et variis florum fruges *D* et vasus florum fragis *L* [9]) Prata virum et fragilo arimos accendere biblis *L* Prata virum, et fragiles animos accendere fibris *D*; die Restitution ist natürlich hier besonders problematisch. [10]) passi *D* [11]) quia Christus castis rapuit (Pothier capuit) sperantibus artem *D* quam Christus castis tractim sperantibus arcem *L* [12]) perpetuam, hac jugiter praecepta sequentibus ultra *D* perpetuis ac jugiter sequentibus ultro *L* [13]) sedibus in coeli *D* sedibus in celsis *L*

[14]) *T. Law*, A historical sketch of the conflict between Jesuits and Seculars in the reign of Elizabeth. London, Nutt, 1889.

Digitized by Google

Quellenmaterials und durch eine ausführliche Einleitung erläutert sind. Law, früher Oratorianer, seitdem zum Protestantismus zurückgekehrt, bemüht sich objectiv zu sein, kann jedoch seinen Hass gegen die Katholiken und die Jesuiten nur schlecht verhehlen. Der berühmte Jesuite Parsons, der leider noch keinen Biographen gefunden, wird besonders scharf angegriffen. So betrübend die Streitigkeiten zwischen den Jesuiten und Weltpriestern auch sind, so sehr man die Ausschreitungen und Maßlosigkeiten beider Parteien beklagen muss, so wichtig ist eine genaue Kenntnis dieses Conflictes, so instructiv auch für unsere Tage.

Was den Streit so verbitterte, war nicht so sehr die Eifersucht des Weltklerus auf den Einfluss der Jesuiten, als missverstandener Patriotismus und der Wahn, durch größere Mäßigung und Zurückhaltung Duldung seitens der Regierung zu erlangen. So lange Cardinal Allen lebte, hatte die Friedenspartei unter den englischen Katholiken wenig Aussicht, mit ihrer Meinung durchzudringen. Allen kannte aus eigener Erfahrung die schlimmen Folgen der Vertrauensseligkeit, des Zuwartens und Hoffens auf bessere Zeiten. Die Königin Elisabeth und ihre Minister hatten die mehr als zwanzig Jahre, in welchen die Katholiken sich ruhig verhielten, zur fast gänzlichen Ausrottung des Katholicismus benützt, und durch die zahlreichen Einkerkerungen katholischer Priester und Laien, durch Hinrichtung von Missionären, denen man keinen andern Vorwurf als den der Verbreitung des katholischen Glaubens machen konnte, klar bewiesen, daß sie nie und nimmer Frieden mit der katholischen Kirche schließen werde.

Die Lage der Katholiken Englands war bemitleidenswert. Seit mehr als zwanzig Jahren hatten sie das Joch der Knechtschaft getragen, hatten zum Theil aus Furcht ihr Vermögen zu verlieren, zum Theil in der Hoffnung auf baldige Aenderung, oder weil sie sich durch die Umstände gerechtfertigt glaubten, zuerst den protestantischen Gottesdienst besucht und dann eine Messe gehört, oder gar Monate und Jahre lang Anhänglichkeit an den Protestantismus geheuchelt und inzwischen im Hause einen Caplan gehalten, der ihnen im Tode beistehen könne. Unter solchen Leuten zu wirken, waren die Missionäre berufen; solche Leute, die sich so oft schwach und schwankend bewiesen, sollten sie begeistern und mit Heldenmuth beseelen. Es war dies eine schwere Aufgabe, welche nur von Helden gelöst werden konnte.

Law, gewiss ein unverdächtiger Zeuge, bezeichnet die Jesuiten als die Führer der katholischen Bewegung, wenn er sagt: ‚In dieser kurzen Periode von 1580 an wurde mehr für die Wiederbelebung der katholischen Bewegung geleistet als von allen alten Priestern, Verbannten und Seminaristen während der letzten zwanzig Jahre. Der Enthusiasmus

Digitized by Google

und die Rhetorik (so!) Campions, die Kühnheit seiner Herausforderung zu einer Disputation, die Erfindungskraft und List Parsons', die Blitzesschnelle und Heimlichkeit, mit der sie ihre Druckerpresse zur Veröffentlichung katholischer Bücher gebrauchten, nahmen die schwachherzigen Katholiken wie im Sturme gefangen' (Einleitung XIII). Gegenüber der von Knox[1]) angewendeten Methode, die Wirksamkeit der Jesuiten nach der Zahl ihrer Missionäre in England zu bemessen, schien es geboten, diese Stelle anzuführen.

Knox scheint sich überhaupt die Aufgabe gestellt zu haben, die Verdienste der Jesuiten herabzudrücken, so wenn er aus der verhältnismäßig geringen Zahl der Martyrer des Jesuitenordens Schlüsse zieht. Schon Jessopp hat als Grund hiefür angegeben die größere Vorsicht und Klugheit ihrer Missionäre, während manche junge Weltpriester die Gefahr gleichsam herausforderten. Law wird jedenfalls den Jesuiten weit mehr gerecht, als Knox in den Einleitungen zu den Records of the English Catholics, und Tierney in seiner Ausgabe von Dodds Kirchengeschichte Englands, dessen bitterer Ton nur zu sehr an die Polemik des sechzehnten Jahrhunderts erinnert. Wir könnten noch andere Stellen anführen, in denen Law die Jesuiten in Schutz nimmt, zB. in den Streitigkeiten betreffs des englischen Collegs in Rom; freilich die eigentliche Ursache der Auflehnung der Schüler gegen ihre Obern gibt er nicht an, nämlich die Aufreizung derselben durch die Weltpriester, die strengere Handhabung der Zucht, während man im Colleg zu Douay soviel als möglich die altenglischen an den Universitätscollegien üblichen Gebräuche beibehielt.

Es steht dem Historiker frei, aus den Thatsachen Schlüsse zu ziehen, die Inconsequenz und die inneren Widersprüche, welche sich in den Handlungen und Worten der leitenden Persönlichkeiten offenbaren, aufzuzeigen; aber Thatsachen zu unterdrücken, falsche Behauptungen aufzustellen, wie Law thut, ist eines objectiven Schriftstellers unwürdig. Hier nur einige Proben. ‚Diese Männer' (die Priester der Seminarien), heißt es, ‚waren in der Regel weder durch Geburt noch durch Gelehrsamkeit und Fähigkeit bemerkbar .. Junge Leute mit katholischen Tendenzen, voll des Verlangens nach dem Martyrertod, unzufriedene unruhige Knaben, die nur von Abenteuern träumen, Studenten, welche in ihren Collegien in die Patsche kamen und nach dem Ausland entflohen .. Mit ihnen kamen, so sagt uns Parsons, Dienstboten, Soldaten und Wanderer, um von andern zu schweigen, welche Neugierde und Gewinnsucht herlockte, damit sie den Spion spielen und die Kenntnis, welche sie erlangten, verkaufen könnten.'

Derselbe Law sagt in der Vorrede zu Challoners Missionary Priest S. XVIII: ‚Die Missionäre, welche von den Seminarien nach

[1]) Records of the English Catholics, Douay Diaries LXIV.

Digitized by Google

England kamen, waren keine ausländischen Emissäre sondern Engländer voll glühender Liebe für ihre Heimat. Welcher Reiz konnte Männer von edlem Geschlecht, hohen Gaben, idealen Bestrebungen verleiten, alles was die Welt hoch schätzt zu verlassen und eine so gefährliche Mission zu übernehmen? Sie wusten was ihnen bevorstand. Auf jede Nachricht von einem neuen Blutbade stürzten junge Männer heran, um in die Bresche zu treten'.

Ueber die Excommunication Elisabeths durch Pius V bemerkt Law: ‚Durch diesen grausamen Act beunruhigte er die Gewissen der unglücklichen Katholiken. Man bedeutete ihnen, es sei ihre Pflicht, sich zu empören, es sei Sünde, der Königin zu gehorchen. Nicht Elisabeth war jetzt der Angreifer, sondern der Papst. Seine Soldaten, seine Indulgenzen, seine Missionäre standen jedem auswärtigen Angreifer zur Verfügung'. Vor etwa eilf Jahren hatte derselbe Law geschrieben: ‚Die protestantische Geschichtschreibung hat von jeher die unrichtige Anschauung zu verbreiten gesucht, die katholischen Missionäre seien eine politische Partei gewesen, sie hätten einen Angriff auf die politischen und religiösen Institutionen bezweckt, und zwar einen durch nichts gerechtfertigten Angriff, während doch Elisabeth einzig und allein der angreifende Theil war.'

Law wendet vielleicht ein, er habe seither seine Meinung geändert, es sei unbillig, seinen neuesten Behauptungen Stellen aus seinen früheren Büchern entgegenzuhalten. Wir müssen ihm auch diese Stütze entziehen, denn auch in seinem neuesten Werke lesen wir: ‚Nie ging eine Kirche so vollständig zu Grunde; ungefähr 9000 Priester waren es zufrieden, mit gutem oder schlechtem Gewissen den katholischen mit dem anglicanischen Gottesdienst zu vertauschen. Man machte keinen Versuch, die vacanten Bischofsstühle zu besetzen, alles wurde dem Unternehmungsglück einzelner überlassen. Die Nation erfreute sich einer kurzen Periode der Ruhe und des Wachsthums'. Law weiss ferner recht wohl, daß die Missionäre, so lang sie in England weilten, sich nicht mit Politik befaßten, daß Cardinal Allen und P. Parsons, seitdem sie durch politische Mittel die Wiederherstellung der katholischen Kirche in England anstrebten, sich an dem Missionswerk in England selbst nicht betheiligten. An einer Stelle klagt Law, daß die Jesuiten so großen Einfluss beim Adel besäßen; anderswo heißt es, der Adel sei der Tyrannei der Jesuiten herzlich satt. Der Adel konnte doch der missliebigen Jesuiten leicht los und ledig werden. Das Gesagte beweist hinlänglich, daß Law kein zuverlässiger Führer ist.

Schlimmer als die historischen Irrthümer ist der Ton, der hier angeschlagen wird, das vornehme Ignorieren der Anschauungen und des Standpunktes, den diese Männer einnahmen. Daß die Missionäre, welche von Spionen umlagert keinen Augenblick ihres Lebens sicher waren, welche gleich dem Wild von der Regierung gehetzt wurden, die

Digitized by Google

Gefühle der Loyalität und der Verehrung für Elisabeth nicht theilten, welche wir bei den Schmeichlern am Hofe finden, ist selbstverständlich. Der hauptsächlichste irdische Trost neben dem himmlischen war doch die Hoffnung, daß es dem Papst, unterstützt von einer katholischen Macht, gelänge, Elisabeth zu stürzen. Es ist gewiss, daß diese irdische Hoffnung manche in ihren Prüfungen und Leiden aufrecht erhielt; daß menschlich gesprochen, mancher Edelmann oder Bauer nicht den Muth gehabt hätte, seinen Glauben zu bekennen, wenn ihm zumvoraus klar gewesen wäre, daß die Wiederherstellung des Katholicismus aussichtslos sei. Das Los der Katholiken unter der Regierung Elisabeths war schon deshalb erträglicher als unter Jakob, weil Elisabeths Minister eine Diversion der katholischen Mächte zu Gunsten der Katholiken fürchteten. So nutzlos und verkehrt waren die Bemühungen eines Allen und Parsons keineswegs, wie Simpson, Law, Morris u. A. uns glauben machen wollen. Es war der einzige folgerichtige Weg, den die Katholiken damals einschlagen konnten; so lange sie keine Aussicht auf Erfolg hatten, mussten sie der zu Recht bestehenden Regierung gehorchen; es blieb ihnen aber unbenommen, wie der selige John Fisher[1]) einen katholischen Potentaten zur Eroberung Englands einzuladen. Es war Elisabeths Schuld, wenn die Katholiken keine Patrioten sein konnten, wenn sie zu Spanien hinneigten. Spanien war die einzige katholische Macht, von der man Hilfe erwarten konnte, die spanischen Länder hatten mehr für die Katholiken Englands und Irlands gethan als die übrigen Mächte. Es war daher selbstverständlich, daß die Blicke aller, welche politische Erfahrung besaßen, sich nach Spanien wendeten.

Leider gelang es den Führern nicht, die Katholiken zu einem einheitlichen Vorgehen zu bewegen. Die einen glaubten durch Betheuerung von Loyalität, durch Vermeidung alles dessen, was die Protestanten reizen konnte, Erleichterung ihres Loses zu erlangen, andere bildeten eine Partei zu Gunsten des Schottenkönigs, wieder andere, namentlich Parsons und die Jesuiten, waren für die Erhebung der Infantin auf den englischen Thron, oder wollten wenigstens ihre Zustimmung abhängig machen von Gewährung von Religionsfreiheit. Gerade die für den Bestand der katholischen Religion so nothwendige Einheit konnte nicht erlangt werden; von Sonderinteressen bestimmt, zersplitterten die Katholiken ihre Kräfte und bekämpften sich aufs heftigste. Eine Partei unter den Weltpriestern, wir können sie füglich Friedenspartei nennen, verlangte Unterwerfung unter die Regierung, Geduld und Ruhe, die andere, wir nennen sie die Kriegspartei, verlangte, daß die Katholiken nach dem Ableben Elisabeths ihren Einfluss geltend machten. Diese Partei konnte sich auf den

[1]) Vgl. Bridgett, Life of John Fisher 233.

Digitized by Google

Papst berufen, der für die Anerkennung des Thronfolgers als Gegenleistung religiöse Duldung verlangte.

Alle die Hoffnungen, welche der Papst und die Kriegspartei auf das Zusammengehen der Katholiken gegründet hatten, wurden vereitelt durch die Ergebenheitsadresse vom 31. Januar 1603, in welcher dreizehn einflussreiche Weltpriester, nicht zufrieden mit Ausdrücken der Loyalität gegen die Königin, die Excommunication der Königin durch den Papst als ungerecht und im Gewissen nicht verpflichtend verurtheilten, und erklärten, im Falle einer Verschwörung oder Invasion des Königreiches seien alle Katholiken verpflichtet, der Königin zu gehorchen[1]). Nicht ganz mit Unrecht nennt Law diese Erklärung ‚einen vollständigen moralischen Sieg über ihre Feinde, eine weit demüthigendere Niederlage als das Scheitern der Armada'. Moralisch können wir den Sieg freilich nicht nennen, wenn dreizehn Priester aus falschem Mitleid mit ihren Glaubensgenossen, aus Mangel an politischer Einsicht die Interessen der eigenen Kirche schädigen.

Die Gegner der Jesuiten werden nicht müde zu wiederholen, die Ernennung von Bischöfen sei durch die Ränke der Jesuiten verhindert worden. Der Grund ist vielmehr in obiger Erklärung der Weltpriester zu suchen, und in der Widersetzlichkeit vieler englischen Priester gegen Anordnungen des hl. Stuhles. Wie weit die Jesuiten auf die maßgebenden Kreise in Rom Einfluss geübt, weiß ich nicht. Daß man in Rom ein Schisma befürchtete, ist nicht ganz unwahrscheinlich; ebenso war man überzeugt, daß Erzpriester oder apostolische Vicare, weil sie mehr von Rom abhängig waren, unter den damaligen Umständen vorzuziehen seien.

Auf viele andere wichtige Punkte, die von Law behandelt sind, können wir nicht eingehen. Es kann unsere Absicht nicht sein, die Jesuiten überall rein zu waschen. P. Morris hat zugegeben, daß namentlich Parsons es sehr oft an der nöthigen Mäßigung und Liebe fehlen liess, daß er seine Gegner grober Laster beschuldigt habe, wo doch alle Anzeichen für ihre Schuldlosigkeit sprachen; er hat sich wahrscheinlich von seinen Berichterstattern irreführen lassen. Dem Tadel jedoch, den Morris über die Politik Parsons' ausspricht, können wir nicht beistimmen. Die Stellung, welche Parsons einnahm, das hohe Vertrauen, welches er am spanischen Hofe genoss, machte es ihm unmöglich sich von der Politik ganz zurückzuziehen. Er war nach Allens Tod beiweitem der begabteste und mit den englischen Verhältnissen vertrauteste Mann, dessen Rath unentbehrlich war. Hätte sich die Gesellschaft Jesu, wie es wirklich gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts in Vorschlag gebracht wurde, von der Leitung des englischen Collegiums zurückgezogen, hätte

[1]) Dodd-Tierney III p. CXC.

Digitized by Google

sie die Missionierung Englands den Weltpriestern und andern Orden überlassen, so würde sie sich manche Anfeindungen erspart haben; ob der Rücktritt der Jesuiten der katholischen Kirche Englands genützt haben würde, ist eine andere Frage. Hoffentlich wendet sich die Forschung der Aufhellung dieser schwierigen Periode mehr zu, als bisher geschehen ist, hoffentlich läßt man sich von der Besorgnis, auch die Kehrseite der englischen Kirche zu zeigen, nicht abschrecken. Trotz aller ihrer Fehler kann man die trefflichen Eigenschaften der Streitenden nicht verkennen. Law hat dem guten Ruf dieser Männer nicht viel geschadet, obschon es ihm nicht an gutem Willen dazu gefehlt hat.

Ditton Hall. Ath. Zimmermann S. J.

Zur Geschichte der Königin Ingeborg von Frankreich ist reiches Material geboten worden namentlich durch Delisle, Catalogue des actes de Philippe-Auguste avec une introduction sur les sources, les caractères et l'importance historiques de ces documents. Paris 1856. Mit Benützung längst bekannter Quellen, mit Benützung Delisles und einiger neuen Daten suchte Dr. Robert Davidsohn, Philipp II August von Frankreich und Ingeborg, Stuttgart, Cotta, 1888, die Vorgänge des langwierigen Ehehandels zu beleuchten. König Philipp vermählte sich mit der dänischen Prinzessin Ingeborg am 14. August 1193. Tags darauf erfüllte ihn eine unerklärliche Abneigung gegen seine vortreffliche Gattin. Auch D. ist es nicht gelungen, die Geheimnisse der Brautnacht zu enthüllen. Der Despot trägt auf Scheidung an. Sechzehn feile Bischöfe und Grafen beschwören zu Compiègne ein erdichtetes Ehehindernis der Affinität, 1193 Nov. 4. Diesen Act, weil contra ordinem juris, erklärt P. Cölestin III am 13. Mai 1195 für ungiltig. Inzwischen hatte Philipp sich mit mehreren anderen Heiratsplänen getragen. Juni 1196 nimmt er Agnes von Meran zu sich. Nach wiederholten vergeblichen Versuchen, den König in Güte zu gewinnen, betritt Innocenz III den Weg der Strenge. Sein Legat verhängt am 14. Januar 1200 über Frankreich das Interdict. Philipp ist empört, schließlich macht er Versprechungen und erwirkt die Aufhebung der Censur, 1200 September 7. Die Sache soll entschieden werden auf der Synode von Soissons, 1201 März. Aber Philipp sprengt die Synode durch schleunige Abreise und durch die Erklärung, er erkenne Ingeborg als seine Gattin an. Es war ihm damit nicht ernst. Ingeborg wurde in strengem Gewahrsam gehalten, auch nach dem Tode der Agnes von Meran, Sommer 1201. Im Jahre 1205 (oder früher) bringt der König Verzauberung als zweiten Scheidungsgrund vor, 1208 einen dritten, Ingeborg wolle Ordensfrau werden.

Digitized by Google

Innocenz mochte sich daraufhin vollkommen überzeugt haben, daß die Vorstellungen des Königs nur leere Ausflüchte seien, und rieth ihm, an einen kanonischen Proceß nicht mehr zu denken, da hierbei kein Ansehen der Person gelte. Im April 1213 söhnte sich Philipp nach zwanzigjähriger Trennung mit seiner Gemahlin aus. Von ferneren Mißhelligkeiten ist nichts bekannt, wohl aber setzte der König seiner Gattin noch im Testament ein ehrenvolles Denkmal.

Das also ist der Rahmen, in welchem sich die Darstellung Davidsohns bewegt. Im Mittelpunkt steht Papst Innocenz III, unverstanden und unverständlich für D. Nach ihm geht der große Papst einzig in Politik auf, Innocenz kennt kein anderes Motiv des Handelns als Politik. ‚Er gehörte zu den Naturen, welche, obwohl sie alle Genüsse tief zu verachten meinen, das Streben nach dem größten aller, nach höchster Herrschaft, im Innersten erfüllt. Einem der stolzesten Fürsten als Mahner entgegenzutreten, zu zeigen, daß er berufen sei, nicht nur mit Fürsten, sondern über Fürsten zu richten, dazu gewährte ihm die Sache der verstoßenen Königin einen Anlaß' (69 f.). ‚Aus ihrem Innern heraus und aus dem Gedankenkreise, in dem sie erwachsen sind, müssen wir wohl das Thun der Menschen zu würdigen versuchen' (75). Allerdings; darin liegt auch die Erklärung für die Arbeit Davidsohns.

Ich übergehe die mangelhafte und inconsequente Citation, das wahrhaft erschreckliche Deutsch mit der leidigen Häufung eingeschachtelter Sätze und mit so vielen nichtssagenden Gedankenstrichen, ich übergehe die ‚Heiligenknochen' (169 Anm. 4), die ungeschickte Uebersetzung von frivolus mit ‚frivol', die Bemerkung, Philipp habe sich selbst von seinem Eide entbunden (13; soll heißen: Philipp wurde eidbrüchig). Es ist erklärlich, daß D. den ihm wenig sympathischen, aber durch Geist, Forscherssinn und allseitige Durchdringung des Stoffes hervorragenden Friedrich Hurter nur in erster Auflage kennt und darum (196 Anm.) nicht weiß, daß der geniale Biograph des großen Innocenz in der dritten Auflage des ersten Bandes im wesentlichen bereits vor fünfzig Jahren das klar gestellt hat, was D. jetzt als *sein* Resultat ausspielt. Das alles und vieles andere ist verzeihlich angesichts der unverantwortlichen Entstellung der historischen Wahrheit. Daß D. seine grundfalsche Auffassung Innocenz' III aufgebe, kann man füglich von ihm nicht erwarten. Leichter dürfte er sich von der Mißdeutung gewisser Einzelheiten überzeugen, deren Darstellung zum guten Theil eben durch seine falsche Gesammtauffassung getrübt wurde.

Unrichtig ist, was D. S. 112 und S. 235 Anm. 1 behauptet, der Papst habe es sich im Jahre 1208 ‚als Nachsicht gegen den König angerechnet', daß das Interdict von 1200 nicht im ganzen Lande durchgeführt wurde, obwohl die Censur ‚sehr gegen seinen Willen und im Widerstand gegen seinen stricten Befehl nicht zur allgemeinen Aus-

Digitized by Google

führung kam'. D. hat die Stelle ep. XI 181 bei Migne PL 215, 1447 C nicht verstanden.

Unrichtig ist die Angabe über die absolute Nothwendigkeit eines längeren Zusammenlebens der Ehegatten für den 36 f. erwähnten Fall. D. hat den Text der Decretale nicht verstanden, den er 37 Am. 1 selbst abgedruckt hat.

Unrichtig ist der Schluss, ‚daß die Klagen der Schriftsteller der Zeit' über die Schrecken der Kirchenstrafe[1]) ‚mit einiger Einschränkung aufzufassen sind' deshalb, weil ‚Klöster und Kirchen in der Führung ihrer weltlichen Geschäfte sich während des Interdicts durchaus nicht allgemein behindert fanden' (S. 109).

Unrichtig und schief ist die Auffassung Ds betreffs einer sehr eingeschränkten Dispens, welche Innocenz zwei französischen Klöstern gewährte, die sich, wie es scheint, erst nach anfänglicher Weigerung dem Interdict unterwarfen. Nachdem sie sich willig gefügt, wandten sie sich bittweise an den hl. Stuhl mit dem Ersuchen, daß ihnen die Abhaltung des Gottesdienstes mit leiser Stimme und bei verschlossenen Thüren gestattet werde. Innocenz gewährte die Bitte in der sehr engen Form, daß sie in ihrem Kloster zu zwei oder drei die kanonischen Horen beten durften januis clausis et voce ita demissa, quod exterius non possitis audiri (bei Migne 217, 63 f). Das nennt D. mit sehr wenig Sachkenntnis eine Art Compromiß, welche ‚beweist, wie sehr sich der Papst den bestehenden Verhältnissen fügen musste, wie wenig er seinen Befehlen bei diesem Anlass unbedingte Geltung zu schaffen vermochte' (S. 100).

Unwahr ist die Behauptung S. 88, Innocenz stehe in ep. II 197, bei Migne 214, 747 C, im Widerspruch mit sich selbst, insofern er im Jahre 1198 befohlen, ‚das ganze Land des Königs unter Interdict zu stellen, wenn dieser nicht folge', in dem citierten Schreiben von 1199 aber dem Legaten Petrus den Auftrag ertheilt habe, ‚daß, wenn dieser nicht ein allgemeines Interdict verhängen wolle, er nur den König, seine hinzugeheiratete Gattin und deren Familie excommunicieren solle'; und zwar ‚tritt der Widerspruch um so deutlicher hervor, als dies zugleich für den Inhalt des ursprünglichen Auftrages des Legaten ausgegeben wird'. Zunächst enthalten diese Worte Ds außer der Unwahrheit des Schlusssatzes auch eine Reihe anderer Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten. Innocenz sagt im Jahre 1199 nicht, daß sein Legat den König, dessen Concubine und den Hof ‚excommunicieren' solle. Es besteht bekanntlich ein Unterschied zwischen Excommunication und Interdict. Im vorliegenden Falle handelt es sich um ein interdictum mix-

[1]) Die Forma interdicti bei Migne 214 Am. 60 zu c. 51.

Digitized by Google

tum. Allerdings Dinge dieser Art mögen dem Verfasser einigermaßen fern liegen.

Innocenz sagt im Jahre 1198 nicht, das ganze Land sei unter Interdict zu stellen, sondern, wie D. S. 79 selbst richtig bemerkt, das ganze Land sei mit dem Interdict zu belegen, ‚wenn der König Ingeborg nicht innerhalb eines Monats nach erfolgter Ermahnung in eheliche Gunst aufnehme' (ep. I 347). Aber auch dieser Befehl wurde trotz des bestimmten Ausdrucks, dessen sich der Papst bediente, nicht absolut ertheilt, sondern nur bedingungsweise. Die Vollziehung desselben ward von der Discretion des Legaten abhängig gemacht: discretioni tuae auctoritate praesentium indulgemus, heißt es in dem letztgenannten Briefe. Der Papst glaubte sich auf das Urtheil des Cardinals verlassen zu dürfen. Er nennt ihn ep. I 345 scientia et consilii maturitate praeclarum, sagt, daß er ihn in erster Linie nach Frankreich geschickt habe, damit er den Frieden zwischen Philipp und dem englischen König herstelle, spricht aber sofort die weitgehendsten Vollmachten des Cardinals durch die Wendung aus: cui etiam commisimus plenae legationis officium, concessa sibi (= ei) libera facultate, ut evellat et dissipet, aedificet et plantet, sicut viderit expedire. Ihm habe der gesammte Klerus von Frankreich zu gehorchen in allem, quae super praedictis vel aliis deliberatione provida duxerit statuenda.

Das also war die ‚ursprüngliche Instruction', welche Petrus erhielt: er sollte, wenn er es für gut fände, das ganze Land des Königs interdicieren, falls dieser einen Monat nach erfolgter Ermahnung Ingeborg nicht zu sich genommen. Der Cardinal fand für gut, von der Maßregel abzustehen. Er handelte sicher nach bestem Wissen und Gewissen; zu mindesten wird es D. schwer fallen, das Gegentheil zu beweisen. Der Legat folgte seiner ursprünglichen Instruction (vgl. 81).

Zwischen dieser ‚ursprünglichen Instruction' vom Jahre 1198 und dem Befehl des folgenden Jahres besteht aber nicht der geringste Widerspruch. Der Papst sagt zu seinem Legaten im Jahre 1199: Falls du auch jetzt noch gesonnen bist, vor einem allgemeinen Interdict abzustehen, so will ich doch, daß du es aussprichst über den königlichen Hof und über alle Orte, an denen er weilt.

Daß endlich Innocenz dies ‚für den Inhalt des ursprünglichen Auftrages des Legaten ausgeben wollte', ist eine Unwahrheit, zu der sich D. nur verleiten ließ durch sein krankhaftes Bestreben, den Papst, wo nur irgend thunlich, in Widersprüche zu verwickeln. Der Text des Briefes (ep. II 197) weiß davon nichts. Wohl aber verwickelt sich D. in offenbaren Widerspruch mit sich, wenn er einerseits Innocenz als großen Staatsmann zeichnet, anderseits ihn im Laufe von etwa $^5/_4$ Jahren

Digitized by Google

so ungereimte Dinge reden läßt, obendrein in zwei Schreiben an die Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte, Prioren und den gesammten Klerus von Frankreich, denen die Ungereimtheit doch wohl nicht entgangen wäre. Das wäre wenig politisch, wenig staatsmännisch, wohl aber gedankenlos und schwächlich.

Unwahr ist die Darstellung S. 84 f. Nach D. soll Innocenz nun einmal Diplomat sein und nichts weiter. Um Philipp im Interesse der römischen Politik bei guter Laune zu erhalten, hat sich der Papst ‚direct und durch den Erzbischof von Reims wegen seines lediglich pflichtmäßigen Vorgehens gegenüber einer Täuschung des Königs bei diesem entschuldigt, statt ihn jener Täuschung anzuklagen. Man muss gestehen, ein D. nimmt sich etwas sonderbar aus in der Rolle des Sittenrichters. Indes verdient es immerhin alle Anerkennung, daß D. von seinem beschränkten Standpunkte in der Handlungsweise des Papstes ein lediglich pflichtmäßiges Vorgehen sieht. In der That, der Papst war, zumal im Mittelalter, der berufene Hüter des Rechtes. Trat er für das gute Recht der Unschuld selbst gegen die Gewaltigen der Erde mit Ernst und Strenge auf, so waren das keine unberechtigten papalen Machtansprüche, wie man so häufig hört, sondern er that seine Pflicht. Diese Pflicht erfüllte auch Innocenz und zwar ohne jene mattherzige Entschuldigung, die D. ihm andichtet. Verlangt man, wie D. es thut, von dem Richter des höchsten Tribunals, daß er Ankläger sei, so entspricht der Papst auch dieser Forderung. Er macht dem stolzen, gewaltthätigen König die schwersten Vorwürfe ob seiner Unehrlichkeit, Philipp habe die Wahrheit verschwiegen, habe sie unterdrückt oder offene Unwahrheit gesagt. Wenn Innocenz von Rechtswegen vorgeht, voraussichtlich zu großem Verdruss des Königs, wenn er diesem sagt und sagen läßt, er möge sich darüber nur nicht aufregen, er, der Papst, habe gethan, was er im Hinblick auf Gott und Gerechtigkeit thun musste, er vertrete auf Erden die Stelle dessen, der die Völker richtet in Gleichheit und jedem sein Recht gewahrt wissen will, wie kann D. behaupten, Innocenz habe sich ‚gegenüber einer Täuschung des Königs bei diesem entschuldigt, statt ihn jener Täuschung anzuklagen‘?

Es wäre ein leichtes, das Verzeichnis dieser Sünden Ds noch um ein bedeutenderes zu verlängern.

Der Verfasser scheut auch die entehrendsten Verdächtigungen gegen Innocenz III nicht. Ich führe ein Beispiel an, das zugleich einen Beleg bietet für die Misshandlung, welche lateinische Texte durch den Verfasser erfahren. König Philipp hatte Johannes, den Abt von St. Genovefa, nach Rom geschickt und in der Ehesache dem Papst Erklärungen oder, wie D. sagt, Vorschläge gemacht. Mehr erfahren wir aus dem

Digitized by Google

päpstlichen Antwortschreiben vom 18. November 1207[1]). Eben dieses Schriftstück ist es, das D. in der schamlosesten Weise für seine Zwecke ausgebeutet hat. Aus dem Briefe geht hervor, daß Philipp die Absicht geäußert, sich der Königin zu nähern, um zu versuchen, ‚ob die eheliche Gemeinschaft zu erreichen sei'; nur forderte er, daß ihm, falls der Versuch resultatlos blieb, daraus kein Präjudiz erwachse. Im besondern erwähnte er zwei Punkte, betreffs deren er sicher gestellt sein wolle. Was thut Innocenz? Innocenz drückt dem König seine Zufriedenheit über die beabsichtigte Annäherung aus und gewährleistet ihm die Erfüllung des Wunsches, daß er, si forsan illi (reginae) nequiverit carnaliter commisceri, dadurch keinen Rechtsnachtheil erfahren solle. Jene zwei Punkte nennt der Papst in seinem Briefe nicht (nunc explicare non expedit). Er sagt nur: in altero illorum duorum articulorum nos utique quoad jus bene tibi providere possumus, in reliquo vero tu tibi melius quoad factum vales praecavere.

Es ist nicht allzu schwer, wenigstens mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit, die zwei Punkte (Artikel) zu erschließen, in quibus rex sibi asserit providendum, si forsan reginam cognoscere non valuerit. Aber das ist jetzt Nebensache. Es handelt sich um die Erklärungskünste Davidsohns. D. liefert zunächst (214) für die fragliche Stelle im Briefe des Papstes eine Uebersetzung, außerdem (217)

[1]) Bei Migne 215, 1266: Ab eo credimus processisse, in cujus manu cor regis existit et, quocunque voluerit, vertit illud, quod, sicut per dilectum filium Joannem abbatem Sanctae Genovefae, virum providum et fidelem, ac etiam per litteras tuas nobis intimare curasti, ad reginam disponis accedere tentaturus, utrum eam cognoscere possis, dummodo per hoc nullum tibi vel causae tuae praejudicium generetur, si forsan eam cognoscere non valueris, duos articulos exprimens, quos nunc explicare non expedit, in quibus tibi asseris providendum. Oportet utique, fili charissime, quod, si volueris maleficium contra conjugium intentare, cum timore Domini ad reginam accedas et adhuc tentes diligenter ex fide, praemissis orationum, eleemosynarum et sacrificiorum suffragiis, utrum cum ea carne commercium valeas exercere, ut cognoscatur ex hoc, an ipsum maleficium sit solutum. Nos enim cupientes te, quantum cum Deo possumus, expedire, praesentibus tibi litteris intimamus, quod, si forsan illi nequiveris carnaliter commisceri, nullum per hoc tibi vel causae tuae volumus praejudicium generari, quamvis in altero illorum duorum articulorum nos utique quoad jus bene tibi providere possimus, in reliquo vero tu tibi melius quoad factum valeas praecavere. Si ergo permissum non fuerit, ut cum ipsa regina possis fieri una caro, et super impedimento maleficii volueris experiri, nos, cum requisiti fuerimus, ad judicium procedemus, sine quo profecto non praevales ab hoc vinculo liberari.

Digitized by Google

eine Art Erläuterung. Die Ueberſetzung iſt leidlich. Daß articulus mit ‚Bedingung' wiedergegeben wurde, darf nicht geradezu als unrichtig bezeichnet werden; ungenau, zweideutig iſt das Wort immerhin und ſehr geeignet, den ſpäteren groben Irrthum einzuleiten. Dieſer Irrthum, um nicht zu ſagen, dieſe Verleumdung gegen Innocenz, liegt in der kurzen Erläuterung des päpſtlichen Schreibens und der zweiten von Philipp geſtellten ‚Bedingung': ‚Der König ſollte ſich der Königin nähern. Daß dies erfolglos geſchehe, dafür könnte der König ja ſelbſt ſorgen', tu tibi melius quoad factum vales praecavere; si ergo permissum non fuerit, ut cum ipsa regina possis fieri una caro . . ., cum requisiti fuerimus, ad judicium procedemus (217). Man verſteht, was D. ſagen will, und bleibt irgend ein Zweifel, ſo hat ihn D. ſelbſt gelöst durch den bezeichnenden Sperrdruck der oben angeführten lateiniſchen Worte. Aber woher nimmt doch D. die Berechtigung zu jener unwahren, abſcheulichen Unterſtellung? Hat er denn den Brief des Papſtes, hat er denn die eigene Ueberſetzung der Worte des Papſtes gar nicht verſtanden? Philipp will ſich der Königin nähern. Sollte indes der eheliche Act unmöglich ſein, ſo fordert er, daß ihm dadurch kein Präjudiz geſchaffen werde. Es handelt ſich alſo lediglich um eine Garantie, welche der König verlangt für den Fall, si forsan eam cognoscere non valuerit. Auch die zwei ‚Artikel', in quibus rex sibi asserit providendum, beziehen ſich auf Grund unſerer Quelle mit zwingendſter Evidenz nur auf den Fall, daß die eheliche Annäherung erfolglos bliebe. Und D. conſtruiert die Ungeheuerlichkeit, der Papſt habe geſagt: ‚Daß dies (die eheliche Annäherung) erfolglos geſchehe, dafür könnte der König ja ſelbſt ſorgen'.

Die Deutung, welche D. den Worten des Papſtes giebt, iſt alſo falſch und gegen den klaren Text des Documents. Sie erhält auch nicht die mindeſte Stütze durch ein ‚anderes merkwürdiges Actenſtück' (bei Baluze, Miscell. 7, 245 f.), welches für D. alles ‚aufklärt, was in jenem Briefe dunkel erſcheint' (214). Dieſe Forma, in qua consulit Dominus Papa de divortio celebrando, trägt allerdings das Gepräge einer ‚Notiz, welche in der Kanzlei Philipp Auguſts auf Grund der mündlichen Mittheilungen gemacht wurde, die der Abt nach ſeiner Rückkehr aus Rom über die Rathſchläge des Papſtes erſtattete', iſt aber ſachlich ganz unverfänglich. Auch ſie beweist nicht, was D. will, daß ſich Innocenz III ‚in dieſer Zeit der Miſserfolge und wahrſcheinlich einer gewiſſen Entmuthigung zu Rathſchlägen ſo zweideutiger Art bereit finden ließ, um kirchlich-politiſche Zwecke zu fördern', wohl aber beweist ſie das gerade Gegentheil durch die Schlußworte: Unum quid est, in quo Dominus Papa non posset parcere Domino Regi, quin tentaret iterum eam cognoscere, quia hujusmodi maleficia per

Digitized by Google

orationes abolentur. So konnte Innocenz unmöglich reden, wenn er zu gleicher Zeit dem Könige die Zumuthung Davidsohns gestellt hätte. Innocenz wollte nicht den Schein des Rechtes, sondern das Recht selbst. Darum ist es ein weiterer schwerer Verstoß gegen den Thatbestand, wenn D., gestützt auf seine Textverdrehung, behauptet, der Papst sei im Jahre 1207 ‚bemüht' gewesen, die Ehe Philipps mit Ingeborg zu lösen (210), ‚insoweit dies ohne die offenbarste, das päpstliche Ansehen, die pontificale Würde schädigende Rechtsverletzung geschehen könnte' (212).

Nur bedauerliche Unkenntnis der lateinischen Sprache und schuldvolle Eilfertigkeit würden im günstigsten Falle den Verfasser der Anklage auf Geschichtsfälschung der schlimmsten Art entheben. Indes, was immer mitgespielt haben mag, daß D. den Charakter Innocenz' III in dieser Weise besudelte, der besonnene Historiker wird den Resultaten eines Forschers von solch zweifelhafter Güte nicht anders als mit äußerster Zurückhaltung begegnen müssen. Das wenige in dieser Erstlingsarbeit beigebrachte Neue, das zudem die Lösung der Frage um nichts fördert, wird durch die zahlreichen und schweren Verstöße vollends aufgewogen, die sich der Verfasser gegen klar erwiesene Thatsachen hat zu Schulden kommen lassen.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Kleinere Mittheilungen. Von einer neuen römischen Zeitschrift, welche der Publication von Documenten gewidmet ist, wurde in den letzten Wochen das erste Heft ausgegeben. Ihre Wichtigkeit zeigt der Titel: Spicilegio Vaticano di documenti inediti e rari estratti dagli archivi e dalla biblioteca della sede apostolica. Sie erscheint bei E. Löscher in Rom in zwanglosen Heften, deren je vier einen Band bilden sollen. Laut der Angabe auf dem Umschlage sind die Herausgeber ‚einige Beamte des Archivs und der Bibliothek'. Die Vorrede ist nicht unterschrieben, aber aus den Unterschriften der 27 in dieser ersten Lieferung veröffentlichten Beiträge ist zu schließen, daß Mgr. Isidoro Carini und der Benedictiner Don Gregorio Palmieri die Hauptträger der Unternehmung sein werden; Carini ist bekanntlich erster Custos der vaticanischen Bibliothek, Palmieri zweiter Custos des Archivs. Von diesen beiden rühren alle Mittheilungen her, nur eine einzige ist von G. Salvo-Cozzo, einem Scriptor der vaticanischen Bibliothek, gezeichnet. Die Herausgeber haben infolge ihrer überaus günstigen Situation jedenfalls die Möglichkeit, reiche und hochwichtige Quellenbeiträge zu bringen. Wenn diese correct herausgegeben und gut erläutert werden, können sich die Fachmänner von dem neuen Organe viel versprechen. Erläuterungen scheinen, wenigstens in kleinem Umfange, für die einzelnen Publicationen als Regel ins Auge gefaßt zu sein. Inbezug auf die Anordnung der abzudruckenden Stücke wird

Digitized by Google

in diesem ersten Hefte die chronologische Folge eingehalten; dieselben dehnen sich in bunter Mischung über die ganze Zeit von 964 (Schenkung des Bischofs Ratherius von Verona) bis 1800 (Brief des Czaren Paul I an Pius VII vom 5. December) aus.

— Eine Abhandlung von Dr. Strzygowski über ‚Reste altchristlicher Kunst in Griechenland' (Römische Quartalschrift 1890 Heft 1) beschäftigt sich besonders mit der sog. byzantinischen Kirche in Olympia (S. 7 ff.) und ist von großem Interesse durch die Nachweise an einem einzelnen Falle, wie antike Bauten im fünften Jahrhundert zu christlichen Kirchen umgewandelt wurden.

— Von einem sehr begabten jungen Architekten und Archäologen rührt das neue Werk: L'architettura in Italia dal secolo VI al mille circa; Venezia, F. Ongania, 1889. Der Verfasser, Raffaelle Cattaneo, leider inzwischen schon verstorben, verbindet mit ausgebreitetster Kenntnis der Monumente eine sorgfältige Benützung der ausländischen, auch der deutschen Literatur. In sehr vielen Punkten werden die Werke von H. Hübsch, F. de Dartein, P. Selvatico und namentlich K. von Mothes berichtigt. Es scheint, daß Cattaneo mit seiner Selbstständigkeit und seiner Kritik zum erstenmal in vieler Beziehung festen Boden auf einem der dunkelsten Gebiete der christlichen Kunstgeschichte geschaffen hat. Nur dürfte er vielleicht dann und wann den byzantinischen Einfluß übertrieben und für die Entwickelung und Fortpflanzung einer einheimischen Kunstproduction, speciell in Rom und im römischen Gebiet, zu wenig Spielraum gelassen haben. Cattaneo bereitete eine große historische Monographie über die St. Marcuskirche von Venedig vor; sie sollte sich an das bei Ongania in Venedig erschienene Illustrationswerk über diese Kirche als ein Theil desselben anschließen. Als Architekt hinterließ er die gelungene Grabhalle Pius' IX in der Basilica S. Lorenzo zu Rom.

— Es ist noch immer nicht zu spät zur Anzeige einer so nützlichen und vortrefflichen Abhandlung wie derjenigen von P. Germain Morin aus der Abtei Maredsous: De sermonibus seu homiliis dubiae auctoritatis aut certo pseudepigraphis Romano Breviario insertis (in den Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden 1888 S. 588—597). P. Morin weist bei nicht weniger als 41 patristischen Stücken des Breviers darauf hin, daß sie nicht oder daß sie kaum von den Verfassern herrühren, welchen die betreffenden Titel sie zuschreiben. Um nur aus den ersten in dieser Abhandlung genannten Homilien und Sermonen des Proprium Sanctorum Beispiele anzuführen, so gehört der schöne Sermo S. Hieronymi in der zweiten Nocturn des Festes der Unbefleckten Empfängnis Mariä leider inter spuria S. Hieronymi (Migne PL 30, 130) und die Homilie des hl. Epiphanius am letzten Tag der Octav dieses Festes

Digitized by Google

inter spuria S. Epiphanii (Migne PG 43, 491). Der Sermo des hl. Auguſtin auf Cathedra S. Petri, zweite Nocturn, iſt vielmehr ein anonymer Sermo aus den Homiliarien des hl. Cäſarius von Arles (inter spuria S. Augustini bei Migne PL 39, 2100). Nicht einmal der Sermo S. Bernardi abbatis in der zweiten Nocturn des Herz-Jeſu-Feſtes: Quia semel venimus ad cor dulcissimum, iſt bekanntlich von St. Bernard, ſondern aus einem anonymen Tractat Vitis mystica, uſw. Der Verfaſſer, welcher nicht censorio supercilio ſchreibt (um ſeinen Ausdruck zu brauchen), wünſcht mit Recht, die kirchliche Auctorität möge mit der Zeit durch Aenderung der Titel bezw. andere Auswahl von Leſeſtücken dem Uebelſtande abhelfen, ein Wunſch, der trotz der bereits vorgenommenen Beſſerungen noch immer auch auf den Inhalt vieler hiſtoriſcher Lectionen Anwendung finden darf.

— G. B. De Roſſi bringt im letzten Heft ſeines Bullettino di archeologia christiana (ser. 4 anno 6 n. 1—2) eine glänzende Erörterung über die ‚Grabkammer und die Denkmäler der chriſtlichen Acilii Glabriones im Cömeterium Priscillä'. Auf Grundlage ſeiner Ausgrabungen ſeit 1888 und unter Herbeiziehung der geſchichtlichen Notizen über die Acilier weist er nach, wie in dieſer auserwählten Familie, der erſten an Adel und Ehrenämtern unter den Geſchlechtern Roms, der chriſtliche Glaube ſeit den Zeiten der Apoſtel Fuß faſste und ſich durch die Jahrhunderte bis zum Siege der Kirche erhielt und bewährte. Es iſt nunmehr ausgemacht, daß die Aeußerung des Dion Caſſius über Atheismus als den Grund der Hinrichtung des Acilius Glabrio nur auf deſſen chriſtliches Bekenntnis zu beziehen iſt, eine Deutung, die ſchon früher vielfach empfohlen wurde. Es ſtellt ſich abermals heraus, daß das Chriſtenthum in den Kreiſen der Vornehmen zu Rom mehr verbreitet war, als man wohl annimmt, und als zB. Victor Duruy, Histoire des Romains IV 723 zuzugeben geneigt iſt. Bei der Anführung von Nachrichten über Chriſten von vornehmer oder reicher Lebensſtellung zu Rom erwähnt De Roſſi auch die Mahnungen der Schrift De aleatoribus (zB. p. 30 ed. Harnack) an die Reichen, ihre Erbgüter nicht zu verſchleudern. Er iſt der Anſicht, Harnack habe ‚mit ſehr ſtringenter Beweisführung' die Herkunft dieſes an die ganze fraternitas mit paſtoraler Auctorität gerichteten Tractates von Papſt Victor I bewieſen, wenn auch nicht alle ſeine Gründe von gleichem Gewichte ſeien; er will aber in der betreffenden kurzen Bemerkung S. 61 die wichtige Frage nicht zur Discuſſion bringen.

— Im Muſeo Borgiano der Propaganda zu Rom exiſtiert eine ſyriſche Handſchrift, welche eine im achten Jahrhundert bereits abgeſchloſſene Sammlung der oſtſyriſchen Concilien enthält. Die Handſchrift (K VI, 6) iſt moderne Copie eines alten Codex in Moſſul. Prof. J. Guidi erkannte dieſes Synodicon als die eigentliche Form jener

Digitized by Google

Sammlung, von welcher man bisher nur eine unvollkommene Kenntnis hatte durch die bei Assemani (Codd. Vat. Arab. 157 153) vorkommenden arabischen Auszüge, die durch Elias von Damaskus (c. 900) und Ibn at-Tayib († 1043) veranstaltet wurden. Guidi macht in der Zeitschr. d. DMG 43 (1889) 388—414 über die Entdeckung nähere Mittheilung und veröffentlicht neben zwei kleineren Stücken der Sammlung die Unterschriften der Mitglieder der Synoden und die Listen der Bisthümer; dieses war von den genannten arabischen Auctoren, die überhaupt eine willkürlich verkürzte Arbeit geben, ausgelassen worden. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, wie schätzenswert der Beitrag zur kirchlichen Geschichte und Geographie Ostsyriens ist. Die Synoden, welche vorkommen, sind diejenigen der Jahre 410 420 430 485 499 544 553 577 588 677; die erste wird vom Patriarch Isaak, die letzte vom Patriarch Georg gehalten. Die Handschrift enthält auch die bei den Nestorianern recipierten Synoden der Westsyrer. Guidi glaubt, die von ihm behandelte Sammlung sei mit einer von Abdischo († 1318) beschriebenen Kanonensammlung identisch oder doch ihr sehr ähnlich.

G.

— Ueber die kirchliche Reform Spaniens im sechzehnten Jahrhundert verbreitet sich A. Michet S. J., La réforme de l'église en Espagne au XVIe siècle, in den Précis historiques 1889, S. 389 ff. Das Hauptverdienst an allen späteren Erfolgen wird der Königin Isabella († 1504) und dem Cardinal Ximenes zuerkannt, wie es auch Menendez Pelayo, Los Heterodoxos españoles II 27, ausspricht.

— Die lange Controverse über den Verfasser der Nachfolge Christi scheint in ihre letzte Phase einzutreten. B. Becker S. J. bespricht in den Précis historiques 1889 S. 145 ff. 241 ff. 289 ff. die jüngsten Arbeiten über diesen Gegenstand. S. 362 findet sich eine Untersuchung von F. R. Cruise, L'auteur de l'imitation de Jésus-Christ et le témoignage d'Adrien de But (geb. 1439). Im Jahrgang 1890 S. 243 ff. derselben Zeitschrift geht Cruise in einer Note sur le Codex Paulanus de l'imitation de Jésus-Christ auf die Schwierigkeiten ein, welche unter andern Wolfsgruber einer Hs. zu St. Paul in Kärnthen gegen die Autorschaft des Thomas von Kempen entnommen hat. Die in diesem Codex verzeichneten Daten 1384 und 1385 würden allerdings, wenn sie gleichzeitig wären, dem Gegner den gewünschten Beleg liefern, da Thomas von Kempen damals 4—5 Jahre alt war. Aber Cruise weist nach, daß diese Angaben spätere Zusätze sind, daß die Hs. selbst im fünfzehnten oder am Anfang des sechzehnten Jahrhunderts entstanden ist, daß deshalb auch das Datum 1414 auf Fol. 257 als nachträgliches Einschiebsel gelten muß.

— Mgr. Ricard hat unter den Papieren des Cardinals Maury dessen Bericht über das Conclave gefunden, aus welchem Pius VII

Digitized by Google

hervorging, und das neu entdeckte Material zu einer Darstellung des Wahlactes verarbeitet unter dem Titel: Le Conclave de Venise en 1800, im Correspondant 1889 Oct. 10.

— Cardinal Fesch war zum Erzbischof von Paris ernannt worden. Napoleon I zerfiel mit seinem Oheim und setzte den Cardinal Maury an dessen Stelle, 1810. Diesen Gewaltstreich verurtheilte der zu Savona verhaftete Papst Pius VII. Er richtete an den Eindringling ein ernstes Breve und warf ihm, der bereits Bischof von Montefiascone war, seine Pflichtvergessenheit und Untreue gegen die Kirche vor mit der Weisung, den usurpierten Posten sofort aufzugeben. Das Breve des Papstes machte in Paris großes Aufsehen. Abbé d'Astros, den Pius VII mit der Ausführung seiner Befehle betraut hatte, ward von dem Zorn des Kaisers getroffen und fest genommen. Die edle Haltung, mit welcher Abbé d'Astros dem Despoten und seinem Werkzeug Savary entgegen trat, wird auf Grund der Acten des Nationalarchivs beleuchtet von Welschinger, L'Abbé d'Astros et Napoléon, im Correspondant 1889 sept. 25.

— In der Académie des inscriptions et belles-lettres, Sitzung vom 9. Mai 1890, verlas Edmund Le Blant, der verdienstvolle Verfasser des Supplément aux Acta Sincera de Dom Ruinart, eine Abhandlung mit dem Titel: Les Sentences rendues contre les martyrs. Le Blant beschäftigt sich mit der Form der gegen die ersten Christen gefällten Urtheile, untersucht, ob den Betroffenen eine Appellation gesetzlich gestattet war, und kommt zu dem Schluß, daß die Christen selbst unter der Voraussetzung eines theoretisch ihnen zustehenden Rechtes in ihrer Glaubensglut und bei ihrem Durst nach dem Martyrium davon keinen Gebrauch gemacht haben (Revue critique 1890 Mai 19 S. 400).

— Im Jahre 1590 fand Fronton le Duc S. J. in der Bibliothek des Cardinals von Lothringen und Erzbischofs von Rheims zwei handschriftliche Documente, die seitdem fast allgemein als Briefe des Papstes Gregor II (715—731) an den griechischen Kaiser Leo den Isaurier galten. Fronton, dem viele bedenkliche Unrichtigkeiten nicht entgangen waren, übersandte den griechischen Text sammt einer lateinischen Uebersetzung an Baronius, der beides in seine Annalen ad a. 726 aufnahm. In den Conciliensammlungen stehen die zwei Briefe an der Spitze der siebenten ökumenischen Synode von 787, bei Mansi 12, 959 ff. Nur etwa die Protestanten Semler († 1791) und Rösler († 1821) bezweifelten ihre Echtheit. Neuerdings schloß sich ihnen an Abbé Duchesne in seiner Ausgabe des Liber pontificalis I (1886) 413 n. 45. Dessen Spuren folgt Louis Guérard, Les lettres de Grégoire II à Léon l'Isaurien in den Mélanges d'archéologie et d'histoire, avril 1890 S. 44 ff. und tritt dadurch in Widerspruch nicht nur mit

Digitized by Google

Jaffé, Reg. Pont. (1851) n. 1672 1674 und mit Ewald, Reg. Pont. 1² (1885) n. 2180 2182, sondern auch mit den scharfsinnigen Untersuchungen Hefeles, Conciliengeschichte 3² (1877) 392 ff.; vgl. Hergenröther, Photius 1, 229. Man kann nicht sagen, daß die Gründe, welche Guérard gegen die Authentie der in Frage stehenden Schriftstücke denen Duchesnes beifügt, beziehungsweise dem gelehrten Abbé entnimmt, stark genug sind, um eine wissenschaftliche Ueberzeugung zu schaffen, wenn gleich man zugeben muß, daß sie manches für sich haben. Zwingend erscheint für Guérard folgender Beweis. Der Biograph Gregors II im Papstbuch verschweigt die Einnahme Ravennas durch die Langobarden unter König Liutprand. ‚Ich kann schwerlich glauben', bemerkt hierzu Duchesne (Lib. pont. I 412 n. 24), ‚daß dieses Ereignis, wenn es in die Regierung Gregors II fiele, von dessen Biographen nicht berichtet worden wäre, da dieser weit minder wichtige Eroberungen verzeichnet hat'. Die Einnahme Ravennas ist aber, fährt Guérard fort, im ersten sog. Brief Gregors II erwähnt. Also, schließt G., ist dieser Brief unecht. — Dankenswert ist es, daß G. sechs bisher unbeachtete Hss. der beiden Actenstücke aufgedeckt hat; drei derselben gehören dem sechzehnten Jahrhundert an. Sei es auch, daß die Briefe Fälschungen wären, so gibt doch G. zu, daß sie nicht ohne Interesse sind, zumal auf Grund des Vaticanischen Ms. ihre Existenz bereits für das elfte, vielleicht für das zehnte Jahrhundert gesichert ist. Weiter läßt der lebhafte Ton, mit welchem die Bilderfrage in ihnen behandelt wird, vermuthen, daß sie jedenfalls nicht nach der Mitte des neunten Jahrhunderts entstanden sind. Nach Duchesne ist ihre Geburtsstätte Constantinopel, ihr Verfasser ein Bilderfreund, der durch seine Schöpfung die fehlenden echten Briefe Gregors II habe ersetzen wollen (Liber. pont. I 414). Unrichtig ist, was G. Mélanges l. c. S. 44 sagt, Jaffé verlege die zwei Schreiben in das Jahr 728, da sie in der ersten Auflage der Papstregesten unter c. 729 stehen. Ewald führt in der Neubearbeitung desselben Werkes den ersten Brief gleichfalls unter c. 729 an, den zweiten post 729. Ebenso irrt Ewald, wenn er n. 2180 meint, die beiden Schriftstücke seien sammt dem Briefe des Papstes an den Patriarchen Germanus auf dem siebenten allgemeinen Concil vorgelesen worden. Selbst ihre Echtheit vorausgesetzt, kann das nicht zugegeben werden, und eben dieser Umstand mußte den Gegnern ihrer Authentie einen neuen Beweis liefern für ihre Ansicht; s. Duchesne Lib. pont. I 413 n. 45. Hefele, Conciliengeschichte 3², 393 hat auf diese Schwierigkeit längst geantwortet mit der Bemerkung, daß Kaiser Leo das nach Constantinopel gekommene Exemplar wahrscheinlich vernichten ließ. M.

— Die im vorigen Hefte S. 380 als bevorstehend angekündigte Schrift von F. A. Gevaert über den Ursprung des gregorianischen Kirchengesanges ist inzwischen erschienen und hat den Titel: Les ori-

Digitized by Google

gines du chant liturgique de l'église latine. Etude d'histoire musicale. Gand, Ad. Holste, 1890. 93 p. 8°. Sie ist lediglich ein Wiederabdruck des an der bezeichneten Stelle besprochenen Vortrages. Die am Ende gegebenen Zusätze bringen nichts neues zur Begründung der vom Verfasser vertheidigten Hauptthese, daß der Urheber der gregorianischen Gesangreform nicht Gregor I sondern Gregor II oder Gregor III sei. Die äußeren Zeugnisse für die Urheberschaft Gregors I, welche in die Zeit vor Johannes Diaconus (c. 875) zurückreichen und deren Existenz Gevaert in Abrede stellt, sind um das oben S. 555 mitgetheilte Gedicht Gregorius praesul gewachsen.

— Mit den gedachten äußeren Zeugnissen beschäftigt sich eine eingehende und sorgfältige Abhandlung des Benedictiners Dom G. M(orin) im Juliheft der Revue Bénédictine von Maredsous (S. 289—323). Es ist dies bereits eine Antwort auf die von Gevaert im Anhange seiner Schrift gegen die bezügliche Abhandlung des Februarheftes genannter Revue gerichteten Angriffe.

— Außerdem hat die Revue Bénédictine bereits im Mai dieses Jahres sich an die Erörterung der schwierigen Frage gemacht, welche der Titel der betreffenden Abhandlung von G. M(orin) aufwirft: En quoi consista précisément la réforme Grégorienne du chant liturgique? (S. 193—204). Die Aufschlüsse sind interessant und neu; aber mehr Winke als detaillierte Ausführungen.

— Zu erwähnen ist gleichfalls eine Auseinandersetzung des Musikschriftstellers De Santi S. J. zu Rom mit Gevaert in der Musica sacra von Mailand, 1890 Juni. Auch diese ruhige und gründliche Erörterung weist die Behauptungen Gevaerts zurück.

— Die nämliche Frage wird endlich in einer anonymen, aus der Abtei Solesmes hervorgegangenen Schrift aufgegriffen. Unter dem Titel: Un mot sur l'Antiphonale Missarum (Solesmes 1890, 36 p. 8°) wird darin die Zusammensetzung des Textes des Antiphonars behandelt, und wenigstens für einen Theil desselben, nämlich die Verse der Communio in den Fastenmessen, der ingeniöse Nachweis versucht, daß die Auswahl und Ordnung derselben vor Gregor II stattgefunden haben müsse. Die Messen des Donnerstags, welche nach dem Papstbuche erst Gregor II einführte, unterbrechen mit ihren Communio-Versen ganz auffällig die sonst eingehaltene Reihe der letzteren, wonach sie je aus drei aufeinanderfolgenden Psalmen von 1 bis 26 ausgelesen sind. Weitere Untersuchungen über die Zusammensetzung des Antiphonars sollen vom gleichen Auctor oder den gleichen Auctoren in der Paléographie musicale von Solesmes veröffentlicht werden.

— Es wurden schon wiederholt Bedenken gegen die Echtheit des einen oder anderen der poetischen Stücke, die vom heil. Bernard herrühren sollen, ausgesprochen. Methodisch wurde die Frage der Ur-

Digitized by Google

heberschaft der vielen einschlägigen Gedichte in jüngster Zeit erörtert von B. Hauréau: Des poèmes latins attribués à Saint-Bernard. Paris, Klincksieck, 1890. 102 p. 8°. Hauréau kommt zum Schlusse, daß kein einziges Stück aus der ganzen Zahl als wirklich von Bernard stammend angesehen werden könne. G.

— Das berühmte von Heinrich VI im Jahre 1440 gegründete College unserer Frau von Eton hat in einem seiner ehemaligen Zöglinge einen würdigen Geschichtschreiber gefunden[1]). Die Darstellung fußt auf Quellen, die zum großen Theil unbenützt geblieben waren, ist aber so spannend, weil der Verfasser es verstanden hat, den zum Theil spröden Stoff so trefflich zu gestalten. Biographische Notizen über berühmte Vorsteher wie Cole, Savile wechseln ab mit Beschreibungen, Architektur, Schilderungen der religiösen Zustände, der Studienordnung. Nicht blos unter Elisabeth, auch unter den Stuarts werden die katholischen Gebräuche noch beibehalten, z.B. die Ceremonien der Charwoche, das heilige Grab, die Metten, Gottesdienst am Allerseelentage, Gebet für die Abgestorbenen, Marienverehrung. Die Schüler gehen noch zur Beichte. Aus dem Studienplan ersehen wir, daß nur in der höchsten Classe griechische Grammatik gelehrt wurde, von einem griechischen Auctor vernehmen wir nichts. Die Zahl der Lehrer ist ganz ungenügend, man verwendete ältere Studenten als Helfer. A. Z.

— In zwei vortrefflichen Abhandlungen der Revue des questions historiques 42 (1887) 374 und 47 (1890) 600 spricht P. Pierling von A. Bonumbre ‚episcopus Aciensis', päpstlichen Legaten in Rußland 1472—73, den er zuerst für einen Bischof von Guadix in Spanien, dann für einen Bischof von Accia auf der Insel Corsica nimmt; Aciensis kann nämlich beide Städte bedeuten. So wichtig auch die für Accia angeführten Gründe sind, so scheinen sie mir doch nicht entscheidend. Nach einem venetianischen Berichte war er allerdings Genuese; allein hat nicht etwa nur die Handelseifersucht der Venetianer, die ihre Pläne durchkreuzt sahen, sogleich in dem Gegner einen Genuesen vermuthet und die Vermuthung als Thatsache genommen? Auf Spanien weist der Name Bonumbre, genauer Buenhombre, das man in Italien Bonumbre geschrieben haben könnte; ein Buenhombre O. Pr. aus Cuenca ward 1343 Bischof von Marocco. Im J. 1475 war Peter O. Pr. erwählter Bischof von Guadix, damals i. p. inf.; mithin war dieser Stuhl um 1474 erledigt, also vermuthlich der Bischof mit Tod abgegangen[2]). Dies würde am besten erklären, warum von dem päpstlichen Legaten seit 1473 nichts mehr verlautet. D. R.

[1]) Lyte, M. H., A history of Eton College 1440—1884. 2. ed. London, Macmillan. XXIII, 543 p. [2]) De La Fuente, Espana Sagrada 51, 156.

Digitized by Google

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie'.*)

Nr. 44. 1890. Innsbruck, 25. Juni.

Bei der Redaction eingelaufen seit 20. März:

Akademie, Christliche, 1—6.

Ambrosi de Magistris, Osservazioni sul 2. tomo dell' opera di Mgr. Terrinoni *I sommi pontefici della campania Romana.* Roma, tip. Laziale, 1889. 33 p. 8.

Ambrosius 1—6.

Analecta hymnica medii aevi. VIII: Sequentiae ineditae. Liturgische Prosen des M. A. aus Hss. und Wiegendrucken. I. Folge hg. von Guido M. Dreves S. J. Leipzig, O. R. Reisland, 1890. 232 S. gr. 8.

Archiv für kathol. KR. 1—3.

Atzberger, Dr. Leonhard, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. u. N. Testamente. Mit bes. Berücksichtigung der jüdischen Eschatologie im Zeitalter Christi. Freiburg i. B., Herder, 1890. XVI, 384 S. gr. 8. M. 5.00.

Bonetti, Anton. Maria (Ex-Zuavo pontif.), *La liberazione di Roma nel 1870* del Gen. Raffaele Cadorna. Osservazioni critiche. 2. ed. riordinata con molte importantissime aggiunte. Siena, tip. arciv. editrice, 1890. 276 p. 8.

Cinti, Alexander, Historia critica ecclesiae catholicae in usum scholarum pontificii seminarii Romani. Vol. II fasc. 1 2. Romae, Phil. Cuggiani, 1890. 64, 128 p. 8.

Cornoldi, Giov. M., S. J., La filosofia scolastica di s. Tommaso e di Dante ad uso dei Licei. 7. ediz., 4. ital. accresciuta dall' autore. Roma, tip. A. Befani, 1889. XXVIII, 520 p. 8.

— — Quale secondo s. Tommaso sia la concordia della mozione divina colla libertà umana. 3. ed. Roma, tip. A. Befani, 1890. 32 p. 8.

Correspondenz-Blatt für den österr. Clerus 1—10; ‚Augustinus' 1—9; Hirtentasche 1—5.

Costa-Rossetti, Julius, S. J., Die Staatslehre der christlichen Philosophie. S. A. aus dem philos. Jahrb. der G. G. Fulda, Actien-Druckerei, 1890. 92 p. 8.

Dalponte, Jeremias. Compendium Theologiae dogmaticae specialis. Tridenti, typ. ‚Artigianelli' Instit. Fil. Mariae, 1890. VIII, 816 p. 8.

Dieffel, G., C. ss. R., Die Erde, die Heimat des Kreuzes. Sieben Fastenpredigten und eine Charfreitagspredigt. Regensbg, N.-York und Cinc., Pustet, 1890. VI, 128 S. 8. M. 1.00.

Dippel, Dr. Joseph, Das kathol. Kirchenjahr in seiner Bedeutung für das christliche Leben. Praktische Materialiensammlung f. Kanzelredner, geistl. Lesung f. Laien. Nach dem Breviere und den Messformularien. IV. Bd: Die nachösterl. u. hl. Pfingstzeit. Regensbg, Verlagsanstalt, 1890. XLIV, 684 S. 8. M. 7.65.

Divus Thomas III 46—48, IV 1 2.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder ‚Analekten' nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Digitized by Google

Döllinger, J., Luther. Eine Skizze. Neuer Abdruck. Freiburg i. B., Herder, 1890. 64 S. 8. M. —.40.

Ebner, Dr. Adalb., Die klösterl. Gebetsverbrüderungen bis zum Ausgange des karol. Zeitalters. Eine von der theol. Fak. München genehmigte Inaug.-Diss. Regensbg, N.-York u. Cinc., Pustet, 1890. VIII, 158 S. 8. M. 2.00.

Encyklika des hl. Vaters Leo XIII über die Pflichten der Katholiken als Bürger (deutsch). Paderb., Bonif.-Dr. (J. W. Schröder), 1890. 40 S. 18. M. —.15.

Études religieuses etc. Année XXVII, t. XLIX 1—4, t. L 1.

Fessler, Jos., Institutiones patrologiae quas denuo recensuit, auxit, ed. Dr. Bern. Jungmann. T. I. Oeniponte, Fel. Rauch (Ratisb., Pustet), 1890. XXII, 718 p. 8. fl. 3.00 (M. 6.00).

Fischer, Dr. Hans, und Prof. Lic. H. **Guthe,** Neue Handkarte von Palästina im Masstabe 1:700 000 nebst alphabetischem Namenverzeichnis und Quellen-Nachweis. Leipzig, Geograph. Anstalt von H. Wagner & E. Debes, 1890. 1 Doppelblatt mit 1 Karte und 8 S. Text. Fol. M. 2.00.

Folyóirat, hittudományi. Szerkeszti és kiadja Dr. Kiss János. (Theol. Zeitschrift red. u. hg. v. Joh. Kiss. Monatsschrift.) I. Jahrg. Heft 1 2. Budapest 1890. 8.

Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit. 2. Gesammtausgabe. Nach der Ausg. der MG. von W. Wattenbach. Bd. 16—26. Leipzig, Dyk'sche Buchhandlung.

Giesswein, Dr. Sándor, Az összehasonlító nyelvészet fö problémái. (Die Hauptprobleme der vergleichenden Sprachwissenschaft.) Györ (Raab), Selbstvlg des Verf., 1890. VI, 216 S. 8.

Gonner, Die Luxemburger in der neuen Welt. Beiträge zur Gesch. der Luxemburger. Dubuque, Selbstvlg des Verf., 1889. XIV, 490 S. gr.8.

Gottlieb, Christ oder Antichrist? II. Bd, 6. Heft. Berlin, Verlag der ‚Germania' (Max Muschik), 1890.

Hammerstein, Ludw. v., S. J., Sincerus, ein evangelischer Theologe in der Urkirche. Trier, Paulinus-Druckerei, 1890. 70 S. 8.

Handweiser, Literarischer, 1—9.

Hardy, Dr. Edmund, Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken dargestellt. Nebst 1 Karte, ‚Das heilige Land des Buddhismus'. (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristl. Religionsgeschichte I.) Münster i. W., Aschendorff, 1890. VIII, 168 S. gr.8.

Held, C. A. L., Archivium sodalitatis Mariano-Angelicae sub titulo Concept. imm. Luxemburgi. Imprimé sur le registre original. Luxembourg. Brück, 1890. 42 p. 8.

Holain, Ludovicus, Litaniae lauretanae. Voces mixtas comitat [sic] organum obligatum. Cremsirii, Heinrich Gusek, o. J. 14 Bl. gr. 4. Partitur mit Stimmen fl. 2.00 (M. 4.00).

Il Santo di Padova VI 3.

Irenicus, Die grundsätzliche Unduldsamkeit der Reformation. Trier, Paulinus-Druckerei, 1890. 64 S. 8.

Kirchenlexikon von Wetzer-Welte, 2. A. Lfg. 68.

Kotte, A., Christliche Schule der Weisheit, 8. Heft. Kempten, Kösel, 1890. à M. —.80.

Kreuzweg, Der heilige. Betrachtungen und Gebete zur Uebung dieser Andacht. Paderb., Bonif.-Dr. (J. W. Schröder), 1890. 32 S. 18. M. —.20.

Digitized by Google

Lactanti, L. Caeli Firmiani, Opera omnia. Acc. Carmina ejus quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber. P. I. Divinae Institutiones et Epitome div. Institt. rec. Samuel Brandt. (Corp. Scriptt. eccl. lat. ed. Acad. Vindob. vol. XIX.) Vindob. & Pragae, Tempsky (Lipsiae, Freytag), 1890. CXVIII, 762 p. 8. fl. 12.50 (M. 25.00).

Lehmann, Joseph, Eintritt der Israeliten in die bürgerl. Gesellschaft der christl. Staaten. Nach unedierten Urkunden bearb. Autoris. deutsche Ausg. Mülhausen, F. Gangloff, 1888. XVI, 394 S. gr. 8.

Le P. Pietrasanta, Rectification historique par un Père de la Comp. de Jésus. Lille, Desclée, De Brouwer et Cie, 1890. VIII, 200 p. 8.

Loewe, Dr. Joh. Heinr., Die speculative Idee der Freiheit, ihre Widersacher, ihre practische Verwertung. Hg. von d. k. böhm. Ges. d. Wiss. Prag, Comm. Fr. Rivnáč, 1890. XVI, 172 S.

Meschler, M., S. J., Das Leben unseres Herrn Jesu Christi in Betrachtungen. I. Bd mit 1 Karte von Palästina zur Zeit Jesu. Freiburg i. B., Herder, 1890. XX, 582 S. 8. M. 3.60.

Mey, G., Vollständige Katechesen für die untere Classe der kathol. Volksschule. Zugleich ein Beitrag zur Katechetik. 7., vermehrte u. theilweise umgearb. Auflage. Freiburg i. B., Herder, 1890. XVI, 484 S. 8. M. 3.00, geb. 4.50.

Mihályfi, Dr. Ákos (Achatius), Szüz Mária az O-szövetségben. Májusi elmélkedések. (Die hl. Jungfrau im Alten Bunde. Maibetrachtungen.) (Budapest 1890.) 148 S. 12.

Mittheilungen des Inst. f. öst. Gesch. 1 2; Ergb. III 1.

Mlčoch, Dr. Melchior, Psalterium seu Liber psalmorum. Juxta Vulg. lat. et versionem textus orig. hebr. cum notis introductionalibus et argumentis exegeticis, quibus harmonia utriusque versionis demonstratur. Olomucii, Ed. Hölzel, 1890. 518, VIII p. 8maj.

Möhler, Karl, Kommentar zum Katechismus für das Bisthum Rottenburg. III. Bd 3. Hptst. Rottenburg, Wilh. Bader, 1890. 8*, 456 S. 8.

Monat-Rosen XXXIV, 4—10.

Monsabré, J. M. L., O. P., Das künftige Leben. Conferenz-Reden. Genehmigte Ueberj. von Dr. J. Drammer. Köln, J. P. Bachem (1890). 228 S. 8.

Müller, C., Wesen und Nothwendigkeit der Philosophie. (Beilage zum Jahresb. der Industrie-Schule und des Obergymnasiums in Zug.) Zug 1890. 36 S. 8.

Müller, Dr. Theodor, Das Konklave Pius' IV 1559. Hist. Abhandlung. Gotha, F. A. Perthes, 1889. VIII, 280 S. 8. M. 4.00.

Oberdoerffer, Dr. P., De inhabitatione Spiritus sancti in animabus justorum. Tornaci, Desclée, Lefebvre et Soc., 1890. 132 p. 8.

Papencordt, C., Der hl. Aloysius Gonzaga. Sein Leben, die Andacht der 6 Sonntage und Gebete. Paderborn, Bonif.-Dr. (J. W. Schröder), 1889. 64 S. 24. cart. M. —.25.

Péries, G., La faculté de droit dans l'ancienne Université de Paris (1160—1793). Paris, Larose et Forcel, 1890. 392 p. gr. 8.

Polybiblion p. litt. XXXI 1—6; p. techn. XVI 1—6.

Praxis synodalis. Manuale synodi diocesanae [sic] ac provincialis celebrandae. Editio emendata. Neo-Ebor., Einsiedlae etc., Benziger, 1886. 96 p. 12.

Quartalschrift, Theol., von Tübingen, 1.

Retke, Andreas, Patrologiae compendium scholis accommodatum. Varsaviae, typ. Fr. Czerwinski, 1889. 312 p. 8.

Digitized by Google

Revue de l'Église Grecque-unie 4 5.

Rochemure, Henri, S. J., Le Sacré Coeur et la Compagnie de Jésus. Lyon & Paris, Delhomme et Briguet, 1890. II, 170 p. 8.

Rundschau, Literarische, 4—6.

Scherer-Wittschwenter, Bibliothek für Prediger, 4. A. Lfg. 14—20 u. 28.

Scheyring, P. Sebastian, O. S. Fr., Der hl. Wundersmann Antonius von Padua und seine Verehrung durch die 9 Dienstage. Getreu nach authent. Quellen bearb. 4. verm. u. verb. Aufl. Innsbruck, Fel. Rauch, 1890. 316 S. 24. br. M. —.80, geb. Lwd. M. 1.20.

Schell, Dr. Hermann, Katholische Dogmatik in 6 Büchern. 2. Bd. (Theol. Lehr- u. Handbücher II.). Paderborn, Ferd. Schöningh, 1890. XIV, 346 S. 8. M. 2.60.

Schmitt, Jacobus, Manna quotidianum sacerdotum. Ed. 3. Tom. II (Dom. I Quadr. — Dom. VIII p. Pent.) et Tom. III (usque ad Dom. I Adv.). Friburgi Brisg., Herder, 1890. XII, 546, LII; XII, 580, LX p. 8. à M. 3.00. geb. 4.20.

— — Katholische Sonn- und Festtagspredigten. I. Jahrg. 4. A. Freiburg i. B., Herder, 1890. XII, 840 S. 8. M. 6.00, geb. 7.40.

Schwane, Dr. Joseph, Dogmengeschichte der neueren Zeit (seit 1517 n. Chr.). (Theol. Bibliothek XX.) Freiburg i. B., Herder, 1890. X, 416 S. gr. 8. M. 5.00.

Schralek, Dr. Max, Die Streitschriften Altmanns von Passau u. Wezilos von Mainz. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1890. X, 190 S. 8. M. 5.00.

Sklenczka, Joh. B. M., Sub tuum praesidium. Sieben Marienpredigten für den Monat Mai. Wien, H. Kirsch, 1890. IV, 72 S. 8. fl. —.50.

Staatskirchen-‚Recht‘, Das polnisch-russische, auf Grund der neuesten Bestimmungen und praktischer Erfahrungen systematisch erzählt. I. Heft: Abtheilung für Pässe. Leipzig, Kasprowicz, 1890. VIII, 202 S. gr. 8.

Wetzel, Fr. X., Der sel. Nikolaus von Flüe. Ein Volksbuch zur 400jähr. Todesfeier des Bruders Klaus. Mit Titelbild u. 14 Illustr. Einsiedeln, Benziger, 1887. 188 S. 8.

Wörnhart, Leonardus M., O. S. Fr., Maria die wunderbare Mutter Gottes und der Menschen nach allen Gesichtspunkten dargelegt und mit zahlreichen Stellen der hl. Väter u. theol. Schriftsteller begründet. Innsbruck, Fel. Rauch, 1890. VIII, 448 S. 8. fl. 2.00 (M. 4.00).

Zardetti, Bischof Dr. Otto, Die Bischofsweihe nach der Lehre und Liturgie der kath. Kirche. Einsiedeln, Benziger, 1889. 96 S. 24.

— — Die Priesterweihe und die vorbereitenden hl. Weihen nach Lehre und Liturgie der kath. Kirche. Ebd. 1890. 136 S. 24.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Ueber das Wesen der Sünde.

Von Victor Frins S. J.

IV.

Zur Entscheidung der Frage.

11. Es handelt sich in diesem letzten Theile unserer Arbeit noch darum, innere Gründe zur Entscheidung unserer Frage nach der formellen Bosheit der Begehungssünden beizubringen. Wir fragen vorerst: ist es jemals gelungen, aus innern Gründen die formelle Bosheit der Begehungssünden *als eine eigentliche Privation* nachzuweisen? Viele und große Theologen haben allerdings einen solchen Nachweis angestrebt; daß er aber irgend einem von ihnen gelungen sei, läßt sich nicht bejahen.

Wie kam es nun überhaupt, daß man sich keine Mühe verdrießen ließ, gerade diese Lösung unserer Frage herbeizuführen? Vor allem wohl daher, daß man sich für überzeugt hielt, man stehe in diesem Punkte einer ganz überwältigenden Väterüberlieferung gegenüber. Dieses Argument ist aber hinfällig, wie wir im vorigen Aufsatze nachgewiesen. Sodann meinte man freilich auch noch ein Dilemma aufstellen zu können, welchem sofort jeder unterliegen müsse. Man sagte, entweder hat der betreffende menschliche Act alles was zu seiner sittlichen Güte nothwendig ist, oder er hat es nicht. Im erstern Falle haben wir nothwendiger Weise eine sittlich gute Handlung vor uns; im andern Falle aber haben

Digitized by Google

wir es allerdings mit einem sittlich schlechten Acte zu thun, aber auch ebensosehr mit einer eigentlichen Privation. —

Indessen ist dieses Dilemma nicht ohne seine schwachen Seiten. Es läßt sich zB. gegen dasselbe einwenden, daß es eigentlich schon die Wahrheit des zu Beweisenden voraus setze. Denn nehmen wir einmal an, die sittliche Bosheit als solche komme dem sittlich schlechten Acte vermöge einer positiven Eigenschaft zu, welche derselbe nach den Regeln der Sittlichkeit nicht besitzen dürfte, so würde allerdings dieses Dilemma schlecht wegkommen. Weder durch bloßen Mangel, noch durch den Besitz sittlich guter, sondern durch die Anwesenheit positiv unsittlicher Momente wäre der betreffende Act sittlich schlecht. Und so verhält sich die Sache in der That. Der Nachweis aber, daß dem wirklich so ist, wird zunächst negativ zu führen sein, dadurch nämlich, daß wir zeigen, wie alle Wege ungangbar sind, welche man bisher eingeschlagen hat, um zum Nachweise zu gelangen, die formelle Bosheit des sündhaften Actes bestehe wesentlich und vor allem in einer wahren und eigentlichen Privation d. h. in der totalen Abwesenheit einer positiven Vollkommenheit, die sich entweder im Acte selbst, oder im Willen, welcher den sündhaften Act setzt, finden könnte und finden sollte.

Bei dieser Darlegung sehen wir von anerkanntermaßen mißlungenen Versuchen ganz ab. Als Eintheilungsgrund der verschiedenen Ansichten, die dann noch zur Besprechung erübrigen, kann uns der von denselben angenommene unmittelbare Träger der behaupteten Privation dienen. Nach der Ansicht vieler ist nämlich der sündhafte Act selbst als Träger dieser Privation zu bezeichnen. Diese Ansicht kann sich nicht ohne einigen Schein von Wahrheit auf den hl. Thomas berufen. Denn es findet sich dort im Körper des Artikels folgender Satz: Actio quidem, si privationem debiti finis et circumstantiae habet, rationem mali culpae habebit[1]).

In der Angabe aber, worin denn eigentlich diese Privation bestehe, stimmen nicht alle, welche sich auf diese Seite stellen, überein. Die einen, unter ihnen Soto[2]), behaupten, es sei der sündhafte Act der ihm zukommenden Richtung auf das rechte Ziel (der

[1]) I dist. 34 q. 1 a. 2. Wir erklären diesen Satz so, daß diese Privation in etwas Positivem, das formell einen finis indebitus anstrebt, gegeben sei. Siehe die vorigen Aufsätze. [2]) 2 dist. 37 § Istae quaestiones.

Digitized by Google

rectitudo), und damit einer bestimmten Ehrbarkeit (honestas) beraubt; und darin bestehe wie die formelle Bosheit, so auch die gesuchte Privation des Actes. Andere hingegen, wie Molina[1]), glauben behaupten zu müssen, die formelle Bosheit der Begehungssünde liege im sündhaften Acte, insofern er der formellen Uebereinstimmung mit dem die betreffende Handlung verbietenden Gebote entbehre.

Andere stellen als nächsten Träger der betreffenden Privation den Willen auf. Auch diese können sich, wenn sie wollen, auf den hl. Thomas beziehen, welcher folgendes schreibt: Cum (autem) malum, ut supra dictum est, nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis, privatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc privari dicimus, quod natum est habere aliquid et non habet, sequitur, quod malum sit in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum.[2]) Denn wohl läßt sich der Wille als ein in potentia befindliches Sein bezeichnen, nicht aber ein zum Abschluß gekommener Willensact. Die Vertreter dieser Ansicht stellen nun die formelle Bosheit des sündhaften Actes genauer dahin fest, daß der sündhafte Act ein formelles und wirksames Hindernis für den Willen ausmache, einen (oder den) entsprechenden guten Act mit Bezug auf das Object zu setzen, mit welchem der Wille augenblicklich beschäftigt ist. Der Wille erscheint seiner natürlichen Fähigkeit eines bestimmten guten Actes beraubt[3]).

Die letzte zu besprechende Ansicht nimmt eine Art von Mittelstellung ein. Sie bestimmt die formelle Bosheit des sündhaften Actes so, daß dasjenige, welches bezüglich des sündhaften Actes den Charakter einer bloßen Negation an sich trägt, in Absicht auf den Willen selbst den einer wahrhaften und wirklichen Privation erhalte. Diese an sich etwas dunkle Aufstellung pflegte man durch folgendes Beispiel aus der aristotelischen Physik zu erläutern. Im erwärmten Wasser ist zweierlei zu unterscheiden, das Wasser, das Subject, und die Wärme, die accidentelle Beschaffenheit. Für die Wärme selbst nun hat die Abwesenheit der

[1]) In 1 p. q. 5 disp. unica. Vgl. *Vasquez* I 2 q. 95 c. 7 n. 34; *Lessius* de divinis perf. l. 13 n. 168 Tertius modus. [2]) De malo q. 1 a.2. [3]) Vgl. *Suarez* de bonitate et malitia act. hum. disp. 7 s. 5 n. 7; *Vasquez* aaO. c. 5 n. 21 § Secundus modus; *Lessius* aaO. § Secundus modus.

Digitized by Google

Kälte den Charakter einer reinen Verneinung, für das Subject aber oder für das Wasser, in welchem die Wärme ist, hat sie den Charakter der eigentlichen Privation. Denn nach aristotelischer Lehre verlangt das Wasser an sich kalt zu sein. Aehnlich verhält es sich nach dieser Ansicht mit der formellen Bosheit der Sünde. Sie besteht in der Abwesenheit der betreffenden sittlichen Güte, welche zwar inbezug auf den sittlich bösen Act selbst etwas rein Negatives ist; er verlangt keine sittliche Güte, da sie seinem innersten Wesen widerspricht; aber betrachtet man diese Abwesenheit sittlicher Güte mit Rücksicht auf den Willen, dann gewinnt sie einen streng privativen Charakter, weil der Wille, wenn er in vollkommen menschlicher Weise durch einen freien Act inbezug auf ein bestimmtes Object thätig wird, eine diesem Objecte entsprechende sittliche Güte besitzen sollte. Für diese Auffassung der formellen sittlichen Bosheit entscheidet sich schließlich auch Suarez[1]) mit Berufung auf eine Stelle des hl. Thomas[2]).

Hat sich Suarez mit Recht auf den englischen Lehrer berufen? Wir wollen nicht untersuchen, ob hier auch nur klar ausgesprochen wird, daß etwas, was mit Rücksicht auf seinen nächsten Träger

[1]) AaO. n. 13. [2]) Ad primum igitur dicendum, quod aliquod dicitur esse malum dupliciter. Uno modo simpliciter, alio vero modo secundum quid. Illud autem dicitur simpliciter malum, quod est secundum se malum. Hoc autem est, quod privatur aliquo particulari bono, quod est ex debito suae perfectionis, sicut aegritudo est malum animalis, quia privat aequalitate humorum, quae requiritur ad perfectum esse animalis. (Dieses Uebel ist, wie wir oben sagten, ein bonum diminutum.) Sed secundum quid dicitur malum, quod non est malum secundum se, sed alicujus, quia scil. non privatur aliquo bono quod sit de debito suae perfectionis, sed quod est de debito alterius rei, sicut in igne est privatio formae aquae, quae non est de debito perfectionis ignis sed de debito perfectionis aquae. Similiter autem ordo justitiae [scil. vindicativae] habet adjunctam privationem particularis boni alicujus peccantis, in quantum ordo justitiae hoc requirit, ut aliquis peccans privetur bono quod appetit. Sic ergo poena ipsa est bona simpliciter, sed mala huic; et hoc malum dicitur Deus creare [scil. loco apud Isaiam 41, in prima objectione laudato], pacem autem facere, quia ad poenam non cooperatur appetitus peccantis, ad pacem autem cooperatur appetitus pacem recipientis. Creare autem est aliquid facere nullo praesupposito. Et sic patet quod malum dicitur esse creatum, non in quantum est malum. sed in quantum simpliciter est bonum et secundum quid malum. De malo q. 1 a. 1 ad 1. Vgl. Tanner aaO. n. 36.

Digitized by Google

den Charakter einer reinen Negation hat, mit Rücksicht auf seinen entfernten Träger den Charakter einer eigentlichen Privation annehmen könne. Was wir aber hervorheben wollen, ist folgendes. Die Privation, welche hier erwähnt wird, ist eigenthümlicher Art, keine echte Privation. Sie besteht vielmehr in einem Positiven, der Strafe, welches dem Menschen die Erreichung eines andern Positiven, das ihm im eigentlichen Sinne zukommt und entspricht, unmöglich macht, ihn daran hindert; und nur so besitzt dieses Positive einigermaßen den Charakter einer Privation. Es war aber außerdem zu erwägen, daß es sich in dieser Stelle nicht um ein moralisches Uebel im eigentlichen Sinne handelt. Nun haben aber gut und böse nach den Darlegungen des englischen Lehrers, wie wir im vorigen Aufsatze gesehen haben, auf moralischem Gebiete eine ganz andere Bedeutung als auf physischem. Zu letzterm aber gehört die Strafe. Sie ist an sich ein blos physisches Uebel, freilich auf moralischer Unterlage. Wenn deshalb der heilige Lehrer das Uebel der Strafe auch durch etwas inbezug auf seinen unmittelbaren Träger rein Negatives erklärt und charakterisiert hätte, dem inbezug auf seinen mittelbaren Träger der Charakter der eigentlichen Privation zukomme, so würde es doch ein gewagter Schritt bleiben, Aehnliches nun in Hinsicht auf das sittlich Böse als strenge Consequenz ableiten und aufstellen zu wollen. Denn da gut und böse nur auf dem eigentlich sittlichen Boden specifische Differenzen sind, so leuchtet jedermann unmittelbar die Möglichkeit ein, daß das Prädicat böse in ganz anderer Weise sittlichen Handlungen zukommen könne als rein physischen Uebeln, deren eines die Strafe ist. Auf die Auctorität des heiligen Thomas durfte sich mithin Suarez für seine Ansicht nicht berufen; wenigstens beweist die von ihm angezogene Stelle des englischen Lehrers seine Aufstellung nicht.

12. Gehen wir nunmehr zur Prüfung der dargelegten Ansichten im einzelnen über. Die erste Ansicht ging dahin, der sittlich böse Act sei dadurch böse, daß er der Richtung auf das rechte Ziel und damit einer bestimmten Ehrbarkeit entbehre. Jedoch sprechen gegen diese Ansicht folgende Gründe. Zunächst gibt es für eine in sich sittlich schlechte Handlung gar nicht einmal die Möglichkeit zu einer auf das rechte Ziel gerichteten sittlich guten Handlung zu werden. Wo es aber an der absoluten Möglichkeit gebricht zu irgend etwas Gutem zu werden, wo sich sogar ein concretes Sein

Digitized by Google

und Wesen positiv ablehnend, ausschließend und gegensätzlich zu einer bestimmten Vollkommenheit verhält, da kann doch davon, daß eben dieses Sein und Wesen die betreffende Vollkommenheit verlange und deshalb eventuell derselben im eigentlichen Sinne beraubt sei, gar nicht die Rede sein.

Man pflegt nun von gegnerischer Seite auf diesen Grund mit folgender Gegenbemerkung zu antworten. Das Gesagte treffe nämlich nur insoferne zu, als man die sittlich schlechte Handlung in ihrer specifischen Vollendung auffasse; betrachte man sie aber nach ihrem Genuscharakter und sozusagen im Entstehen (in fieri) als einen menschlichen Act, welcher sich mit einem bestimmten Objecte beschäftigt, so trete die privative Natur der sittlichen Bosheit klar ans Licht. Denn in dieser Weise gefaßt, müsse der betreffende Act, um zu sein was er seiner natürlichen Bestimmung nach als menschlicher Act sein soll, eine dem betreffenden Gegenstande entsprechende sittliche Güte erstreben; diese aber erstrebe und habe der Act in Wirklichkeit nicht, und deshalb sei er, wie er einerseits der ihm zukommenden sittlichen Güte beraubt ist, so andrerseits ein sittlich schlechter Act. — Auf diese Einrede erwidern wir nun ein Zweifaches. Erstens wird durch dieselbe nicht sowohl der Nachweis erbracht, daß dieser bestimmte, individuelle Act einer ihm zukommenden Vollkommenheit beraubt sei, sondern es wird vielmehr nur dargethan, daß der Mensch diesen Act gar nicht setzen darf oder durfte, daß er, wenn er sich überhaupt mit diesem Gegenstande beschäftigen wollte, einen ganz andern Act setzen sollte und mußte. Wie aber erklärt das hinreichend die innere sittliche Bosheit dieses bestimmten sittlich bösen Actes? In der That dringt diese Erklärung gar nicht in die Natur und das Wesen des bestimmten sittlich schlechten Actes ein. Das wird uns aus der folgenden Bemerkung noch klarer werden. Diese ist zugleich nicht blos eine neue, zweite Erwiderung auf die eben gemachte Einrede, sondern auch ein neues Argument gegen die ganze Aufstellung im allgemeinen. Es läßt sich nämlich nicht bestreiten, daß man sich mit demselben Gegenstande in recht verschiedener Weise sittlich gut beschäftigen kann. Nehmen wir zB. an, jemand mache einer Frauensperson ein Geschenk aus unlauterer Absicht. Welchen particulären Beweggrund muß er dann nach sittlichem Gebot an Stelle des unlautern Motives setzen? muß es etwa ein der Keuschheit entnommenes Motiv sein? Das zu behaupten liegt kein Grund vor.

Digitized by Google

Oder muß sich der Geber vom Beweggrunde reiner, uneigennütziger Nächstenliebe führen und leiten lassen? Und weshalb denn nicht vom Mitleiden oder vom Beweggrunde der Freigebigkeit? Sollen wir nun wirklich sagen, der betreffende innere Willensact sei in all diesen Richtungen der ihm zukommenden Ehrbarkeit beraubt, und er schließe deshalb nicht blos eine Sünde gegen die Keuschheit, sondern ebensosehr eine Sünde gegen die Liebe, das Mitleiden usw. ein? Oder welcher Ehrbarkeit ist er im besondern beraubt? Wenn man aber glaubte, diese letztere Frage allemal aus den concreten Umständen beantworten zu können, so würde man sich, wie leicht einzusehen, arg täuschen. Denn es kann der Fall eintreten, daß weder die Tugend der Barmherzigkeit, noch diejenige der Liebe, noch sonst irgend eine Tugend zur Zeit eine Anforderung zum Geben an den Geber stellt; und nichtsdestoweniger verfehlt er sich bei dem betreffenden Schenkungswillen sittlich ob eines positiv sündhaften Beweggrundes, im angezogenen Falle gegen die Keuschheit. —

Eine weitere Bekräftigung des vorigen Argumentes ergibt sich, wenn man, um ein anderes Beispiel zu brauchen, des weitern frägt: welches war das Motiv, welche die sittliche Güte, mit der ein Dieb, welcher sich fremden Eigenthums bemächtigt, seinen Willen durchdringen mußte? Man wird vielleicht erwidern, wollte er sich mit fremdem Eigenthum, insofern es fremdes Eigenthum bleibt, überhaupt beschäftigen, so durfte er nur einen einzigen Act haben: er mußte sich der Aneignung fremden Eigenthums enthalten wollen; und weil nun der Act, welchen er wirklich setzte, dieses der Gerechtigkeit entsprechenden Momentes beraubt ist, ist derselbe sittlich schlecht. Indes wird es wohl jemals glaubhaft erscheinen, daß der innerlich ungerechte Act des Stehlenwollens seine sittliche Verkehrtheit adäquat und eigentlich darin finde, daß er nicht ein Act ganz anderer Natur ist als er wirklich ist? Diese Erwiderung mag ja, das wollen wir nicht läugnen, irgend eine Art von negativer und sozusagen genereller Erklärung enthalten, weshalb der Act sittlich schlecht sei, weil er nämlich aus der Reihe sittlich guter Handlungen ausgeschlossen ist, aber wodurch und weshalb der Act im besondern und specifisch in sich sittlich schlecht und ungerecht sei, das wird auf diese Weise nicht im geringsten aufgehellt; es bleibt die ganze Frage nach der innerlichen sittlichen Bosheit des Actes gänzlich ungelöst.

Mit dem eben Gesagten hängt eine andere Bemerkung zusammen, welche man gegen diese Ansicht zu machen pflegt. Sie

Digitized by Google

wird den Folgerungen entnommen, die sich aus dieser Ansicht ergeben. Denn es folgt, und zwar, wie uns scheint, mit strenger Nothwendigkeit aus derselben, daß zB. der Haß Gottes keine der Art nach größere Sünde ist als der Mangel an nothwendiger Gottesliebe. Oder welcher anderen Ehrbarkeit kann dieser Haß beraubt erscheinen als der Gott gebührenden Liebe? In einer Beraubung als solcher besteht aber nach dieser Ansicht die adäquate Bosheit der Begehungssünde. Diese Gründe scheinen uns so triftig, daß wir von jeder weitern Discussion dieser Ansicht abstehen.

13. Wir gehen demnach zur Besprechung der oben erwähnten zweiten Ansicht über. Diese wollte die formelle Bosheit der Begehungssünden darin erblicken, daß ein jeder sündhafte Act der Uebereinstimmung entbehrt mit dem diesen Act verbietenden Gesetze. Wir setzen nun vor allem voraus, daß dieses Uebereinstimmungsverhältnis in der That nicht nach Art einer eigentlichen prädicamentalen Relation, welche ihrer Natur nach erst dem gesetzten Acte folgen kann, aufgefaßt werde. Denn in diesem Falle würde das Wesen der Sittlichkeit aufs gründlichste verkannt. Das glauben wir in unsern frühern Aufsätzen ‚Zum Begriffe der Sittlichkeit' nachgewiesen zu haben. Wir nehmen also an, daß die betreffenden Auctoren ihre Lehraufstellung von einer Art fundamentaler Uebereinstimmung des Actes mit dem verbietenden Gesetze verstehen. Aber auch so gefaßt, erscheint diese Ansicht unannehmbar. Denn einmal wird auf diese Weise der Begriff der sittlichen Bosheit auf zu enge Grenzen eingeschlossen.

Es geht nämlich die Sittlichkeit und deshalb auch die sittliche Bosheit insoferne über den Bereich des Gesetzes hinaus, als mancher menschliche Act wegen seiner innern Natur und Richtung, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, als wahrhaft unsittlich erachtet werden muss und deshalb unter allen Umständen entschieden zurückzuweisen ist, wenn man auch noch ganz von der verpflichtenden Kraft des verbietenden Gesetzes, die sich freilich sofort geltend macht, absieht. — Sodann handelt es sich bei Begehungssünden um Verbote. Mithin besteht die Uebereinstimmung mit dieser Art von Gesetzen in etwas Negativem, in einem Nichthandeln oder in einem Nichtwollen des verbotenen Gegenstandes. Wie ist es aber möglich, ein rein negatives Verhältnis durch eine eigentliche Privation aufzuheben? Könnte überhaupt von einem Beraubtwerden hier die

Digitized by Google

Rede sein, so müßte dies durch etwas Positives stattfinden; eine mehr als sonderbare Privation.

Vergegenwärtigen wir uns nunmehr einen oder einige von jenen bösen menschlichen Acten, welche das Naturgesetz selbst verbietet, und stellen wir an uns die Frage, weshalb sind denn diese Acte eigentlich verboten? Die Antwort wird dahin lauten, daß sie wegen unsittlicher, *ihnen immanenter* Momente, welche dem verbietenden Gesetze vorausgehen und dasselbe erst begründen, verboten sind. Kann nun mit Fug bezweifelt werden, daß es diese den betreffenden Handlungen innerlichen Momente sind, welche die sittliche Bosheit des Actes eigentlich ausmachen? So aber liegt die sittliche Bosheit des unsittlichen Actes gewiß nicht in seiner Nichtübereinstimmung mit dem verbietenden Gesetze als solchem, sondern in etwas von dieser Verschiedenen und Früherm. — Und wenn es sich auch um Objecte handelt, welche erst durch ein positives Verbot in die Reihe der sittlich bösen Gegenstände eingereiht sind, so ist dennoch das Sündhafte des Actes eher gegeben durch die Vereinigung des Willens mit dem durch das Gebot des Vorgesetzten als unsittlich verpönten Gegenstande, als direct durch die Nichtübereinstimmung mit dem betreffenden Gebote. — Noch ein Moment möchten wir beifügen, und so diese Erörterung abschließen. Handelt es sich um Privationen, so handelt es sich um Privationen von etwas Gutem, denn des Bösen oder auch des völlig Gleichgiltigen wird man nicht beraubt. Nun ist aber die Uebereinstimmung eines Willensactes mit einem verbietenden Gesetze an sich noch gar nichts formell und eigentlich Gutes. Denn es sind weder Nichtstehlen noch Nichtstehlenwollen an sich formell gute Handlungen, da sie aus sehr verschiedenen Beweggründen hervorgehen können, selbst aus unsittlichen. Mithin kann auch die Abwesenheit dieser Acte nicht die Natur einer eigentlichen Privation an sich tragen. Zudem ist es, wie wir bereits oben bemerkten, eine an sich höchst merkwürdige Behauptung, der Act des Stehlenwollens sei nicht durch sich und das, was er ist, sittlich böse, sondern dadurch, daß er jener sittlichen Güte beraubt ist, welche nach der Voraussetzung im Nichtstehlenwollen liegt.

14. Gehen wir zur dritten Ansicht über. Nach dieser besteht die den bösen Act als solchen constituierende Privation darin, daß die Setzung dieses Actes den Menschen wirksam daran hindert, zu gleicher Zeit den entgegengesetzten guten Act zu setzen, obschon die

Digitized by Google

Anlage für diesen natürlich im Willen gegeben ist. — Gegen diese Auffassung ist zu erinnern, daß demgemäß die ganze formelle Bosheit der Begehungssünden in der Unterlassung beziehungsweise in der wirksamen Verhinderung des entgegengesetzten guten Actes läge. Diese Verhinderung ist nun freilich als eine formelle schlimme Folge des sittlich schlechten Wollens anzuerkennen; aber kann sie wohl das Wesen desselben ausmachen? Zudem tritt auch eine ganz ähnliche Unmöglichkeit und Unfähigkeit gar oft als Folge einer wirklich sittlich guten That ein. Wir können uns eben nicht zu gleicher Zeit mit ganz Verschiedenem beschäftigen. — Auch läßt sich nicht sagen, daß sich diese Auffassung in Uebereinstimmung befinde mit der gewöhnlichen Anschauung und dem gewöhnlichen Denken der Menschen. Denn diese sehen thatsächlich doch etwas weit Schlimmeres in der bösen Handlung als daran verhindert zu sein, zur selben Zeit die Willensenergie in der entgegengesetzten guten That zu bethätigen. — Endlich ist der Sünder nicht deshalb ein Sünder, weil es ihm absolut, unter den gegebenen Bedingungen, unmöglich ist gleichzeitig sich im entgegengesetzten Guten zu üben, sondern direct und unmittelbar weil er eben so handelt wie er handelt. —

15. Auch die vierte und letzte Auffassung ist nicht imstande zu befriedigen. Dieselbe sucht die formelle Bosheit der Begehungssünden in etwas inbezug auf den betreffenden unsittlichen Act selbst rein Negativem, dem indessen inbezug auf den sündigenden Willen der Charakter der Privation zukommt.

Diese Ansicht kann nicht genügen. Denn gar oft tritt der Fall ein, daß statt des der Voraussetzung nach sündigen Wollens des betreffenden Materialobjectes ein anderes von gar verschiedenen sittlich guten Formalobjecten bestimmtes und getragenes Wollen ganz desselben Materialobjectes im Willen vorhanden sein könnte. Erscheint nun der Wille aller und jeder Ehrbarkeit, welche aus all diesen Formalobjecten ihm zufließen könnten, thatsächlich ihm aber nicht zufließen, zu gleicher Zeit beraubt, oder ist er nur einer beraubt, und weshalb gerade dieser und nicht jener? Diese Fragen harren in dieser Ansicht vergeblich einer Antwort. — Zur Erklärung dieses Grundes erinnere man sich an das oben bei der Discussion der ersten Ansicht angeführten Beispiel einer aus unlautern Beweggründen gemachten Schenkung. Wie viele sittlich gute Beweggründe ließen sich dort eventuell an Stelle des einen unsittlichen setzen? Die Sache liegt hier ganz

Digitized by Google

analog. Ueberhaupt ist zu sagen, daß wenn auch jeder mit Ueberlegung gesetzte Act ehrbar sein soll, der Wille doch eine ganz bestimmte Ehrbarkeit nur in verhältnismäßig seltenen Fällen anzustreben hat, selbst unter der Voraussetzung, daß der Act sich mit einem bestimmten Materialobject befasst. Deshalb wird sicher jeder sittlich schlechte Act eine Art genereller Privation mit Bezug auf den Willen als charakteristisches Merkmal an sich tragen: er ist nicht ehrbar: aber die specifische Bosheit des sittlich schlechten Actes wird sich höchstens in äußerst seltenen Fällen auf eine bestimmte Privation der Ehrbarkeit zurückführen lassen. Ja, es ist dieses durchaus unmöglich. Denn es richtet sich gegen diese Aufstellung eine von der ganzen Scholastik anerkannte und in sich ganz wahre Lehre des Aristoteles. Es können zwei Acte, welche ein und derselben Ehrbarkeit bar sind, zwei ganz verschiedenen Sündenarten angehören, je nachdem sie entweder durch ein Zuviel oder durch ein Zuwenig von jener rechten und goldenen Mitte abweichen, in welcher alles sittliche Tugendstreben beschlossen liegt. Denn nach der uns beschäftigenden Ansicht wird angenommen, die formelle sittliche Bosheit des sittlich schlechten Actes bestehe adäquat darin, daß eine dem sündhaften Acte anhaftende Negation einer bestimmten Ehrbarkeit für den Willen selber zur echten und rechten Privation dieser selben Ehrbarkeit werde. Wenn aber dem so ist, so bestimmt auch blos diese Negation und Privation als solche den Speciescharakter des sittlich schlechten Actes. Nun führt aber offenbar im gegebenen Falle ebensowohl das Zuviel als das Zuwenig ganz gleichmäßig die Negation und Privation derselben Ehrbarkeit zB. der Mäßigkeit herbei. Folgerichtig würde die freigewollte übermäßige Enthaltsamkeit von Speise und Trank und der übermäßige Genuß derselben zu derselben Sündenspecies gehören. Das ist aber ganz und gar falsch. Mithin ist auch das Princip falsch, aus welchem sich dieses mit Nothwendigkeit ergibt. Mit andern Worten: die formelle Bosheit der Begehungssünden darf nicht in etwas als adäquater formeller Ursache gesucht werden, was sich inbezug auf den sündigen Act wie eine bloße Negation, inbezug auf den Willen selbst aber wie die Privation einer bestimmten Ehrbarkeit verhält.

Wollte man sich über die eben erwähnte Schwierigkeit dadurch hinweghelfen, daß man sagte, allerdings ermangelten diese beiden der Mäßigkeit entgegengesetzten Acte ein und derselben Ehrbarkeit,

Digitized by Google

jedoch in ganz verschiedener Weise, und eben diese verschiedenen Weisen begründeten den Artunterschied derselben, so wäre des weitern darzulegen, wie denn diese sündhaften Willensacte, um diese handelt es sich eigentlich, derselben Ehrbarkeit in so grundverschiedener Weise ermangeln könnten, daß dadurch ein verschiedener Speciescharakter in ihnen hinreichend begründet werde, ohne erstens einmal das Grundprincip dieser Anschauung umzustoßen, nach welchem die formelle sittliche Bosheit des unsittlichen Actes adäquat in der betreffenden Negation und Privation als solcher liegen soll; ohne sodann Rücksicht zu nehmen auf die concrete objective sittliche Gestaltung des Gegenstandes, welchen man begehrt oder mit dem man sich beschäftigt. So aber leitete man den unterschiedenen Speciescharakter des einen Actes vom andern Acte daraus ab, daß die verschiedenen Acte Objecten zustreben, die in ganz verschiedener Weise gegen die Tugend der Mäßigkeit verstoßen. Da geräth man aber in ganz anderes Fahrwasser, man bekennt sich zu der Auffassung der formellen sittlichen Bosheit des sündhaften Actes als eines positiven dem sündhaften Willen innerlichen Momentes. Ist es nun aber möglich darzuthun, wie einander entgegengesetzte sündhafte Willensacte in ganz verschiedener Weise derselben Ehrbarkeit beraubt werden, ohne darauf Bezug zu nehmen, wie diese Willensacte Objecten zustreben, welche unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten von derselben Tugend verpönt werden? Wir glauben nicht. Schlägt man aber den angedeuteten Weg zur Behebung der betreffenden Schwierigkeit ein, so ist man, wie gesagt, ganz und voll in das Lager der Gegner übergetreten, man bekennt sich zu der positiven Ansicht von der formellen Bosheit der Begehungssünden. Denn durch positive vitale Tendenz auf ein bestimmt qualificiertes Ziel (Object) wird dann der Act böse. Das ist aber wesentlich unsere Ansicht von der formellen Bosheit, welche wir jetzt genauer darlegen und begründen wollen.

16. Dieselbe läßt sich in folgenden Satz zusammenfassen: Die formelle Bosheit der Begehungssünden ist stets eine bestimmte Verletzung der sittlichen oder der Vernunftordnung, insoferne diese in jedem sündhaften Acte als freigewollte irgendwie enthalten ist.

Zur Erklärung dieses Satzes möge Folgendes dienen. Vor allem ist festzuhalten, daß die formelle Bosheit eines an sich und

Digitized by Google

nicht blos denominativ sündhaften Actes, um wahrhaft formell d. i. formgebend sein zu können, in dem betreffenden Acte nach Art einer Form oder einer innern Bestimmung des betreffenden Actes irgendwie enthalten sein muss. Hierdurch allein wird auch die Analogie zwischen an sich sittlich guten Acten, welchen die bestimmte Ehrbarkeit als eigentliche Wesensform immanent ist, und zwischen sittlich schlechten Acten gewahrt. Wer zweifelt aber daran, daß eine solche Analogie aufrechtzuerhalten ist? Steht ja eine gewisse generische Uebereinstimmung zwischen guten und bösen Acten in aller Menschen Geist geschrieben.

Zweitens hat man bei der formellen sittlichen Bosheit zu fordern, daß sie, die so recht eigentlich den sittlich bösen Act zu dem macht, was er ist, der Freiheitssphäre nicht völlig entrückt sei, daß sie vielmehr als eine in irgend einer Weise freigewollte erscheine. Daß dieses nothwendig ist, bedarf keines Beweises, das setzen wir vielmehr als selbstverständlich voraus. Wir fordern indessen blos, daß die formelle Bosheit in irgend einer Weise freigewollt sei, direct oder indirect, ausdrücklich oder einschlussweise. Denn direct und ausdrücklich wird sie nur höchst selten gewollt; das ist ja schon eine mehr teuflische als menschliche Bosheit und Verkehrtheit des Wollens und Handelns.

Drittens sind wir nun der Ueberzeugung, daß das freie Wollen eines unsittlichen Gegenstandes dreierlei inbezug auf den betreffenden Willensact bewirkt: erstens, daß der sündhafte Gegenstand mit der ihm im Concreten anhaftenden bestimmten Störung und Verletzung der sittlichen Ordnung in irgend einer Weise dem unsittlichen Acte formgebend immanent wird; zweitens, daß diese bestimmte Störung der sittlichen Ordnung dem betreffenden Acte als freigewollte immanent wird; und endlich drittens, daß dem betreffenden Acte diese Störung der sittlichen Ordnung in sittlicher Hinsicht als eigentlich formgebendes Princip des Actes immanent wird. — Gelingt es, diese drei Punkte durch stichhaltige Gründe festzustellen, so glauben wir die uns in dieser Arbeit gestellte Aufgabe gelöst zu haben. Denn dann haben wir eine klare und bestimmte Anschauung von der formellen Bosheit des sittlich schlechten Actes gewonnen; zugleich aber haben wir auch die Richtigkeit der von uns vorhin aufgestellten These dargethan, wornach die formelle Bosheit der Begehungssünden in einer bestimmten Verletzung der sittlichen oder der Vernunftordnung besteht,

Digitized by Google

insofern diese in jedem sündhaften Acte als freigewollte irgendwie enthalten ist.

Was nun das erste dieser Momente anlangt, so können wir uns hier zum Theil auf bereits Gesagtes stützen. Wer nämlich das Böse will, der will es nothwendig mit all jenen Mängeln und Störungen der rechten Ordnung, welche ihm im Concreten anhaften und es zum Bösen erst machen. Allerdings geschieht das nur insoweit, als diese Mängel und Störungen hinreichend in den Gesichtskreis des Handelnden eingetreten sind. Es ist nun aber auch fernerhin allgemein anerkannt, daß die Liebe eine sozusagen extatische und umwandelnde Kraft besitzt; sie versetzt und verwandelt in geistig intentioneller Weise den Liebenden in den Gegenstand seiner Liebe, macht ihn in demselben nicht nur wohnen, leben und sein, sondern macht ihn in gewisser Weise dasselbe und eines mit ihm. Daher kann von jedem, der etwas liebt, in seiner Weise gesagt werden, was der von der Liebe Christi glühende Apostel von sich aussagte: ‚Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir'. Der Gegenstand der Liebe lebt in dem Liebenden, wirkt auf ihn transformierend und auf diese Weise formgebend ein. Nun ist aber jedes Wollen eines Gegenstandes eine Art von Liebe zu diesem Gegenstande und deshalb theilt auch jegliches Wollen einigermaßen die extatische und umgestaltende Macht der Liebe. Es wäre mithin erwiesen, daß durch das Wollen und vermöge des Wollens das Gewollte und zwar mit umgestaltender und formgebender Kraft im Wollenden ist. Damit wäre auch der erste Punkt dargethan. Denn auch der sündhafte Gegenstand muss im sündhaft wollenden Menschen intentionell gegenwärtig sein und zwar mit der seiner Natur und Beschaffenheit entsprechenden, umgestaltenden, formgebenden Kraft. Weitere Aufklärung über diesen Punkt wird das Folgende bringen. Gehen wir deshalb zum Zweiten über.

Es leuchtet nun aber fast unmittelbar ein, daß die sittliche Unordnung, insofern sie im unsittlichen Acte gegenwärtig ist, als freigewollte in ihm gegenwärtig ist. Denn einmal ist die sittliche Unordnung nur insofern in unsern Handlungen gegenwärtig, als wir den als sittlich schlecht erkannten Gegenstand trotzdem frei wollen, d. h. denselben mit Freiheit affectiv in uns aufnehmen. Weil wir aber sodann gerade deshalb den Gegenstand selbst nicht wollen dürfen, weil er, wenigstens im Concreten, mit dieser Unordnung verknüpft erscheint, so gilt auch diese Unordnung als frei

Digitized by Google

mitgewollt, als zu gleicher Zeit mit Freiheit affectiv in uns aufgenommen. Denn wenn ich mit meinem Wollen einem Gegenstande wegen gewisser Eigenschaften fern bleiben muss, so gelten, wenigstens auf moralischem Gebiete, diese Eigenschaften als frei mitgewollt, so oft wir den betreffenden Gegenstand selbst trotz dieser Eigenschaften begehren oder wollen.

Wir kommen zum dritten Moment: die betreffende sittliche Unordnung muss sich, insofern sie in dem sittlich schlechten Act in ihrer Art formgebend enthalten ist, als *eigentlich* formgebendes Princip des betreffenden Actes in sittlicher Hinsicht bewähren. Daß die sittliche Unordnung im unsittlichen Acte irgendwie formgebend enthalten ist, steht aus dem zum ersten Punkte Gesagten fest. Um was es sich jetzt handelt, ist die Frage, ob sie *eigentlich* formgebendes Princip des sittlich schlechten Actes in sittlicher Hinsicht sei. Doch was verstehen wir unter *eigentlich* formgebendem Princip? Eigentlich formgebendes Princip des sittlich schlechten Actes in sittlicher Hinsicht würde uns die betreffende Unordnung oder Verletzung der Vernunftordnung dann sein, wenn gerade sie *den Speciescharakter* des sittlich schlechten Actes in sittlicher Hinsicht begründete und bestimmte. Dem ist aber wirklich so. Der Grund hiervon ist folgender. Solange wir im sittlich schlechten Acte nichts denken als dasjenige, was ihn in physischer Hinsicht bestimmt und specificiert, das physische Formalobject des Actes, sei dieses nun ein Vergnügen oder ein anderer zeitlicher Vortheil, so lange stellt sich in demselben unserm Geiste noch gar nichts dar, was denselben in die Reihe sittlich schlechter Acte unmittelbar und durch eigene Kraft einfügte; erst wenn wir in ihm die Verletzung der sittlichen Ordnung als freigewollte mitauffassen, erst dann steht der betreffende Act als sittlich schlechter Act, dann aber auch sofort als sittlich schlechter Act einer bestimmten Art vor uns. Nun ist aber allüberall die *erste grundlegende* Form jeglichen Dinges oder was dasselbe ist, jene Form, welche ein Ding zuerst und unmittelbar einer bestimmten Gattung oder Art von Dingen einreiht und zuweist, dessen specifische Form. Mithin unterliegt es gar keinem Zweifel, daß die sittliche Unordnung, insofern sie dem unsittlichen Acte als freigewollte irgendwie innewohnt, dessen specifische Form in sittlicher Hinsicht ausmacht. Und in der That ist es ein allgemein anerkannter Grundsatz, daß jeglicher Act specificiert wird durch das specifisch bestimmte Object, auf welches der-

Digitized by Google

selbe gerichtet ist. Solange wir nun aber im Objecte des sittlich schlechten Actes nur den Umstand betrachten, daß es entweder angenehm ist zu genießen, oder daß es sonst einen zeitlichen Vortheil gewährt, solange haben wir an dasselbe weder einen Maßstab angelegt, noch haben wir es unter einem Gesichtspunkt betrachtet, welcher es in sittlicher Hinsicht als gut oder schlecht erscheinen ließe. Erst wenn wir zur Betrachtung übergehen, welches das Verhältnis sei, in welchem sich das betreffende Object den verschiedenen Vernunftwesen als solchen gegenüber befindet, hebt die sittliche Erwägung des Gegenstandes an; und sie gelangt zum Abschluß, wenn der Gegenstand entweder als der rechten d. i. der Vernunftordnung entsprechend oder aber als ihr widersprechend von uns erkannt wird. Dann aber steht er auch als ein Gegenstand vor uns, welchen der Wille nicht umfassen kann, ohne entweder sittlich gut oder sittlich schlecht von ihm bestimmt und afficiert zu werden. Hieraus aber erhellt wiederum, daß die formelle Bosheit der Sünde in nichts anderm gesucht werden darf als in der sittlichen Unordnung, insofern sie als freigewollte im sittlich schlechten Acte irgendwie enthalten ist. Sie ist in dieser Qualification das eigentlich formgebende Moment des sittlich schlechten Actes.

17. Nun erhebt sich aber gegen diese ganze Darstellung eine auf den ersten Blick ganz bedeutende Schwierigkeit. Dieselbe scheint nämlich nur in den Fällen wahr zu sein, wo das directe und in sich gewollte Object als solches und in sich sittliche Verkehrtheit einschließt. Denn nur in diesen Fällen kann man von einer wahren intentionellen Vereinigung des Willens mit dem sündhaften Gegenstande reden; in allen sonstigen Fällen aber fällt die sittliche Unordnung ganz und gar außerhalb des Bereiches alles wirklichen und physischen Wollens. Man will sich zB. eine Sache, welche fremdes Eigenthum ist, aneignen; oder man will dem Feinde einen Schlag, eine Wunde, welche der Gerechtigkeit und Liebe zugleich zuwider sind, versetzen; aber man will gewiss nicht positiv und ausdrücklich das Eigenthumsrecht, die Liebe und die Gerechtigkeit als solche verletzen, man möchte sogar meistens, daß diese nicht verletzt würden. Der betreffende Willensact berührt also all diese letztern Momente physisch und real durchaus nicht.

Die Richtigkeit dieser Bemerkung muss zugegeben werden, sofern man damit sagen will, daß in dergleichen sittlich schlechten Acten, wie die zuletzt erwähnten sind, sich in der That nichts

Digitized by Google

Physisches vorfindet, welches dem Begriff der formalen Bosheit entspricht. Soll aber damit noch weiter behauptet werden, in ihnen finde sich auch nicht einmal moralisch und interpretativ etwas dem Entsprechendes, so müsste das allerdings Widerspruch veranlassen. Denn wenn ich mich von einem Gegenstande fern halten muss, weil das Wollen desselben mit einer Störung der sittlichen Ordnung verbunden ist, dann genügt es denselben mit hinreichender Erkenntnis dieser Störung zu wollen, um moralisch und interpretativ die betreffende Störung mitgewollt zu haben. Daraus erhellt denn allerdings, daß nach unserer Auffassung die formelle Bosheit der Begehungssünden ein analoger Begriff ist, der sich nicht überall in derselben Weise verwirklicht findet. Denn als etwas in seiner Art Physisches und Entitatives findet er sich nur in jenen sittlich schlechten Acten verwirklicht, wo ein in sich sittlich schlechtes Materialobject, eine nothwendige sittliche Unordnung als solche direct und physisch gewollt wird; in interpretativer und äquivalenter Weise findet er sich jedoch auch in andern sittlich schlechten Acten verwirklicht; insoferne es nämlich, vor dem Richterstuhle der Vernunft in sittlicher Hinsicht keinen wesentlichen Unterschied begründet, ob man die sittliche Störung direct und in sich will, oder ob man sie in einem und mit einem Andern will. Die sittliche Bosheit ist in diesem Falle im Acte interpretativ.

Durch das Gesagte ist auch ein anderer nicht uninteressanter und nicht unwichtiger Punkt die sittlich schlechten Handlungen betreffend klargestellt. Es ist nämlich dadurch klar geworden, inwieweit die formelle sittliche Bosheit den Artcharakter der betreffenden Acte bestimmt. Demnach constituiert die formelle sittliche Bosheit niemals den eigentlichen physischen Artcharakter des betreffenden Actes, die physische Species desselben, sondern blos dessen Artcharakter in moralischer Hinsicht. Die physische Species wird vielmehr durch das bestimmt, was den menschlichen Willen in eigentlichem Sinne und unmittelbar zur betreffenden Handlung bewegt, oder was ihn bewegt, dieses Materialobject, diesen Gegenstand, zu wählen und zu wollen. Das ist aber stets das Vergnügen, die eigene Befriedigung oder sonst ein zeitlicher Vortheil; die sittliche Verkehrtheit als solche ist es niemals. Jedem sittlich schlechten Acte eignet mithin stets eine doppelte Species, eine physische und

Digitized by Google

im strengsten Sinne des Wortes eigentliche, und eine moralische Species, welche begrifflich jener erst folgt[1]).

Bei den aus sich und in sich sittlich guten Acten liegt das Verhältnis ganz wesentlich anders. Bei ihnen muss ja die objective Ehrbarkeit den eigentlichen Beweggrund zum Handeln ausmachen, sonst kommt kein aus sich sittlich guter Act zustande. Deshalb wird denn aber auch der aus sich und in sich tugendhafte Act in physischer und moralischer Hinsicht immer durch ein und dasselbe Moment specifisch bestimmt[2]). Das ist beim sittlich schlechten Acte eine reine Unmöglichkeit. Denn nemo intendens in malum, operatur quae operatur. — Freilich lässt sich nicht läugnen, daß hie und da der Schein des Gegentheils entsteht. Es scheint so, als ob es gerade die Ordnungswidrigkeit und die Sündhaftigkeit gewisser Handlungen wäre, was manchem sittlich ganz verkommenen Menschen zum eigentlichen Beweggrunde des Handels würde. Oder trifft man nicht bisweilen Menschen, welche ihre Freude am Bösesthun haben, welche gerade deshalb etwas thun, weil es böse ist? Aber es bedarf nur eines etwas genaueren Zusehens, um recht bald inne zu werden, daß solchen Menschen die Verkehrtheit und Sündhaftigkeit des Actes nur dasjenige ist, was dieselbe zu einem geeigneten Objecte, einem Mittel macht, um zB. ihrem Gotteshasse, welcher wiederum auf übertriebener Eigenliebe beruht, oder sonst einer verkehrten Gemüthsstimmung eine Befriedigung zu gewähren. Ihre eigene Befriedigung also ist der eigentliche Beweggrund zum Wollen und Handeln, nicht aber die Schlechtigkeit der Handlung als solche. Und wie wäre es anders möglich? Die höchsten metaphysischen, in der innersten Natur der Dinge begründeten Grundsätze kann niemand umstoßen; auch der Böse mit all seiner Bosheit nicht.

18. Nunmehr sind wir auch imstande, einen in den frühern Aufsätzen wiederholt berührten, aber nicht vollständig aufgeklärten Punkt völlig zu erledigen. Es handelt sich um die Frage, wie unsere Ansicht von der formellen Bosheit der Begehungssünden jenen Aussprüchen gerecht wird, welche wir bei den hl. Vätern und den größten Scholastikern in so großer Menge angetroffen

[1]) Vgl. *S. Thomas* de malo q. 3 a. 2 ad 2. [2]) Daß hierbei eine virtuelle Unterscheidung zulässig ist, leuchtet von selbst ein; und zwar geht dann die physische Speciesbestimmung der moralischen begrifflich voran.

Digitized by Google

haben: Das moralisch Böse sei ein bonum diminutum; es komme durch eine Privation zustande, und es sei nichts als eine Privation; es habe daher seinen Ursprung in einer mangelhaften Energie, und es fordere daher zu seinem Dasein nicht sowohl eine efficiens als eine deficiens causa. — Nach dem oben Gesagten nämlich ist es klar, daß sich der Wille bei sittlich schlechten Acten nach seiner positiv sittlichen Seite hin nur in durchaus unzureichender Weise oder vielmehr gar nicht bethätigt. Er, der seiner wesentlichen Anlage und Bestimmung nach an erster Stelle eine Anlage für das sittlich Gute ist, und der diesem Streben jedes andere Streben und Wollen unterordnen sollte, eben er bethätigt sich bei sittlich schlechten Acten in dieser Hinsicht entweder gar nicht oder doch nur höchst unzureichend; er ist eine causa deficiens. Deshalb bleibt auch das Product solcher Willensbethätigung unter dem Niveau desjenigen Guten, welches sich in jedem menschlichen Acte wiederfinden sollte, zurück; es ist wirklich und in der That ein bonum zB. ein Vergnügen, aber ein diminutum bonum, weil der ihm gebührenden sittlichen Güte entrathend. Denn jeder menschliche Act soll dem Menschen nicht blos einen wie immer beschaffenen Zuwachs an physischer Vervollkommnung bringen, sondern er soll auch zu seiner moralischen Vervollkommnung beitragen. Das letztere thun die sittlich schlechten Acte nicht, obschon ein Zuwachs an physischer Actualität und rein physischer Vollkommenheit durch die Bethätigung der Potenzen nothwendig stattfand.

Man kann mithin auch von einer Privation in weiterm Sinne des Wortes bei allen sittlich schlechten Acten reden, insoferne nämlich jeder dieser Acte einer Vollkommenheit entbehrt, welche jedem menschlichen Acte seiner allgemeinen Bestimmung nach zukommen sollte. —

Ja, man darf noch weiter gehen und behaupten, nur durch diese Art Privation komme ein sittlich schlechter Act zustande. Denn verließe ein Act die Region der Liebe zum blos physisch Angenehmen oder zeitlich Vortheilhaften, erhöbe er sich in die Region des Ehrbaren und des Tugendhaften und nähme er darauf die gebührende Rücksicht, dann wäre er ja eben kein sittlich schlechter Act mehr, sondern er stände als wahrer Tugendact vor unsern Augen. Eine solche Erhebung widerstrebt nun allerdings, wenigstens im Concreten, der innersten Natur des sittlich schlechten Actes; und es ist dieses Verstricktsein in einer der

Digitized by Google

natürlichen Bestimmung des menschlichen Actes nicht gerechtwerdenden Sphäre dasjenige, was den sittlich schlechten Act als solchen in genereller und negativer Weise charakterisiert. Ihm ist diese Privation ebenso wesentlich wie dem Thiere die Vernunftlosigkeit. Aber wie derjenige irren würde, welcher die positive und adäquate Bestimmung des thierischen Wesens nur in dieser negativen Charakteristik desselben nach oben hin suchen würde, so irrt auch jener, welcher die adäquate Charakteristik des sittlich Bösen in dieser Art von Privation sucht. Uebrigens müssen wir uns mit dieser Art von logischer, nicht physischer Privation in den sittlich bösen Handlungen zufrieden geben[1]), denn keine größere ist nachweisbar; noch haben die heiligen Väter jemals eine weitergehende Privation gefordert[2]).

19. Zum Schluße kehren wir nun noch einmal zu jener Schwierigkeit zurück, welche uns schon im ersten Abschnitt dieser Abhandlung beschäftigt hat, und welche sonder Zweifel die gewichtigste und größte Schwierigkeit in dieser Frage ist. Dieselbe entspringt der Lehre von der Mitwirkung Gottes mit allen Handlungen jeglichen Geschöpfes, also auch mit allen Handlungen des Menschen. Wie ist es nämlich überhaupt noch möglich der Gotteslästerung zu entgehen, Gott sei Miturſache, ja sogar Haupturſache der Sünde als solcher, wenn die Sünde nicht in etwas Negatives, sondern in etwas Positives, und zwar zuweilen in etwas wahrhaft Physisches und Entitatives versetzt wird? — Allerdings wirkt Gott zu jedem physisch realen Sein, und zwar als Haupturſache, unmittelbar physisch mit. Aber trotz dieser Wahrheit entsteht für die bei weitem meisten sittlich schlechten Acte von dieser Seite keine übergroße Schwierigkeit. Wir haben nämlich hier zunächst jene sittlich schlechten Acte im Auge, in welchen das eigentlich und physisch gewollte Object in sich weder etwas Böses ist noch irgend eine sittliche Unordnung innerlich einschließt; es ist böse unter bestimmten, als vorhanden vorausgesetzten Verhältnissen. In all diesen Fällen nämlich

[1]) *Ant. Mayr*, Theol. Schol. tr. 5 n. 23. Duplex datur *privatio* physica et *logica*. Illa est negatio pura formae in subjecto capaci seu negatio formae aliquo modo debitae subjecto v. g. caecitas in homine. Altera etiam vocatur *privatio secundum dici* et *est aliquid positivum*, sed tamen explicatur per terminum negativum *et ratione sui excludit aliam formam vel quasi formam*, cujus dicitur esse privatio. [2]) Siehe oben S. 271.

Digitized by Google

tritt die Mitwirkung Gottes als eine rein materielle zu dem betreffenden bösen Acte klar hervor. Denn das, was der Mensch direct und physisch will, ist in sich nicht sündhaft. Darum ist auch das Wollen nur sündhaft, insofern es unter Verhältnissen stattfindet, die dem Menschen zunächst diesen Gegenstand, dann aber auch das Wollen desselben untersagen. Aber dieselben Verhältnisse verbieten Gott nicht, dem Menschen die Mittel zum Handeln, nämlich seine Beihilfe, zu gewähren, ohne welche dem Menschen weder seine natürliche Freiheitssphäre gewahrt bliebe noch für ihn die volle Möglichkeit vorhanden wäre, so und anders zu wollen und zu handeln, eventuell zu sündigen. Wenn nun auch auf diese Art dem Menschen Gelegenheit geboten wird, etwas in sich noch Indifferentes, Gottes Beistand nämlich, zu dem in sich nicht sündhaften, im Concreten aber sündhaften Act zu missbrauchen, so ist es doch auf der andern Seite für den Menschen von hoher sittlicher Bedeutung, daß ihm seine Freiheitssphäre unverkürzt erhalten bleibe, und daß er sich auf diese Weise mit Verdienst der unerlaubten Handlungen enthalte. Denn falls ihm Gott jenes an sich indifferente Mittel des Concurses nicht gewährte, hörte ja für den Menschen die Möglichkeit auf, Schlechtes zu thun, damit aber auch jedes Verdienst in Vermeidung des Schlechten als solchen. Obschon demnach Gott zu allen sündhaften Willensacten des Menschen physisch und unmittelbar mitwirkt, so ist doch diese Mitwirkung als eine blos materielle, von den liebevollsten und gerechtesten Gründen getragene vollauf gerechtfertigt; sie ist von aller Sünde und von aller Verkehrtheit frei, wenigstens in all jenen Fällen, wo dem Gegenstande, welcher sündhafter Weise gewollt wird, die sittliche Unordnung nicht immanent ist.

Was aber dann, wenn sie ihm immanent ist und wenn sie direct gewollt wird? Auch hier muss die Mitwirkung Gottes als eine materielle und gerechtfertigte bezeichnet werden. Denn einmal treibt ja Gott nie und in keiner Weise den Menschen zur Sünde an; vielmehr thut er das gerade Gegentheil in vielfacher und nachdrücklichster Weise, durch Belehrung, Drohung usw. Sodann verursacht auch Gott dasjenige, was für das Geschöpf wahrhaft Sünde ist, nicht unter jenem Gesichtspunkte und in jener Beziehung, unter welcher allein es für das Geschöpf Sünde ist. Denn es ist der betreffende freie Act für das Geschöpf nur Sünde, weil er von ihm in freier und lebendiger Weise ausgeht, weil er ein freies und

Digitized by Google

eigentliches Wollen, ein affectives Umfassen des sündhaften Gegenstandes ist; nicht aber ist der Act schon insoferne Sünde als er streng absolut, nach seinem bloßen Sein in sich genommen wird. Man erinnere sich an das, was wir früher gesagt haben[1]). Gott ist nun freilich mit uns Urheber und Erhalter jenes Seins, wodurch die Creatur das Böse will und sündigt. Aber dieses Sein steht zu ihm in ganz anderer Beziehung als zur Creatur. — Insoferne dem Acte Vitalität zukommt, insofern ihm die eigenthümliche Energie des Wollens eignet, insoferne es affectives Umschlingen des betreffenden Gegenstandes ist, eignet es blos dem wollenden und sündigenden Subjecte. So bietet also Gott auch in diesen schlimmsten Fällen nur das in sich noch nicht sündhafte Mittel dar, wodurch der Mensch aus eigener freier Selbstbestimmung sündigt, wie sehr auch zugegeben werden muss, daß Gott das betreffende Mittel in unmittelbarstem Zusammenwirken mit jenem Willensacte darbietet, der für den Menschen, weil eben er den Act in vitaler Weise und durch ihn das Böse wahrhaft wollend setzt, Sünde und Verkehrheit ist.

Der Grund aber, weshalb Gott diesen materiellen Concurs auch bei diesen Acten leistet, ist derselbe, welchen wir bereits oben angeführt haben: die Wahrung der menschlichen Freiheitssphäre. —

So erweist sich auch in diesen extremen Fällen Gott als der heilige, gütige Gott, welcher das Böse nicht will, sondern blos zulässt, obschon er zu ihm mitwirkt. Und damit steht unsere Aufstellung nach allen Seiten hin gerechtfertigt da[2]).

---

[1]) S. oben 41 ff. [2]) Cf. *s. Thomas*, de malo q. 3 a. 2 ad 2: Ad secundum dicendum, quod deformitas peccati non consequitur speciem actus, secundum quod est in genere naturae, sic autem a Deo causatur; sed consequitur speciem actus, secundum quod est moralis, prout causatur a libero arbitrio. 2 dist. 37 q. 2 a. 2 ad 5: In actione deformitati conjuncta id, quod est actionis facit Deus, quod est deformitatis non facit: etsi enim in aliquo effectu plura inseparabiliter sunt conjuncta, non oportet, ut quidquid est causa ejus quantum ad unum, sit etiam causa ejus quantum ad alterum. Ideo quod est de deformitate non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Wie das *solum* liberum arbitrium Ursache der Deformität der Handlung sei, haben wir oben auseinandergesetzt. Cf. I 2 q. 79 a. 2.

Digitized by Google

Die Unfehlbarkeit des Papstes bei der Heiligsprechung.

(Versuch eines Beweises.)

Von **Nikolaus Scheid** S. J.

Die Schwierigkeit dieser Frage besteht zumeist darin, einen wirklich befriedigenden und allseits stichhaltigen Beweis für die behauptete Unfehlbarkeit bei der Canonisation zu finden. Die Heiligsprechung liegt eben an der äußersten Grenze des Gebietes der unfehlbaren Entscheidungen, welche die oberste Lehr- und Hirtengewalt der Kirche mit der sichersten Gewißheit erläßt. Es ist daher nicht leicht, klar und überzeugend darzuthun, daß die Canonisation ihrem ganzen Umfange nach noch in den Bereich der kirchlichen Unfehlbarkeit hineinfalle, zumal da der allgemein angenommenen Meinung zufolge für die Seligsprechung das Vorrecht der Unfehlbarkeit nicht beansprucht wird. Melchior Canus hat somit nur ein ehrliches Geständnis auch offen ausgesprochen, wenn er den einzelnen theologischen Argumenten in dieser Frage eine zwingende Beweiskraft nicht zuerkennt, sondern vielmehr die gewöhnlich vorgebrachten Beweisgründe zu einem sog. Bündelargument zusammenzufügen versucht. Nachdem er nämlich kurz und klar die verschiedenen äußeren und inneren Angemessenheitsmomente aus dem Wesen der Heiligsprechung und aus ihren Folgen dargelegt hat, schließt er seinen Beweis mit der Bemerkung: wenn auch diese Beweise einzeln nicht überzeugen, so müssen sie doch alle zusammen den Geist zum Fürwahrhalten bestimmen. Wer demnach der Kirche in diesen Dingen keinen Glauben schenkt, den muss man zwar nicht für einen Häretiker, wohl aber für verwegen und

Digitized by Google

religionslos halten[1]). Nach diesem Eingeständnis bleibt für alle Zukunft die Mühe erspart, die rein theologischen Argumente für die Unfehlbarkeit bei der Heiligsprechung einzeln auf ihre durchschlagende Beweiskraft zu prüfen. Läßt sich aber nicht vielleicht auf einem anderen Wege ein vollkräftiger, allseitig befriedigender Beweis gewinnen? Das ist die Frage; und die folgenden Zeilen wollen einen Versuch in dieser Richtung wagen, indem sie mit Zuhilfenahme der geschichtlichen Entwickelung in der Heiligsprechung auf dogmatischer Grundlage einen Beweis anzudeuten beabsichtigen.

Diese dogmatische Grundlage für den zu erbringenden Beweis hat P. Kleutgen als Schlußergebnis seiner Erörterungen über die Glaubensnorm also ausgesprochen: ‚Wohl ist es wahr, daß die Lehrgewalt der Kirche ihre Grenzen hat; denn sie ist gegeben, um die Religion Jesu Christi, und nicht, um Alles, was von Menschen gewußt werden kann, zu lehren. Aber was folgt daraus, wenn nicht, daß die Kirche Nichts lehrt und über Nichts entscheidet, als was zur Religion Jesu Christi gehört? Wäre ihr nicht die unfehlbare Einsicht verliehen, wie weit sich ihre Vollmacht zu lehren erstrecke, dann wäre ja offenbar die Unfehlbarkeit nichtig und bedeutungslos. Wenn immer also der Träger dieser Vollmacht über eine Lehre so urtheilt, daß er die ganze Kirche verpflichtet, seinem Urtheile sich zu unterwerfen, so ist auch die Untrüglichkeit dieses Urtheils außer Zweifel'[2]). Kann nun dieser klaren und sicheren Norm entsprechend nachgewiesen werden, daß der Papst in dem Canonisationsacte die Unfehlbarkeit für sich in Anspruch nimmt, indem er die ganze Christenheit verpflichten will, sich seiner Entscheidung gläubig zu unterwerfen? Das muß die weitere Untersuchung zeigen.

Die verschiedenen Begriffsbestimmungen, welche theologischer Seits von der Heiligsprechung aufgestellt worden sind, kommen mehr oder weniger alle im wesentlichen mit der Definition überein, die Benedict XIV in seinem wahrhaft classischen Werke über die Heiligsprechung gegeben hat: Comprobatum est, Canonizationem esse Summi Pontificis sententiam ultimo definitivam, qua

[1]) Quae si singula forte non movent, universa certe tamen inter se connexa atque coniuncta movere debebunt, ut qui fidem in his Ecclesiae detrahunt, eos non haereticos quidem, sed temerarios, impudentes, irreligiosos esse credamus. De locis theolog. l. 5 c. 4. [2]) Theologie der Vorzeit 1. Abhandlung n. 96.

Digitized by Google

cultus praecipitur in universa Ecclesia[1]). Aus dieser Definition leitet Benedict auch den wesentlichen Unterschied zwischen der Canonisation und der Seligsprechung ab. Derselbe besteht nicht darin, daß bei der Seligsprechung im Gegensatze zur Heiligsprechung der Cult blos erlaubt und auf bestimmte Orte oder Personen beschränkt wird, sondern im endgiltigen Urtheilsspruche über die Heiligkeit, welcher den den anderen Heiligen gebührenden Cult für die ganze Kirche vorschreibt, was bei der Seligsprechung nicht der Fall ist[2]). Diese Begriffsbestimmung der Canonisation und ihr Unterschied von der Seligsprechung ist eigentlich nichts anderes, als die kurzgefasste Schlußfolgerung, die sich aus den Bestimmungen und der Verfahrungsweise bei der Heiligsprechung durch die Abfolge der Jahrhunderte hindurch wie von selbst ergibt.

Doch bevor ein solcher Gang durch die christlichen Jahrhunderte angetreten werden kann, drängt sich vorerst die Frage auf, ob vielleicht nicht ein Ausspruch oder eine Handlung irgend eines Papstes bekannt sei, wodurch in was immer für einer Weise ein Verzicht auf das Vorrecht der Unfehlbarkeit bei der Heiligsprechung ausgesprochen liege. Fände sich das bestätigt, dann wäre begreiflicherweise jede fernere Untersuchung überflüssig geworden.

Döllinger und Reusch, die mit geschärftem Auge die Blätter der Geschichte durchforschen, um gegen die päpstliche Unfehlbarkeit Angriffsmaterial aufzustöbern, glauben ein solches päpstliches Wort entdeckt zu haben. Dieselben haben nämlich die Anmerkungen zur ‚Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin' ‚zum Leuchter machen wollen, um ihr Lichtlein darauf flackern zu lassen'. In diesen Anmerkungen nun werden mehrere Blätter den ‚Heiligsprechungen im Allgemeinen' gewidmet, anlässlich der Vota über Bellarmin zum Behufe seiner Seligsprechung, und in einer den Anmerkungen noch eigens angefügten Fußnote folgt ein dogmatisch-geschichtlicher Excurs über die Unfehlbarkeit bei der Heiligsprechung

[1]) L. 1 c. 39 n. 14. [2]) Idcirco ultima differentia inter Beatificationem et Canonizationem minime quidem constituenda erit vel in permissione cultus, vel in eius coarctatione ad personas aut locos particulares, quae in Beatificatione habeatur, secus ac in Canonizatione; sed in extrema et definitiva de sanctitate sententia cultum aliis Sanctis debitum in universali Ecclesia per Canonizationem, nequaquam vero per Beatificationem praecipiente. Ibid.

Digitized by Google

anknüpfend an den Satz Bellarmins: ‚Man muſs glauben, daß der Papſt bei der Canoniſation der Heiligen nicht irre'[1]). Der Kritik dieſer Behauptung des Cardinals wird dann noch folgende geſchichtliche Thatſache angehängt. ‚Im Anfange des ſechzehnten Jahrhunderts pflegten die Päpſte vor einer Canoniſation zu erklären: Ehe Wir den Ausſpruch thuen, erklären Wir öffentlich vor euch, den hier Anweſenden, daß wir durch dieſen Canoniſationsact Nichts zu thuen beabſichtigen, was gegen den Glauben oder die katholiſche Kirche oder die Ehre Gottes wäre[2])'. Quelle für dieſe Angabe iſt kein anderer als Launoy, der berüchtigte Papſtfeind. Doch müſste man ja faſt den edlen Tact der beiden Gelehrten rühmend anerkennen, daß ſie die hämiſche Beibemerkung Launoys zu dieſer Thatſache unterdrückt haben. Dennoch ſoll dieſer Zuſatz hier eine Stelle finden, damit die beregte Schwierigkeit in ihrer ganzen Größe daſtehe[3]). Launoy ſcheint indes zugeben zu wollen, daß die Heiligſprechung in den Kreis der kirchlichen Unfehlbarkeit gehöre, nur möchte er den Papſt nicht als den Träger dieſer Unfehlbarkeit anerkennen, weil das Oberhaupt der Kirche ſelbſt auf ein ſolches Vorrecht durch jene angebliche feierliche Verwahrung verzichtet habe. Wie dem aber auch ſein mag, Launoy hat bereits durch Benedict XIV die verdiente Abfertigung erfahren. Der gelehrte Papſt nennt Launoys Ausſpruch geradezu verwegen und gegen den Statthalter Chriſti ſchimpflich[4]); und dieſes harte Urtheil wird durch die Erklärung jener ‚protestatio' vollkommen gerechtfertigt. In den Canoniſationsbullen nämlich aus der damaligen Zeit ſpricht der Papſt genau wie heutzutage mit der größten Auctorität und in dem vollſten Bewuſstſein ſeiner päpſtlichen Vollgewalt, verpflichtet in

---

[1]) De sanct. beat. 1, 9. [2]) Launoii Opp. V 1, 268. [3]) Haec protestatio reapse quoad praecipua capita convenit cum ea, quam Baccalaurei facultatis nostrae suis actibus theologicis praemittunt et in humanae infirmitatis subsidium assumunt, parati corrigere, si quid correctione dignum ederent et in medium proferrent. Sic Pontifices Summi per protestationem istam significant, se sibi minime tribuere non errandi privilegium, quod Christus Ecclesiae suae et eam repraesentanti Concilio pollicitus est. Ibid. [4]) Temerarium profecto et contumeliosum in Christi vicarium dictum, quod a solo Launojo proferri poterat, utpote Romanorum Pontificum et Sedis Apostolicae hoste apertissimo, ex quo ipsius opuscula a sacra Indicis Congregatione fuerant merito proscripta.

Digitized by Google

feierlicher unwiderrufbarer Weise die ganze Kirche sich seinem Urtheile zu unterwerfen, droht sogar mit dem Bannspruch im Falle des Ungehorsams. Wie reimte sich mit einer so selbstbewussten Sprache jene klägliche Verwahrung im Sinne Launoys? Wäre es denn nicht der hellste Widerspruch, eingangs des feierlichen Actes seine Furcht und Gewissensangst durch eine verwahrende und von vorneherein widerrufende Erklärung beschwichtigen zu wollen, falls etwas gegen den Glauben oder die Kirche oder die Ehre Gottes in dem Canonisationsacte geschehen sollte, wie es Launoy mit seinem unwürdigen Vergleich eines jungen disputierenden Theologen glauben machen will, dann aber wenige Augenblicke später für den ganzen katholischen Erdkreis endgiltig zu definieren, daß die Kirche Gottes wieder einen Heiligen mehr verehre, und für diese Entscheidung von der gesammten Christenheit die unbedingteste Annahme zu fordern, weil dadurch der Glaube gemehrt, die heilige Kirche verherrlicht und die Ehre Gottes befördert werde? Nein, einen so sinnlosen Widerspruch sollte man doch schon aus bloßen Rücksichten des wissenschaftlichen Anstandes den Päpsten des sechzehnten Jahrhunderts nicht zur Last legen. Was war also schließlich jene protestatio? Die damaligen Canonisationsacten verzeichnen es gleich wie eine stehende Formel, diese ernste und wichtigste Handlung mit einem Gebete zu beginnen, indem der Papst die Anwesenden auffordert, mit ihm den Beistand des allmächtigen und allwissenden Gottes anzurufen, auf daß der Geist der Wahrheit ihn nicht irren, noch etwas erklären lasse, was gegen den Glauben, oder die Kirche, oder die Ehre Gottes wäre; der fromme Brauch eines Gebetes aber, die Anrufung des hl. Geistes und das demuthsvolle Bekenntnis, der Papst vermöge es nicht aus eigener menschlicher Kraft, unfehlbare Entscheidungen zu geben, das alles kann doch nicht zum Beweise gegen ein Bewusstsein der göttlich verliehenen Unfehlbarkeit dienen. Sonst müssten ja Launoy und seine Gesinnungsgenossen auch die Unfehlbarkeit des tridentinischen Concils in Zweifel ziehen, weil der vorsitzende Cardinal del Monte dasselbe mit einem Gebete eröffnete, das mit Fug und Recht auch eine solche protestatio genannt werden kann[1]).

[1]) Non nos patiaris perturbatores esse iustitiae, qui summam diligis aequitatem, ut in sinistrum nos ignorantia non trahat. *Harduin* Concil. 10, 21.

Digitized by Google

Daß aber auch die Päpste des sechzehnten Jahrhunderts trotz der erklärten Verwahrung sich ihrer Unfehlbarkeit im Canonisationsacte wohl bewusst waren, so wie die Väter des Concils von Trient nicht an dem unfehlbaren Gnadenbeistand des hl. Geistes zweifelten ungeachtet der Anerkennung ihrer menschlichen Schwäche an Einsicht, müssen Döllinger und Reusch doch zugestehen, wenigstens berichten sie selbst ein glänzendes Zeugnis hiefür, freilich in anderer Absicht, als um der bekämpften Unfehlbarkeit das Wort zu reden. Doch damit ist bereits der positive Theil der Untersuchung berührt; denn eine weitere Thatsache, welche gegen die Unfehlbarkeit im Canonisationsacte ausgebeutet werden könnte, ist in wirklich wissenschaftlichen Werken nicht bekannt geworden: bloße Verdächtigungen aber und beleidigende Entstellungen der Wahrheit, wie zB. die Fabel von den Acten der hl. Thekla, die in populären Zeitschriften so gerne zu Markte getragen wird, scheinen einer ernsten Widerlegung nicht wert, ebenso wenig, als manche Ausführungen von Döllinger und Reusch, in denen Unregelmäßigkeiten und Ausnahmen von dem gewöhnlichen Proceßverfahren bei Canonisationen, insbesondere der Heiligen aus der Gesellschaft Jesu, zB. des hl. Ignatius und des hl. Aloisius, nicht ohne Bitterkeit verzeichnet werden. Wollte man dadurch Bedenken gegen die Unfehlbarkeit anregen, so ließen sich viel auffallendere Beispiele finden: Papst Johann XXII, der berühmte Canonist, hat im Jahre 1317 seinen früheren Lehrer den hl. Bischof Ludwig von Toulouse ohne jedes Proceßverfahren unter die Zahl der Heiligen versetzt, weil er durch den beständigen Umgang mit dem heiligen Manne von dessen Heiligkeit vollkommen überzeugt war[1]). Wer aber wollte hierin ein ernstliches Bedenken gegen die behauptete Unfehlbarkeit erblicken?

Nach dieser abwehrenden Darlegung muss nunmehr die eigentliche positive Frage beantwortet werden: läßt sich aus Aussprüchen der Päpste und aus ihrer Verfahrungsweise durch die Reihe der Jahrhunderte hindurch ein sicherer Beweis für das Bewusstsein ihrer Unfehlbarkeit bei der Canonisation herleiten?

Wie bereits angedeutet, berichten Döllinger und Reusch selbst ein solches Zeugnis, und zwar gerade aus dem sechzehnten Jahr-

[1]) Puta, sagen die Bollandisten, quod eius gesta et acta vir subtilis et indagans et oculis vidit et experientiae manu contrectavit. Propyl. part. 2 p. 75 ed Paris.

Digitized by Google

hundert, freilich in keiner andern Absicht, als um dadurch auctoritativ diejenigen Theologen zu widerlegen, welche wie der Cardinal Bellarmin der Verwerfung der päpstlichen Unfehlbarkeit bei der Canonisation die Note der Häresie aufdrücken wollen. Das Zeugnis lautet: ‚Benedict XIV theilt Cap. 43 n. 2 einen Bericht über die lange Rede mit, die Sixtus V bei Gelegenheit der Canonisation des spanischen Franciscanerbruders Didacus am 27. Juni 1588 im Consistorium hielt. Der Papst sprach darin zunächst über die dem Papste von Gott übertragene Gewalt und die Auctorität der Kirche überhaupt, und bewies dann mit Bibelstellen und anderen theologischen Gründen und allerlei Argumenten, daß der Papst als der wahre Nachfolger des Apostelfürsten Petrus, für den Christus der Herr gebetet, daß sein Glaube nicht abnehme, und als das wahre Haupt der Kirche, welche das Fundament und die Säule der Wahrheit sei und vom hl. Geist geleitet werde, bei der Canonisation der Heiligen nicht irren und getäuscht werden könne (errare et falli non posse). Er behauptete dann unter Anführung der triftigsten Gründe (omnibus summis rationibus divinitus in medium allatis), daß dieses nicht nur mit frommem Sinne (pie), sondern nothwendig und mit der sichersten Ueberzeugung (firmissima fide) zu glauben sei, da ja auch dieses ganz unzweifelhaft sei, daß die Decrete der Kirche oder des Papstes sicher und fest seien, welche sich auf den Glauben oder die Sitten bezögen und auf sichere und feste Principien und Fundamente stützten. Alle Anwesenden, fügt der Berichterstatter bei, hätten die Rede mit der größten Aufmerksamkeit und Bewunderung angehört. Benedict XIV meint, Sixtus V habe hier nicht als Papst, sondern als Theologe (privatus doctor) gesprochen, behandelt also die feierliche Erklärung seines Vorgängers kaum minder despectierlich, als die von Bellarmin berathenen Päpste seine Erklärungen in der Bulle über die Vulgata. Die modernen Infallibilisten behandeln solche Erklärungen, wenigstens wenn sie ihnen passen, mit mehr Ehrfurcht'. (Zum Belege wird auf Scheeben und Schneemann verwiesen). Bis auf die letzten persönlichen Ausfälle haben die beiden Geschichtsforscher einen getreuen geschichtlichen Bericht geliefert, aus welchem aber nach allen Gesetzen der Logik nicht das folgt, was Döllinger und Reusch beabsichtigen, sondern nur die Schlußfolgerung sich ergibt, daß Sixtus V persönlich von seiner Unfehlbarkeit bei der Heiligsprechung überzeugt war, wenn auch seine Erklärung, dieses

Digitized by Google

sei nicht blos pie, sondern firmissima fide zu glauben, nicht den Charakter einer Kathedralentscheidung an sich trägt. Die nämliche Ueberzeugung hat dann derselbe Papst auch öffentlich vor dem ganzen Erdkreise in der Canonisationsbulle des hl. Didacus ausgesprochen: Nos ipsi de Spiritus s. singulari patrocinio atque *infallibili assistentia* diximus. Solch' unzweideutige Aeußerungen der Päpste, in denen sie ihre eigene Ueberzeugung und wohl auch die ihrer Umgebung und ihrer Zeit zum Ausdrucke gebracht haben, lassen sich aus den Canonisationsacten auch vom sechzehnten Jahrhunderte aufwärts zu einer wahren Wolke von Zeugnissen zusammentragen.

Es sei verstattet, einige Beispiele auszuwählen. So antwortet Leo X dem advocatus consistorialis, der um die Canonisation des hl. Franz von Paula bat: Quo maiore consideratione petitionem tuam super religiosi Francisci Canonizatione contemplamur, eo gravius periculosiusque negotium nobis esse videtur, quippe res ipsa et *divinam maiestatem tangit et ad universalis Ecclesiae cultum perpetuo spectat;* proinde nos non tam maturo consilio neque tam discussa meditatione valere confidimus, quin profecto maiore non egeat. Bekannt ist ferner aus dem Cäremoniale desselben Papstes die damals übliche Canonisationsformel, die ebenfalls das Bewusstsein der Unfehlbarkeit bezeugt: Ad honorem sanctae et individuae Trinitatis et exaltationem fidei catholicae ac doctrinae religionis augmentum, auctoritate eiusdem Dei Omnipotentis Patris et Filii et Spiritus Sancti et bb. Apostolorum Petri et Pauli et nostra de fratrum nostrorum consilio *decernimus et definimus,* bon. mem. N. N. Sanctum esse et Sanctorum catalogo adscribendum ipsumque catalogo huiusmodi adscribimus *statuentes,* ut ab universali Ecclesia (die . .) festum ipsius et officium devote et sollenniter celebretur. Sixtus IV sagt in der Canonisationsbulle des hl. Bonaventura: Confidentes, quod in hac Canonizatione non *permittat nos Deus errare.* In ähnlicher Weise spricht sich Nikolaus V in dem Canonisationsprocesse des hl. Vincentius Ferrerius aus: Verum cum inter ceteras graviores causas, quae apud Sedem Apostolicam agitentur, *haec gravissima* etc. Wie sehr aber diese Ueberzeugung nicht nur im Papstthum, sondern auch in dem Herzen des christlichen Volkes, selbst zur traurigsten Zeit des Schismas, festgewurzelt war, beweist die eine Thatsache, daß die hl. Brigitta mehrere Male feierlich canonisiert wurde wegen der schwankenden Meinung über die Rechtmäßigkeit des jeweiligen Papstes. Hefele sagt darüber (Conciliengesch. VII 81): ‚Schon bei Lebzeiten und gleich nach ihrem Tode hochverehrt wurde sie von Bonifaz IX im Jahre 1391 canonisiert;

Digitized by Google

weil aber dies während des Schismas geschehen, und Bonifaz (obgleich rechtmäßiger Papst) nicht allgemein anerkannt war, baten die skandinavischen Gesandten zu Constanz um Bestätigung dieser Sentenz am 1. Februar 1415 in einer Synodalcongregation. Der Beschluß war ihnen einstimmig günstig, und Papst Johann nahm darauf sogleich die feierliche Heiligsprechung vor; . . vier Jahre später wurde Brigitta zum dritten Mal von Martin V im Jahre 1419 zu Florenz canonisiert. Weil aber dennoch da und dort Bedenken gegen die Echtheit ihrer Offenbarungen laut wurden; . . so ließen die Schweden dieselben im Jahre 1433 noch nachträglich durch die Basler Synode bestätigen'. Johann XXII. der wie oben erwähnt seinen früheren Lehrer ohne Proceß canonisierte, hegte dieselbe wichtige Meinung von der Tragweite eines solchen Actes, wie aus mehreren seiner Reden bei Gelegenheit von Canonisationsprocessen klar erhellt. So sagt er zB. in der Untersuchung über den heiligen Thomas von Aquin: Attendentes tamen, quod Romana Ecclesia, praesertim in *tanto Fidei negotio*, ubi videlicet de re tam ardua quaeritur, cum magna consuevit maturitate procedere, quodque scriptum sit, causam, quam nesciebam, diligentissime investigabam; nam etsi gloria Dei sit celare verbum, gloria tamen Regum est investigare sermonem. Die Bulle Cöleſtins III über den hl. Ubaldus spricht die Ueberzeugung von dem unfehlbaren Gnadenbeistand des hl. Geistes bei der Canonisation mit klarsten Worten aus: Nos vero opus istud intuentes sensum et intelligentias nostras excedere, quia potius est *divini iudicii*, quam humani, cum ipse solus plene noverit, qui sunt eius, suspendimus desiderium tuum aliquamdiu, ut Nobis et Fratribus Nostris, quid potius agendum esset, *Spiritus Sancti gratia revelaret*'. So ließen sich aus den Canonisationsacten noch viele Zeugnisse beibringen, welche darthun, wie die Päpste sich stets ihres Vorrechtes der Unfehlbarkeit bei der Heiligsprechung bewußt waren; Benedict XIV hat in seinem schon des öftern angezogenen vortrefflichen Werke ein eigenes Capitel (l. I c. 15), worin er an vielen Beispielen aus den verschiedenen Jahrhunderten den Satz beweist: Romani ipsi Pontifices, ad quos spectavit et spectat definitio causarum Canonizationis, earum gravitatem conceptis verbis in suis diplomatibus et bullis expresserunt.

Doch wozu weit und viel nach solchen Aussprüchen der Päpste forschen? Jede Heiligsprechungsbulle ist in dieser Ueberzeugung der unfehlbaren Entscheidungsgewalt verfaßt, wenn anders die Worte noch ihre Bedeutung haben: definimus, declaramus, decernimus, mandamus, statuimus, und jedes dieser Actenstücke verleiht hinwiederum derselben Ueberzeugung in den verschie-

Digitized by Google

denartigsten mit den Zeiten wechselnden Wendungen des stilus curiae beredten Ausdruck. Viel interessanter wäre es vielmehr, die mehr indirecten Zeugnisse für jenes Unfehlbarkeitsbewusstsein zusammenzustellen, welche in den Gutachten der berathenden Cardinäle und in den Bittschriften der weltlichen Fürsten oder der Bischöfe oder kirchlicher Orden und Genossenschaften um die Canonisation eines Heiligen enthalten sind. Derartige Aeußerungen aber, in welchen an die unfehlbare Vollgewalt der Papstes ein Appell gerichtet wird, und die der Papst mit der vollsten Zustimmung und Billigung hinnimmt, mögen um so schwerer ins Gewicht fallen, als sie zumeist von Männern ausgehen, mit deren Ansehen und Würde unwürdige Schmeicheleien, zumal in einer so ernsten und heiligen Sache, durchaus unvereinbar erscheinen müssen. So gab zB. Cardinal Lambertini, der nachmalige Benedict XIV, in dem Proceß des hl. Peregrin sein Votum ab mit dem Wunsche: ut *suprema et infallibilis sententia* a Te proferatur, per quam B. Peregrinus sancti Philippi Benitii alumnus inter Sanctos recenseatur. Aehnliche Aussprüche finden sich gelegentlich in den Vota der Cardinäle und in den Bittschriften der Fürsten, wie dieselben Benedict XIV in dem Anhange zu dem ersten Buche seines Werkes mitgetheilt hat. Ueberraschender ist ein Ausspruch Ludwigs XIV inbetreff der Canonisation des hl. Franz von Sales, der sich in einem Briefe des Königs an den Bischof von Puy findet. ‚Die erfreuliche Nachricht, schreibt der König, von dem für die Heiligsprechung des seligen Franz von Sales gewährten Decrete, hat mich um so freudiger überrascht, als der vor nicht gar langer Zeit erfolgte Act seiner Seligsprechung uns nicht sobald einen so großen Fortschritt erwarten ließs, und als die Schnelligkeit in einer so wichtigen Sache urtheilen läßt, daß Se. Heiligkeit der Papst in dieser Angelegenheit in außerordentlicher Weise durch denjenigen angeregt worden ist, welcher ihm die Unfehlbarkeit verleiht in Sachen, die in der Kirche zu bestimmen sind zu ihrem Nutzen und zur größern Ehre des göttlichen Namens‘[1]).

[1]) La bonne nouvelle que vous m' avez envoyée par votre courier exprès du décret qui a été accordé pour la canonisation du bienheureux François de Sales, évêque de Genève, m' a d' autant plus surpris et causé de joie, que l' acte de sa béatification, qui ne venait que d' être fait par notre Saint-Père le Pape, ne nous permettait pas d' espérer si tôt un si grand avantage, et que cette célérité en une

Digitized by Google

Diese Anerkennung Ludwigs XIV dürfte aber gerade deshalb von besonderer Bedeutung sein, weil damals schon die Angriffe gegen die Unfehlbarkeit des Papstes von Seiten der Jansenisten sehr heftig geführt wurden.

Indessen gehen diese Zeugnisse, so viele deren auch beigebracht werden könnten, doch nicht über jene Zeit zurück, seit welcher die feierliche Canonisation eingeführt worden war; die Schwierigkeiten jedoch liegen zumeist vom neunten Jahrhundert aufwärts. Daher hat die Handlungsweise der Päpste in dieser Beziehung größeres Gewicht, und so wird es nöthig sein, einen kurzen Ueberblick über die Entwickelung des Canonisationsverfahrens zu gewinnen, um die sich von Anfang an gleichbleibende Praxis der Päpste richtig zu verstehen.

Welches war die erste Form der Canonisation? Prof. Harnack hat in seiner ‚Dogmengeschichte'[1]) auch die Heiligenverehrung in ihrer ersten Entstehung geschildert. ‚Es hat, so lehrt er, in der Christenheit seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts stets eine Art von Nebenreligion, eine gleichsam unterirdische, volksthümlich verschiedene, aber in der krassen Superstition, dem naiven Doketismus, Dualismus und Polytheismus überall gleichartige Religion zweiter Ordnung gegeben . . Dieses Christenthum zweiter Ordnung kennen wir einerseits sehr wenig — denn es führte keine literarische Existenz, — andererseits recht genau; denn wir brauchen uns nur die volksthümlichen Zustände und Culte, auf welche das Christenthum in den verschiedenen Provinzen stieß, sowie die überall gleichen, im Sittlichen trägen, in der Phantasie überschwänglichen Neigungen der abergläubischen Menge zu vergegenwärtigen, sie mit einigen christlichen Reminiscenzen auszustatten, und wir haben jenes Christenthum. Es ist Engel- (Halbgötter) und Dämonendienst, Werthschätzung von Bildern, Reliquien und Amuletten, mehr oder weniger kraftlose Schwärmerei für die härteste Ascese und ängstliches Festhalten an gewissen für heilig gehaltenen Worten, Zeichen, Riten, Ceremonien, Orten und Zeiten. Es hat wahrscheinlich keine Zeit gegeben, in welcher die Christenheit frei von diesem ‚Christenthum' gewesen ist, wie es keine geben wird, in welcher sie es überwunden haben wird. Aber in der fertigen katholischen Kirche, welche in das Mittelalter hin-

---

procédure de si grand poids fait juger que l'esprit de Sa Sainteté est extraordinairement touché en cette affaire *par celui qui lui donne l'infaillibilité aux choses qui sont à établir dans l'Eglise pour son utilité et pour la plus grande gloire du nom de Dieu.* Coll. Lac. I 846.

[1]) 2. Bd 441 ff.

Digitized by Google

übergegangen ist, ist jenes ‚Christenthum' nicht nur als ein geduldetes, weil unausrottbares mitgeschleppt worden, sondern es ist größtentheils, wenn auch unter Cautelen, legitimiert und mit der doctrina publica verschmolzen worden .. und die Jahrhunderte zwischen dem dritten und achten bezeichnen die Stadien des Verschmelzungsprocesses, der schon im dritten sehr weit gediehen zu sein scheint und doch noch von Jahrhundert zu Jahrhundert die überraschendsten Verstärkungen erfahren hat'. Die Entwickelung im Detail zu schildern, überweist Harnack dem Kirchen- und Culturhistoriker, ihn selbst interessieren nur die principiellen Fragen, wie weit dies Alles in die doctrina publica gedrungen ist, und wie es möglich gewesen ist, daß diejenige Religion diesen Stoff in sich als einen heiligen aufgenommen hat, deren Stärke einst der Abscheu vor den Idolen gewesen ist. Unter den Anknüpfungspunkten, welche der geehrte Herr in der doctrina publica selbst findet, wird unter anderem behauptet, daß die Lehre mit den Mitteln der griechisch-römischen geistigen Cultur und Philosophie gebaut worden sei, diese aber habe durch tausend Fäden mit der Mythologie und der Superstition zusammen gehangen; schon im Urchristenthum hätten Teufel und Engel eine große Rolle gespielt, und das habe sich immer mehr und mehr entwickelt und sei schließlich doch nichts anderes gewesen als die alte Mythologie mit christlicher Etiquette. Die eigentliche Heiligenverehrung und die Aufnahme unter die Heiligen stellt Harnack also dar: ‚Es war als Residuum der Vorstellung, daß alle Christen „heilig" seien, und daß die Kirche Apostel Propheten und geistliche Lehrer besitzt, die Ueberzeugung übrig geblieben, daß es eine heroische Zeit gegeben, und daß die, welche sich damals einen Namen erworben haben, „Heilige" seien. Sie schlossen sich an die Erzväter und alttestamentlichen Propheten an, und ihre Reihe setzte sich fort in den Martyrern und großen Asceten. Die gebildetsten Theologen haben schon frühe Theorien aufgestellt über die Intercessionsfähigkeit dieser Heroen bei Gott und über ihr besonderes Verhältnis zu Christus. Die Geburts- bezw. die Todestage der Heiligen wurden gefeiert und so boten sich dieselben aufs natürlichste an, die Stelle der entthronten Götter und ihrer Feste zu vertreten. Sie reihten sich an die Engelmächte an und galten als vertrauenswürdiger als diese. Unter ihnen trat Maria in den Vordergrund . .' Es folgt eine Schilderung von der Reliquienverehrung, und in einer Anmerkung, anknüpfend an die Stelle des hl. Cyrill: ‚Dann gedenken wir auch der bereits Entschlafenen, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, daß Gott durch ihre Gebete und Fürbitten unsere Bitten aufnehmen möge', gibt der Verfasser sein persönliches Urtheil über die Heiligenverehrung dahin ab, daß er sagt: ‚Immer ist die Intercessionsfähigkeit der Heiligen der Grund, warum ihnen Ehre und Anrufung (τιμὴ καὶ ἐπίκλησις) gebührt . . die volle Apotheose der Heiligen wurde im Princip abgelehnt.

Digitized by Google

Die Opfer (Meßopfer), die bei den Memorien der Heiligen gebracht werden, gelten stets Gott. Die Gedanken der Gemeinschaft der Heiligen und ihrer vorbildlichen Bedeutung — jeder Stand erhielt allmählich seinen Heiligen — waren gewiß sehr werthvoll, und in diesem Sinne war die Heiligenverehrung nicht ohne ein gewisses Recht; aber der Nachtheil überwog die Vortheile: die Verehrung Gottes litt darunter und crasser Aberglaube stellte sich, besonders in Bezug auf die Reliquien, ein'. Eine andere Widerlegung bedürfen diese Behauptungen nicht, als daß dem anscheinend wissenschaftlich gezeichneten Phantasiegebilde die wahre Wirklichkeit gegenüber gestellt werde.

‚Nachweisbar bestand schon im dritten Jahrhundert eine Art von Canonisationsproceß, eine Vindication', sagt Kraus[1]) mit Berufung auf de Rossi[2]). Diese Vindication war nichts anderes als die strenge beobachtete Sitte, keinem Martyrer Verehrung erweisen zu lassen, der nicht durch das öffentliche Urtheil als Martyrer anerkannt worden war. Wie gewissenhaft ängstlich an diesem Brauche festgehalten wurde, beweist das sehr scharfe Verfahren des Archidiakons Cäcilianus gegen die vornehme Witwe Lucilla, die vor der hl. Communion die Gebeine eines nicht kirchlich anerkannten Martyrers küssen wollte[3]). Im Jahre 306 bereits erließ die Synode von Elvira folgende Bestimmung (can. 60): Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quatenus in Evangelio scriptum non est neque invenitur sub apostolis unquam factum, placuit, in numero eum non recipi martyrum. ‚Anders und zwar als lobenswert betrachtete man es dagegen', bemerkt Hefele[4]) zu dieser Bestimmung, ‚wenn ein Christ, den man vor einem Götzenbilde zu opfern zwingen wollte, dies Bild selbst umstieß und zertrümmerte, wie solches Prudentius Clemens von der hl. Eulalia rühmt, welche in Spanien im Jahre 304, also kurze Zeit vor unserer Synode, hingerichtet wurde'. Ebenso beweist das Beispiel des standhaften Bischofs Mensurius die strenge Ueberwachung der Martyrerverehrung schon in den ersten Zeiten. ‚Während der diocletianischen Verfolgung war Mensurius Bischof von Karthago gewesen, ein würdiger, besonnener Mann, der auf der einen Seite kräftigen Muth in der Verfolgung verlangte, andererseits aber auch jeden Schritt, durch welchen die Heiden noch mehr ge-

[1]) Kirchen-Gesch.[2] 68. [2]) Vgl. Le Blanc, Martyreracten 230.
[3]) Hefele CG 1, 195. [4]) Ebd. 183.

Digitized by Google

reizt werden konnten, entschieden mißbilligte. Namentlich tadelte er es, daß mehrere Christen zu Karthago sich selbst bei der heidnischen Obrigkeit anzeigten, als besäßen sie biblische Bücher (selbst wenn dem nicht also war), um durch Verweigerung ihrer Herausgabe Marterruhm zu erlangen. Ebenso wollte er diejenigen nicht als Martyrer geehrt wissen, welche nach einem lasterhaften Wandel ohne vorausgegangene sichtliche Besserung sich zum Martyrertode hindrängten'[1]). Die diesbezüglichen Aussprüche Cyprians sind genugsam bekannt[2]). Papst Gelasius verbot im Jahre 494 den italienischen Bischöfen ohne seine Ermächtigung eine neue Basilika einzuweihen, weil man einige Kirchen auf den Namen von Verstorbenen eingeweiht hatte, die nicht als Heilige anerkannt waren[3]). Aber wie geschah denn diese Anerkennung?

Bangen[4]) stellt die erste Form der Canonisation ungefähr in folgender Weise dar. ‚Ein Catalog der Heiligen entstand in den ältesten Zeiten durch die übereinstimmende Verehrung der Gläubigen, welche allerdings oft zuerst von einer einzelnen Diöcese ausging, und insofern konnte man sagen, daß in den frühesten Zeiten der Kirche die Bischöfe in einer gewissen Weise beatificierten, d. h. eine solche Verehrung den Gläubigen ihres Sprengels erlaubten. Daß indeß jemals von einem Bischofe ein feierlicher Canonisationsact vorgenommen, ist durchaus unerweisbar. Die Verehrung der Gläubigen gegen einen Heiligen gewann erst Bestand durch die Aufnahme desselben in die Diptychen und den Meßcanon. Eine derartige Einschaltung war aber nicht Werk des einzelnen Bischofs; vielmehr das Resultat der allgemeinen Verehrung entweder in der ganzen Kirche, oder wenigstens in einem großen Theile derselben. Das beweist die Uebereinstimmung der alten Liturgien in dieser Hinsicht. Die meisten Heiligen finden sich wieder in allen; wo einzelne Namen verschieden, stellt sich dennoch wieder eine Gleichheit bei den Liturgien derselben Sprache heraus. Anerkannterweise gab nun die von dem Pontifex Romanus geordnete Liturgie und die Festordnung (Martyrologium) der römischen Kirche schon in den frühesten Zeiten insofern den Ausschlag, als die hier verehrten Heiligen allgemein in der Kirche angenommen

[1]) Ebd. 193. [2]) Vgl. De unit. eccl. und Ep. 57 ad Ant.
[3]) Hergenröther KG[3] 1, 623. [4]) Römische Curie S. 214 ff.

Digitized by Google

wurden, während die Abweichungen anfangs nur noch locale Bedeutung behielten, allmälig aber gänzlich schwanden. Es war also der Papst, der die zuerst vielleicht blos örtliche, dann allmälig allgemeiner gewordene Verehrung einer im Ansehen der Heiligkeit stehenden Person bestätigte, also die Canonisation vollendete. Uebrigens musste bei den Personen, welche dem Stifter der Kirche zunächst standen, wie bei der hl. Jungfrau, bei den Aposteln, ebenso bei den ausgezeichnetsten Martyrern der consensus ecclesiae universalis jeden weitern Act unnöthig machen'. Die zuletzt angedeutete Weise der Heiligsprechung war demnach eine canonizatio aequipollens im vorzüglichen Sinne des Wortes, die ja auch heute noch zur Anwendung kommen kann, wenn der Papst ohne den gewöhnlichen Canonisationsproceß für die ganze Kirche den Cultus eines Heiligen vorschreibt, der seit alter Zeit im Besitze seiner Verehrung war, und über dessen heroische Tugenden und Wunder die glaubwürdigsten geschichtlichen Zeugnisse vorliegen. Selbstverständlich erfreut sich auch eine derartige Entscheidung des Papstes, die ja inbezug auf die Wirkung mit der gewöhnlichen Canonisation zusammenfällt, des besonderen Vorrechtes der Unfehlbarkeit.

Was Bangen hier kurz zusammengestellt, das hat Benedict XIV in mehreren Capiteln (7—13) ausführlich dargelegt und des weiteren an Beispielen und Aussprüchen bewiesen. Darnach scheint es festzustehen, daß niemals ein Bischof eine feierliche Heiligsprechung vorgenommen habe, noch überhaupt aus eigener Machtvollkommenheit hätte vornehmen können. Dem entgegen findet sich freilich nicht selten die Behauptung vorgetragen, erst Papst Alexander III habe sich das Recht der Canonisation ausschließlich vorbehalten.

Diese Behauptung leitet zur zweiten Periode der Entwickelungsgeschichte in der Heiligsprechung über, in welcher seit der ersten feierlichen Canonisation des hl. Udalrich durch Johann XV die Päpste gewöhnlich auf ihren römischen Synoden die Canonisation vornahmen, nachdem die nöthigen Voruntersuchungen von Seiten des betreffenden Diöcesanbischofs und durch die päpstlichen Capläne stattgefunden hatten[1]). Was hat es also für eine Bewandtnis mit der Vorbehaltung Alexanders III? Benedict XIV[2]) erzählt die

[1]) Bangen aaO. S. 217. [2]) AaO. c. 7 u. 3.

Digitized by Google

Veranlassung zu dieser Verordnung also: Cum Arnulphus Episcopus Lexoviensis Alexandro III summo Pontifici scripsisset, monasterium quoddam Gristanum scandalis undique esse repletum, et inter cetera, quendam eius Procuratorem loco Abbatis absentis substitutum, ebrium a duobus aliis Monachis fuisse interemptum, quia . . et taliter occisum a loci habitatoribus cultum Martyris obtinuisse, edita fuit a praedicto Pontifice epistola illa, quae fuit inserta Decretalibus ad tit. 45 de Reliq. et vener. Sanctorum: Audivimus, quod quidam inter vos diabolica fraude decepti hominem quendam in potatione et ebrietate occisum, quasi Sanctum more infidelium venerantur, cum vix pro talibus in ebrietatibus peremptis orare permittat Ecclesia . . Hominem ergo illum de cetero colere non praesumatis, cum, etiamsi per eum miracula plurima fierent, non liceret vobis pro Sancto, absque auctoritate Romanae Ecclesiae, eum publice venerari. Gewöhnlich wird nur der letzte Satz dieses Decretes angezogen, und so mag der Ausdruck Sanctus zu dem Irrthum geführt haben, als handle es sich hier um das Verbot der Canonisation. Doch abgesehen davon, daß die erzählte Begebenheit höchstens an eine vorläufige Beatification denken läßt, dürfte auch der Titel Sanctus noch nicht ohne weiteres zu dem Schluß auf eine Canonisation berechtigen; denn der Ehrenbeiname Sanctus, seit dem vierten Jahrhundert für das bis dahin gebräuchliche Dominus eingeführt[1]), ward noch lange Zeit hindurch sowohl für einen Seligen, als auch für einen Heiligen unterschiedslos gebraucht, sowie sanctificatio die Heiligsprechung und auch die Seligsprechung bezeichnen konnte. Die Canonisten stimmen daher auch jetzt allgemein darin überein, daß es sich hier ausschließlich nur um das Recht zur Seligsprechung handle; ob sich aber der Papst erst durch dieses Decret die Seligsprechung exclusiv vorbehalten habe, oder ob dieses Verbot sich auf einen bereits früher erlassenen Vorbehalt stütze, das ist Gegenstand der Streitfrage. Die Bollandisten meinen, daß die von Papst Alexander gebrauchte Redeweise nicht eine Verordnung erläßt, sondern eine schon gegebene und allgemein bekannte voraussetzt[2]:

[1]) Hergenröther aaO. 623. [2]) Haec loquendi forma decretum non facit, sed factum et vulgo notum supponit. Propyl. diss. 20 n. 6.

Digitized by Google

doch darüber sei den Canonisten das Recht der Meinungsverschiedenheit unverkürzt belassen. So viel scheint sicher, daß seit Alexander III kein Bischof mehr aus eigener Machtvollkommenheit eine Seligsprechung vornahm; endgiltig und bis ins einzelnste genau wurden die diesbezüglichen Befugnisse der Bischöfe von Urban VIII festgesetzt.

Seit diesem Papste besteht der bekannte weit ausgedehnte Canonisationsproceß, der selbst schon vom rein menschlichen und blos wissenschaftlichen Standpunkte aus aufgefaßt die größte irdische Sicherheit bieten muß. Eine eingehendere Schilderung des wahrhaft peinlich genauen Verfahrens braucht für den Zweck der vorliegenden Untersuchung nicht gegeben zu werden.

Das ist der kurze Ueberblick des Canonisationsprocesses in seiner Entwickelungsgeschichte durch die Jahrhunderte hindurch. Die in demselben angedeuteten Beweismomente für die Ueberzeugung der Päpste von ihrer Unfehlbarkeit lassen sich in die drei Sätze zusammenfassen:

1. Die Canonisation der Heiligen war allezeit das ausschließliche Vorrecht der römischen Bischöfe, und die Päpste haben diese heilige Vollmacht mit derselben apostolisch oberhirtlichen Sorgfalt ausgeübt, womit sie stets für die Wahrung des Glaubens und für die Reinerhaltung der Sitten bedacht waren, indem sie im Laufe der Zeit diesen Act mit der größten äußeren Würde und mit dem höchsten Aufwande aller Mittel der Vorsicht und Klugheit umgaben; und diese durch die That bezeugte Auffassung der Heiligsprechung als eine der wesentlichen Pflichten der obersten unfehlbaren Lehr- und Hirtengewalt in der Kirche hat sodann das Oberhaupt dieser Kirche auch im Worte immerdar auf das unzweideutigste ausgesprochen.

2. Das katholische Volk hat sowohl selbst in der That durch die begeistertste Annahme der päpstlichen Canonisationen, als auch im Wort durch den Mund seiner würdigsten Vertreter, der Fürsten der Kirche und der weltlichen Gewalt, den Päpsten wiederholt die Anerkennung ihrer höchsten unfehlbaren Entscheidungsgewalt als Huldigung zu Füßen gelegt, und die Päpste hinwiederum haben diese willige Unterwürfigkeit der katholischen Welt als eine ihrem Oberhirtenamte gebührende Ehrenbezeugung entgegen genommen.

Digitized by Google

3. Endlich wissen selbst die erbittertsten Feinde des Papstthums nichts anzuführen, wodurch auf die unfehlbare Auctorität in der Heiligsprechung auch nur der leiseste Schatten eines Bedenkens oder Zweifels fallen könnte.

Somit scheint der Schluss berechtigt, daß die Päpste die unfehlbare Entscheidungsgewalt bei der Heiligsprechung als wesentlichen Bestandtheil ihres Oberhirtenamtes stets unbestritten für sich in Anspruch nahmen. Also gebührt ihnen dieselbe auch von Gottes Gnaden.

Digitized by Google

Doppeltes Maß in der Lehre Luthers.

Von **Johann Wieser** S. J.[1])

1. Weltliche und geistliche Gewalt. Die Vorstellungen Luthers über die weltliche Gewalt und vom Verhältnis zur geistlichen wechselten je nach der äußeren Lage, in welcher er sich befand. Anfangs überließ er sich dem Zuge der Zeit, die eine Bevorzugung des weltlichen Elements auf Kosten des geistlichen anstrebte. Nur die weltliche Macht schien ihm die Mittel bieten zu können, welche zur Brechung der ihm verhaßten hierarchischen Auctorität nothwendig waren. Deshalb drängte es ihn, die Kirche der Staatsgewalt unterzuordnen und dieser innerkirchliche Befugnisse zuzuschreiben. In der Disputation zu Leipzig behauptete er, daß die Fürsten nach göttlichem Rechte die unbedingte geistliche Obergewalt besitzen. Die Schrift an den deutschen Adel enthält eine Aufforderung an die weltlichen Machthaber, die Kirchenfürsten zur Strafe zu ziehen und die Reformation der Kirche selbstthätig in die Hand zu nehmen. Um hiefür eine Rechtsgrundlage zu finden, leugnet Luther zunächst den Unterschied zwischen geistlichen und weltlichen Ständen; nur das Amt ist verschieden, nicht der Stand: ‚was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon Priester, Bischof und Papst geweiht sei, obwohl nicht einem jeglichen geziemt, solch amt zu üben'[2]). Jene die man jetzt

[1]) P. Johann Wieser ist mitten in den Vorarbeiten zu einem größeren Werke über Ignatius von Loyola und Luther aus diesem Leben geschieden. Unter den nachgelassenen Papieren desselben fand sich leider nur das kleine Bruchstück, das wir hier veröffentlichen, im Zusammenhange bearbeitet. Die Redaction. [2]) 1, 290'. Wo nichts anderes ausdrücklich angegeben ist, wird nach der Jenaer Ausgabe vom Jahre 1556—1568 citiert.

Digitized by Google

Geistliche heiße, haben das Wort Gottes zu verkünden und die Sacramente zu spenden; ‚die weltliche Obrigkeit hat das Schwert und die Ruthe in der Hand, die Bösen damit zu strafen und die Frommen zu schützen'. Daß nun die Fürsten auch die Gebrechen des geistlichen Regimentes zu ahnden haben, folgert Luther aus der Natur des geistlichen Gemeinlebens nach 1 Kor. 1, 12. ‚Weltliche Obrigkeit sei nicht über die Geistlichkeit, soll sie auch nicht strafen. Das ist eben so viel gesagt: die Hand soll nichts dazu thun, ob das Auge große Noth leidet'. ‚Darum soll weltliche, christliche Gewalt ihr Amt üben frei, unverhindert, unangesehen, obs Papst, Bischof, Priester sei, den sie trifft; wer schuldig ist, der leide'. Darin ist sie im vollsten Rechte, ‚sintemal weltliche Herrschaft ist ein Mitglied geworden des christlichen Körpers und wiewohl sie ein leiblich Werk hat, doch geistlichen Standes ist'[1]. Luther versteht also die von der Natur des christlichen Gemeinwesens geforderte gegenseitige Hilfeleistung so, als ob die weltliche Obrigkeit berechtigt wäre, die geistliche Gewalt vor ihr Forum zu ziehen und sich so in die geistliche Gerichtsbarkeit einzumengen, was sicher nicht zur Förderung der christlichen Ordnung beitragen würde, sondern vielmehr ihre Zerstörung herbeiführen müsste. Er ließ auch ganz unberücksichtiget, daß der Papst als Souverän in keiner Hinsicht einer weltlichen Obrigkeit unterstand, daß gleichfalls viele Bischöfe in die Zahl der Reichsfürsten gehörten, und daß überhaupt die bestehenden Rechtsverhältnisse sich nicht durch einen einfachen Machtspruch oder Gewaltact beseitigen lassen.

Als die Umstände sich änderten und die weltliche Macht der Sache Luthers feindlich gegenüberstand, waren die in der genannten Schrift (an den deutschen Adel) niedergelegten Anschauungen nicht mehr brauchbar. Die weltliche Macht galt nun nicht mehr als ‚Mitglied des christlichen Körpers', sondern als etwas demselben ganz Fremdes. Das geistliche und das weltliche Regiment sind so geschieden, daß ihre Sphären sich vollständig ausschließen und zwar nicht etwa blos hinsichtlich der innern Bestimmung und der Mittel zu ihrer Verwirklichung, sondern auch hinsichtlich der Untergebenen: wer unter das geistliche Regiment gehört, gehört nicht unter das weltliche und umgekehrt. ‚Also sind nun zweierlei Regimente auf der Welt, wie auch zweierlei Leute sind, nämlich Gläubige und

[1]) 1, 290b.

Digitized by Google

Ungläubige. Die Christen lassen sich durch das Wort Gottes regieren, bedürften des weltlichen Regiments gar nichts für sich selbst, aber die Unchristen müssen ein anderes Regiment haben, nämlich das weltliche Schwert'. ‚Weil das nicht sein kann, daß wir alle fromm sind, so hat Christus die Bösen der Obrigkeit befohlen, also zu regieren, wie sie müssen regiert sein, aber die Frommen behält er für sich und regiert sie selbst mit dem bloßen Wort. Darum ist christlich Regiment nicht wider das weltliche, noch die weltliche Obrigkeit wider Christum. Das weltliche Regiment gehört in Christus Amt gar nicht, sondern ist ein äußerlich Ding wie alle andern Aemter und Stände'[1]).

Zu dieser von der frühern ganz abweichenden Anschauung bestimmte den Reformator nicht blos die damalige Haltung der Reichsfürsten, sondern auch seine eigenthümliche, von dem traditionellen Verständnis ganz losgelöste Schriftauslegung. Er betrachtete die Worte Christi über das Verhalten bei erlittenen Unbilden[2]) als streng verpflichtend, so daß die Nichtbeobachtung dieser Vorschrift jeden zum Unchristen mache. Die Gläubigen dürfen vom Rechtsschutze für sich keinen Gebrauch machen; zugleich sind sie frei von jedem Gesetze, und thun aus freiem Antriebe weit mehr, als jedes Gesetz vorschreiben könnte. Für sie ist also die Obrigkeit nicht da; sie besteht nur für jene, die nicht Christen sind. ‚Denn sintemal wenige glauben und das wenigere Theil sich hält nach christlicher Art, daß es nicht widerstreite dem Uebel, ja daß es nicht selbst Uebel thue, hat Gott denselben außer dem christlichen Stand und Gottesreich ein anderes Regiment verschafft und sie unter das Schwert geworfen, daß sie ob sie gleich gerne wollten, doch nicht thun können ihre Bosheit, und ob sie es thun, daß sie es doch nicht ohne Furcht, noch mit Freud und Glück thun mögen, gleich wie man ein wildböses Thier mit Ketten und Banden fasset, daß es nicht beißen noch reißen kann nach seiner Art, wiewohl es gerne wollte. — Denn wo dass nicht wäre, sintemal alle Welt

[1]) 2, 350b. Aehnlich in der Schrift ‚von weltlicher Obrigkeit': ‚Hier müssen wir Adams Kinder und alle Menschen theilen in zwei Theile, die einen zum Reich Gottes, die andern zum Reich der Welt. Die zum Reich Gottes gehören, das sind alle Rechtgläubigen in Christo und unter Christo. — Zum Reich der Welt oder unter das Gesetz gehören alle, die nicht Christen sind' 2, 191b 192b. [2]) Matth. 5, 39 f. Röm. 12, 19.

Digitized by Google

böse und unter tausend kaum ein rechter Christ ist, würde eins das andere fressen[1])'. — Darum hat Gott zwei Regimente verordnet, das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht durch den heiligen Geist unter Christo, und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehret, daß sie äußerlich müssen Friede halten und still sein ohne ihren Dank[2]).

Sehr erhaben hat sich sonach Luther die Bestimmung der weltlichen Fürsten nicht vorgestellt. Sie sind ‚Gottes Stockmeister und Henker', deren Herrschaft sich nur über Nichtchristen erstreckt und allein auf äußerem Zwang beruht. Es kam ihm wohl gelegentlich der Gedanke, daß die staatliche Gewalt aus der Familie hervorgegangen; allein auch da erschien sie ihm nur als Ersatz für den elterlichen Zwang[3]). Bei solcher Auffassung darf es uns nicht befremden, daß Luther zu seiner Zeit das weltliche Regiment als etwas ganz außerhalb der christlichen Ordnung Stehendes ansehen und den Fürsten zurufen konnte: ‚Uns Christen geht euer Regiment nichts an, wir dienen aber euch und sagen, was euch vor Gott in eurem Regiment zu thun ist[4]). Auf seinem beschränkten exegetischen Standpunkt ließ er sich, wie es scheint, durch die zur Zeit Christi bestehenden Verhältnisse beirren; Christus, sagt er, habe nichts geordnet noch gestiftet in seiner Christenheit von welt-

---

[1]) 2, 192[b]. Hier wo es gilt, Luthers Auslegung von Matth. 5, 39 mit seiner Auffassung von der Bestimmung der weltlichen Obrigkeit zu vereinbaren, sieht Luther nur wenige Christen, und er müßte in der That die Zahl noch weit niedriger ansetzen, wenn alle, die sich nicht genau an die Worte Christi Matth. 5 halten, als Nichtchristen zu betrachten wären. Wo es sich aber darum handelt, gegenüber der kirchlichen Auctorität die individuelle Willkür zu entfesseln, da haben alle ohne Unterschied Antheil an der christlichen Freiheit, wenn sich auch in der ganzen Gemeinde nicht ein einziger befindet, der jenes Ideal des christlichen Lebens in sich verwirklicht, d. h. nach Luther, nicht den Unchristen beigezählt werden muß. [2]) 2, 192[b]. [3]) ‚Was ist denn, daß Gott das weltliche Schwert und Gewalt hat geordnet und geboten, daß man ihr unterthan sei'? Das ist: Als die Kinder den Eltern nicht wollten gehorsam sein, wie sichs noch wohl begibt, daß ein Vater ein ungerathenes Kind hat, das er nicht bezwingen kann, wird zu muthwillig und läuft von den Eltern, item daß einem die Eltern nun gestorben sind, der frei und ruchlos nach seinem Willen leben will und niemand gehorchen, hat Gott die Welt dennoch nicht wollen so unwürdig, ohne Zwang und Oberhand bleiben lassen. Darum hat er das Schwert lassen aufkommen, daß man die Buben strafte, sonst bedurfte man seiner nirgend zu. 4, 72[a]. [4]) 3, 325[a].

Digitized by Google

licher Obrigkeit, sondern viel mehr verboten, und seine Christen heißen dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, als dem, der bereits zuvor von Gott gestiftet ist[1]). Darnach scheint es fast, als ob unter Christen gar keine Obrigkeit sich bilden könnte, wenn sie nicht schon bestünde. Und in der That stellt dann auch Luther ausdrücklich den Grundsatz auf: ‚Unter den Christen soll und kann keine Obrigkeit sein, sondern ein jeglicher ist zugleich dem andern unterthan'[2]).

Eine gänzliche Lostrennung von der weltlichen Obrigkeit konnte Luther im Hinblicke auf das ausdrückliche Gebot der Offenbarung, sich ihr zu unterwerfen, nicht als zulässig erklären; er lehrte, daß die Christen von freien Stücken, nur um Gott zu gefallen und dem Nächsten zu helfen, der Obrigkeit dienen, wiewohl dieselbe sie selbst eigentlich gar nichts angeht; und da verstrickte er sich wieder in seinen gewöhnlichen Cirkeln: durch den einen Satz beweist er, was der andere wieder aufhebt. Die Christen sind nicht verpflichtet, der Obrigkeit unterworfen zu sein, weil sie überhaupt kein Gesetz haben, aber sie sind schuldig ohne Zwang und frei, dem Nächsten in allem zu dienen und zu diesem Zwecke sich der Obrigkeit zu unterwerfen[3]). Es musste ihm in der That eine große Anstrengung kosten, mit dieser seiner Lehre über alle Stellen der heiligen Schrift, die eine directe Verpflichtung zum Gehorsam gegen die geistlichen und weltlichen Vorgesetzten lehren, hinwegzukommen. Er spricht allerdings zuweilen auch selbst unzweideutig von einer directen Verpflichtung zum Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit, glaubt jedoch dadurch seine eigenthümliche Lehre nicht zu beeinträchtigen, weil jene Verpflichtung nicht auf den Geist bezug habe[4]).

Da Luther das geistliche und weltliche Regiment ihrem Wesen nach so streng auseinanderhielt, konnte er auch keine Berührung

---

[1]) 3, 210[b]. [2]) 2, 201[b]. [3]) Vgl. besonders die Schrift von weltlicher Obrigkeit und die Erklärung der ersten Epistel des hl. Petrus. Hier sagt er u. a.: ‚Ob ihr gleich in allen äußerlichen Dingen frei seid (so ihr Christen seid) und nicht mit Gesetzen gedrungen sollt werden, weltlicher Obrigkeit unterworfen zu sein, sintemal dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist (wie wir gesagt haben), so sollt ihrs gleichwohl von euch selbst willen und ungezwungen thun, nicht als müsstet ihr es von Noth wegen halten, sondern Gott zu gefallen und dem Nächsten zu Dienst'. 2, 351[a]. [4]). 3, 317[b].

Digitized by Google

der Befugnisse und Amtsverrichtungen beider Gewalten zugeben. Das geistliche Regiment hat das ewige Heil zum Zweck und verschmäht jeden Zwang in der Weise, daß selbst die Drohungen mit der göttlichen Strafe ausgeschlossen bleiben. ‚In einem christlichen Volke soll und kann kein Zwang sein, und wenn man die Gewissen mit äußerlichen Gesetzen anfängt zu binden, so gehet bald der Glaube und das christliche Wesen unter; denn die Christen müssen allein im Geist geführt und regiert werden'[1]). Von einer ‚geistlichen Gewalt' könnte man eigentlich nach Luther gar nicht sprechen.

Die weltliche Gewalt dagegen erstreckt sich nur über Leib und Gut und ist ihrem Wesen nach eine Zwangsanstalt. Vermißt sie sich den Seelen Gesetze zu geben, so greift sie Gott in sein Regiment und richtet die Seelen zu Grunde. Mit dem Glauben hat sie nichts zu schaffen. ‚Weil es jeglichem auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, so soll sie auch zufrieden sein, und ihres Dinges warten, und lassen glauben sonst oder so wie man kann und will'[2]). Demgemäß ist sie auch nicht befugt, die Auslieferung von Büchern zu erzwingen[3]). Aber darf sie nicht wenigstens äußerlich den Umtrieben falscher Lehrer und dem Einreißen von Ketzereien steuern? ‚Antwort: Das sollen die Bischöfe thun, denen ist solches Amt befohlen und nicht den Fürsten'[4]). Von den Bischöfen lehrte er sonst um jene Zeit, daß das ‚Larvenvolk' ausgerottet werden müsse. Die augenblickliche Nothlage gab immer den Ausschlag. Galt der Kampf den Bischöfen, so wurde die Auctorität der weltlichen Obrigkeit ins Feld geführt; galt er der weltlichen Obrigkeit, kommen einstweilen die Bischöfe zu Ehren.

Wie Luther sich den Unterschied zwischen geistlichen und weltlichen *Gesetzen* oder *Geboten* dachte, ist zum Theil schon klar, bedarf aber doch noch einer kleinen Erläuterung. Er bestimmte den Unterschied zunächst nach dem Motive, und gab die wohlfeile Erklärung, daß er und seine Anhänger fast alle päpstlichen Gebote zu halten bereit wären, wenn sie zu einem weltlichen Zwecke gegeben würden. Zugleich bemerkte er aber in sehr zweideutiger Weise, daß die weltlichen Gebote den Leib, die geistlichen das *Gewissen* betreffen. Allerdings dachte er hiebei gleichfalls vorzüglich an den Zweck, insofern er nämlich andeuten wollte, daß

[1]) 2, 351ᵃ. [2]) 2, 198ᵇ. [3]) 2, 200ᵃ. [4]) 200ᵇ.

Digitized by Google

die Förderung der Gewissensangelegenheiten als solche nicht in den Bereich der weltlichen Gesetzgebung falle; allein er scheint auch geglaubt zu haben, daß weltliche Gesetze und Gebote ihrer Natur nach nicht im Gewissen verpflichten, weil sie überhaupt gar keine Beziehung auf das Jenseits haben. Ein weltliches Gebot, sagt er, sucht nur Zeitliches und Vergängliches, ‚darum macht es keine Gewissen vor Gott sondern hat genug an zeitlichen Nutzen'; aber ein geistliches Gebot sucht Ewiges und Göttliches; ‚darum machts Gewissen vor Gott und hat nicht genug an zeitlichem Nutzen'[1]). ‚Der Gewalt sollen wir unterthan sein und thun was sie heißen, weil sie unser Gewissen nicht binden und nur von äußerlichen Dingen gebieten'[2]). ‚Darum kann ein Christ einem solchen Fürsten, sofern er kein Gebot auf das Gewissen schlägt, wohl gehorsam sein, und thut es, ungezwungen, sintemal er aller Ding frei ist'[3]).

2. Ueber Nothwehr und Handel. Luther faßte die Worte Christi Matth. 5, 39—41, wonach wir dem Uebel nicht widerstehen, sondern jenem, der uns auf der rechten Wange schlägt, auch die linke darreichen sollen, in der schärfsten Weise und erklärte sie als ein jedermann streng verpflichtendes Gebot. Schon auf der Leipziger Disputation ereiferte er sich gegen die gewöhnliche Auslegung, die darin nur eine Zeichnung der höchsten christlichen Vollkommenheit erblickte. Später vertheidigte er seine strenge Auffassung mehrmals in der schroffsten Weise. In dem ‚Sermon von Wucher' (1519) bekämpft er ausführlich die Gründe, die man zu Gunsten der mildern Deutung vorzubringen pflegte: den Rechtsgrundsatz: vim vi repellere licet, das gemeine Sprichwort von der Nothwehr, die Berufung auf mehrere Beispiele der hl. Schrift, den Vernunftbeweis aus der Gefährdung der allgemeinen Sicherheit und den Spruch des hl. Augustin, der nicht die thatsächliche Hingabe des Rockes an den Räuber des Mantels verlange, sondern nur die innere Bereitwilligkeit. Alle Ausreden, die aus Christi Vorschrift einen Rath machen wollen, sind nichtig; ‚es ist schlecht ein Gebot, dem wir schuldig sind zu folgen'. Gott achte nicht, daß menschliche Rechte sie seien geistlich oder weltlich, gestatten, Gewalt mit Gewalt zu wehren. ‚Es ist gar ein klein Ding was menschliche Rechte gebieten und verbieten, ge-

[1]) 3, 525b. [2]) 2, 352a. [3]) 2, 352b.

Digitized by Google

schweige, was sie zulassen oder nicht strafen'[1]). Die Obrigkeit soll zwar nach Gottes Anordnung die Böswilligen strafen und die Unterdrückten retten, jedoch so, daß die Anzeige des Unrechtes von Nichtbetheiligten ausgeht; niemand darf in eigenen Sachen als Kläger auftreten; ‚ja der Leidende sollte bitten und wehren, daß man seine Sache nicht rechtete'.

Wo möglich noch schroffer äußerte sich Luther im J. 1523. Nach Matth. 5 ‚soll ein Christ also geschickt sein, daß er alles Uebel und Unrecht leide, nicht sich selbst räche, auch nicht vor Gericht sich schütze, sondern daß er allerdings nichts bedürfe der weltlichen Gewalt und ‚Rechts für sich selbst'. Die öffentliche Gewalt soll ihn ohne irgend eine Klage oder Anregung von seiner Seite schützen. ‚Wo sie das nicht thut, soll er sich schinden und schänden lassen und keinem Uebel widerstehen, wie Christi Worte lauten. Und sei du gewiss, daß diese Lehre Christi nicht ein Recht für die Vollkommenen sei, wie unsere Sophisten lästern und lügen, sondern ein gemein strenges Gebot für alle Christen, daß du wissest, wie die allzumal Heiden sind unter christlichem Namen, die sich rächen oder vor Gericht um ihr Gut und Ehre rechten und zanken; da wird nichts anders aus. Das sag ich dir. Und kehre dich nicht an die Menge und gemeinen Brauch; denn es sind wenig Christen auf Erden'. Christus ‚hat sich auch nicht aufs Recht berufen, da er vor dem Richter stand; darum musst du da das Recht mit Füßen treten und dazu sprechen: Deo gratias'[2]).

Die eben geschilderte Anschauung Luthers beeinflusste nothwendig sein Urtheil über die commerciellen Verhältnisse; es war ja eben der ‚große Sermon von Wucher', in welchem er dieselbe anfangs am ausführlichsten entwickelte[3]).

Von den hieher gehörigen Schriften wollen wir besonders jene ‚von der Kaufshandlung' (1524) in Betracht ziehen. Das neu entdeckte Evangelium, heißt es im Eingang, strafe und offenbare allerlei Werke der Finsternis, namentlich auch ‚manche böse Griffe und schädliche Finanzen' der Handlungswelt. Als Herold des ‚Evan-

[1]) 1, 189a. [2]) 2, 196a f. [3]) In diesem Sermon kommt speciell Matth. 5, 40 zur Sprache. Luther verficht eine Milderung der Härte seiner Ansicht, indem er den Ausdruck: ‚lass ihm auch den Mantel', negativ fasst, daß man nämlich nicht widerstreben oder den Mantel zurückfordern soll; allein das ist offenbar gegen den Parallelismus der ganzen Stelle.

Digitized by Google

geliums' rügt nun der Verfasser verschiedene Fehler und verderbliche Kunstgriffe der Handelsleute, verbreitet sich aber über alles mögliche, auch über Dinge, die dem Evangelium ziemlich ferne liegen. Wir können es allenfalls begreiflich finden, wenn der Prediger von Wittenberg den ausländischen Handel durch die Fürsten verpönt sehen will, weil er dem Luxus diene, oder wenn er die Actien- und Handelsgesellschaften als gemeinschädlich verurtheilt; aber er eifert sogar gegen das Bürgschaftleisten als eine von der hl. Schrift verbotene Handlung; wer Bürge werde, greife mit Vermessenheit in Gottes Werk, traue auf Menschen, da doch die menschliche Natur falsch, eitel, lügenhaft und ungewiss sei; er traue auch auf sich selbst und mache sich selbst zu Gott[1]). Nach diesen Grundsätzen könnte am Ende auch für seine eigene Person niemand irgend welche Haftbarkeit übernehmen; noch weniger könnte jemand ein eidliches Versprechen abgeben; denn kann er für sich selbst einstehen, ohne sich zu Gott zu machen, warum nicht auch für einen andern?

Die Frage, wie denn der commercielle Verkehr sich gestalten solle, wenn jegliche Art von Bürgschaft aufgehoben sei, weiss Luther leicht zu beantworten. Er nennt ‚vier Weisen, äußerlich gut christlich mit andern zu handeln'. Die erste ist, daß man unser Gut rauben und nehmen lasse nach Matth. 5, 40; das sei Sache aller rechten Christen. Die andere ist, jedermann umsonst geben, der dessen bedarf; ‚da gehört aber ein rechter Christ dazu, das seltsame Thier auf Erden'. Die dritte besteht darin, daß man leiht oder borgt, unbekümmert, ob eine Rückerstattung erfolgt oder nicht. Vom Leihen für sich einen Gewinn erwarten, ist ‚ein öffentlicher und verdammter Wucher, sintemal die auch noch nicht christlich handeln, die also borgen, daß sie wiederum eben dasselbe fordern oder hoffen und nicht frei dahin wagen, ob es wieder kommt oder nicht'. Wenn diese Art zu borgen in Gebrauch käme, so würde sie, meint Luther, ‚allerlei Handel gar gewaltiglich mindern und niederlegen'. Einen ähnlichen Vortheil, nämlich Verminderung der Kaufleute und Kaufgeschäfte verspricht er sich auch von den zwei vorhin genannten Weisen.

‚Hier wird man sagen: wer mag den selig werden, und wo werden wir Christen finden; ja mit der Weise würde kein Handel auf Erden bleiben, würde einem jeglichen das Seine genommen

[1]) 2, 483b f.

Digitized by Google

oder abgeborgt werden, und den bösen Faulfressigen die Thür aufgethan, alles zu nehmen, zu betrügen und zu lügen, davon die Welt voll ist'. Antwort: Hab ichs doch gesagt, daß Christen seltsame Leute sind auf Erden. Darum ist in der Welt Noth ein strenges, hartes, weltliches Regiment, das die Bösen zwinge und dringe, nicht zu nehmen noch zu rauben und wieder geben was sie borgen'[1]). Aber was hilft den Christen das weltliche Schwert, wenn sie keinen Schuldbrief in Empfang nehmen, nichts fordern, nichts hoffen, geschweige denn vor Gericht Klage führen dürfen? Doch Luther hat noch ein ‚Tröstlein', daß man nämlich nicht mehr zu geben brauche, als man zur eigenen Nothdurft entbehren könne: darnach soll auch das Leihen bemessen werden: man soll nur soviel leihen als man umsonst geben möchte.

Endlich gedenkt Luther noch einer vierten Weise und diese ist: Kaufen und verkaufen, durch Bargeld oder Tauschwaren. Hiebei ist aber der ‚nächste Rath, daß, wer da verkauft, nichts borge noch Bürgen annehme, sondern lasse ihm bar über bezahlen', will er leihen, geschehe es nur bei Christen, oder in der früher geschilderten Weise: jeder hüte sich Bürge zu werden, lieber gebe er, soviel er vermag[2]).

Wir sind nicht überrascht, wenn uns Luther bei dieser Darlegung zu wiederholten Malen versichert, daß die Welt nach dem ‚Evangelium' nicht regiert werden kann. Seine übertriebenen Forderungen hatten nur zur Folge, daß auch seine donnernden Strafreden gegen den herrschenden Wucher wirkungslos verhallten. Man lachte ihn aus. Der Wucher, klagte er im Jahre 1541, herrscht so sicher, als wäre er selbst Gott und Herr in allen Landen; ‚und da ich wider ihn schreibe, lacheten mein die heiligen Wucherer und sprachen: Der Luther weiss nicht, was Wucher ist; er mag seinen Matthäum und Psalter lesen. Nun wohlan, bin ich denn ein Prediger Christi, und ist mein Wort Gottes Wort, als ich keinen Zweifel habe, so soll dich verfluchten Wucher entweder der Türke oder ein anderer Zorn Gottes lehren, daß Luther wohl verstanden und gewusst habe, was Wucher sei. Das gelte einen guten Gulden'[3]).

Allmählig milderte sich die anfangs mit solcher Sicherheit auftretende Strenge.

[1]) 2, 485ᵃ f. [2]) 2, 486ᵃ. [3]) 7, 434ᵃ.

Digitized by Google

In dem Commentar zu Matth. 5 (1532) sagt Luther, da er von den Sanftmüthigen und ihrem Benehmen gegen unverträgliche Nachbarn spricht: ‚Hast du eine Obrigkeit, so sage es an und lass sie darauf sehen, denn sie ist darum gesetzt, daß sie es nicht leide, daß man die Unschuldigen gar unterdrücke'[1]). Christus ‚lässt es wohl geschehen, daß du ordentlicher Weise das Recht forderst und nehmest, allein daß du zusehest, und nicht ein rachgierig Herz habest'[2]). Es war also früher kein Grund, sich so sehr gegen die milde Deutung des hl. Augustin zu ereifern. Luther hat nun eine glückliche Unterscheidung gefunden, die ihm aus jeder Verlegenheit hilft. Die Worte des Herrn treffen nur den *Christen*, nicht aber die *Weltperson*, die zugleich mit ihm in der nämlichen Haut steckt. Durch diesen Unterschied sind alle Räthsel gelöst, denn es ist klar, ‚daß ein Christ soll keinem Uebel widerstehen, wiederum eine Weltperson soll allem Uebel widerstehen, so fern sein Amt gehet. — Also auch soll ein Christ mit niemand rechten, sondern beide, den Rock und Mantel fahren lassen, aber *eine Weltperson soll sich mit dem Rechte schützen und vertheidigen, wo er kann wider Gewalt und Frevel*'[3]). Christus sagt zwar, man soll dem Uebel nicht widerstehen, allein man muss wohl trachten, zu wem er solches redet. ‚So spricht er: *Ihr, Ihr* sollet es nicht thun. Wer sind diese *Ihr*'. Es heißen Christi Jünger, die er lehret, wie sie für sich selbst leben sollen außer dem weltlichen Regiment. Denn Christen sein ist ein ander Ding, denn ein weltlich Amt oder Stand haben und führen'[4]). Aber glaubte denn Luther, daß der weltliche ‚Stand', wie er ihn auffasste, den Aposteln ganz fremd war, oder überhaupt einem Christen jemals fremd bleiben könne? Er lehrt ausdrücklich das Gegentheil. ‚Ein Christ muss ja irgend eine Weltperson sein, weil er zum wenigsten mit Leib und Gut unter dem Kaiser ist'[5]). So wurde also die Vorschrift Christi ganz illusorisch. Jeder Christ ist zugleich Weltperson, und als solche, so erklärte jetzt Luther, ist er nicht blos berechtigt, sondern *schuldig*, vom Rechtsschutze für sich und Andere Gebrauch zu machen, nur einen Fall ausgenommen, wenn er nämlich specifisch als Christ, wegen des Evangeliums misshandelt und verfolgt wird. ‚Denn in solchem Fall hat es keinen Zweifel. Und kann zwar auch nicht wohl ein anderer Fall

[1]) 5, 354. [2]) 5, 388b. [3]) 5, 389b. [4]) 5, 389b. [5]) 387b.

Digitized by Google

sich zutragen. Denn in andern Fällen, so zu weltlichen Sachen und Regiment gehören, hast du Richter und Recht, wo dir Unrecht und Gewalt geschieht, die du kannst anrufen und zu Hilfe nehmen. Kannst du aber nicht Recht noch Schutz erlangen, so musst du es auch leiden, wie es denn wohl auch die Unchristen leiden müssen'[1]).

3. Ueber Gegenwehr. In der Schrift von der ‚Weltlichen Obrigkeit' erklärt Luther, ‚daß kein Fürst wider seine Oberherren, als den König und Kaiser, oder sonst seinen Lehenherrn kriegen soll, sondern lassen nehmen, wer da nimmt'[2]). Als dann zur Zeit, wo diese Schrift soeben erschienen war, der Kurfürst Friedrich, durch die bedrohliche Haltung der Reichsmacht veranlasst, von dem Wittenberger Theologen ein Gutachten verlangte, ob es recht wäre um des Glaubens willen gegen den Kaiser oder andere Fürsten Krieg zu führen, erwiderte Luther: Der Fürst habe bisher in seiner Sache eine neutrale Haltung beobachtet und sich als unfähig erklärt, in der Religionsangelegenheit selbständig zu urtheilen; bei solcher Gesinnung könne er für diese Sache keinen Krieg unternehmen, sondern müsse der kaiserlichen Macht weichen und sie in seinen Gebietstheilen gefangen nehmen und verfolgen lassen wen sie wolle, weil der Kaiser sein Herr sei. Wolle er aber dennoch zum Schutze der Sache Luthers einen Krieg unternehmen, so müsse er erstens die frühere Neutralität widerrufen, dann ‚den Krieg nicht deßwegen unternehmen, weil es sich um seine Unterthanen handle, sondern wie wenn er als Fremder Fremden aus einem fremden Land zu Hilfe käme'[3]), endlich drittens dies thun ‚aus Berufung eines sonderlichen Geistes und Glaubens'. Diese Antwort zeichnet wieder so recht die Lutherische Eigenart. Der dem Kaiser unterworfene Reichsfürst durfte also nach Luthers Ansicht gegen Kaiser und Reich die Waffen ergreifen, wenn er sich nur in die Rolle eines fremden Kriegers hineindachte; allerdings nur auf Antrieb eines ‚sonderlichen Geistes und Glaubens'; aber diese Bedingung, wie Luther sie verstand, ließ bei seinen Gesinnungsgenossen im Falle leidenschaftlicher Erregung niemals lang auf sich warten.

[1]) 5, 390. Gerade vorher sagt er: ‚Sonst wo das nicht ist (daß nämlich die Obrigkeit selbst ungerecht entscheidet und den Christen sich feindselig erweist) und du dich kannst durchs Recht schützen und erwehren, daß dir oder den Deinen keine Gewalt geschehe, so thust du recht und bist es schuldig'. Ebd. [2]) 2, 204ᵃ. [3]) De Wette: 6, 39.

Digitized by Google

Nach dem unglücklichen Ausgange der socialen Revolution vertheidigte Luther weit schärfer und entschiedener den Grundsatz von der Unerlaubtheit der Gegenwehr. Vom Grafen von Mansfeld gefragt, ob man hinter dem Rücken der Obrigkeit oder gegen sie zum Schutze der neuen Lehre ein Bündnis eingehen dürfe, erklärte er, wider die Obrigkeit gelte keine Verbindung, denn Gott wolle die Oberherren geehrt haben, und habe Selbstrache verboten. Man könnte aber auf ‚unbenannten Unfall' eine Verbindung eingehen, die den ‚Gottlosen' Furcht einjagen würde. Das Torgauerbündnis (1526) fand nicht seinen Beifall[1]). ‚Den Bund wider den Kaiser, schrieb er an J. Rühel, höre ich nicht gerne, denn Menschenanschläge sorge ich werden fehlen'[2]). In der Schrift: ‚Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können' (1526) schenkt er der Frage, ob man sich gegen die Obrigkeit jemals zur Wehr setzen dürfe, eine besondere Aufmerksamkeit. Er verneint sie für jeden Fall, und zwar wieder aus den genannten zwei Gründen; der Vorwand, man wolle die Duldung des Evangeliums erzwingen, sei nicht statthaft; ‚wo ein Fürst oder Herr das Evangelium nicht will leiden, da gehe man in ein anderes Fürstenthum'[3]). Auch dann, ‚wenn ein König oder Herr sich mit Eiden seinen Unterthanen verpflichtet, nach vorgestellten Artikeln zu regieren, und hält sie nicht, und damit schuldig sein will auch das Regiment zu lassen', haben die Untergebenen auf jeden Versuch von Selbstrache zu verzichten; es müsste ja hiezwischen auch eine andere Obrigkeit kommen die euch beide verhörte und den Schuldigen verurtheilte'[4]). Luther dachte hiebei nicht blos an einfache Untergebene, sondern auch an die Fürsten, die nicht ganz unabhängig sind: ‚was ich von der Unterperson sage, das soll treffen Bauer, Bürger, Adel, Herren, Grafen und Fürsten'[5]).

Man erkennt in dieser Schrift unschwer die Spuren der Eindrücke, welche der Bauernkrieg und die Vertreibung des Königs von Dänemark im Gemüthe Luthers zurückgelassen hatten; beide Ereignisse werden dann auch zu wiederholten Malen als warnende Beispiele angeführt.

Die nächstfolgenden Jahre bis zum Reichstage von Augsburg und unmittelbar darnach blieb Luther seiner Anschauung getreu.

[1]) De Wette: 3, 73. [2]) De Wette: 6, 79. [3]) 3, 319b. [4]) 3, 322a. [5]) 3, 323a.

Digitized by Google

Er wurde in der letzten Zeit vor dem Reichstage öfters veranlaßt, sein Gutachten abzugeben, aber jedesmal mißrieth er entschieden ein Bündnis zum bewaffneten Widerstande gegen den Kaiser, wobei er jedoch die Sache nicht blos vom principiellen Standpunkte aus betrachtete, sondern auch von dem der Opportunität. Er scheute eine Verbindung mit der zwinglisch gesinnten Partei, mißtraute den Absichten des Landgrafen von Hessen und fürchtete die Blosstellung der Sache des ‚Evangeliums', während er andererseits von Seite der Katholiken in keinem Falle ein ernstliches Vorgehen besorgte. Er ahnte auch, daß die Greuel des Blutvergießens, wenn sie einmal begonnen hätten, sich endlos fortsetzen und alles zerstören könnten, ähnlich wie es später zur Zeit des dreißigjährigen Krieges wirklich geschah. Um so leichter wurde es ihm, seinen principiellen Standpunkt festzuhalten. ‚Nach der Schrift', schreibt er noch am 6. März 1530 an den Kurfürsten, ‚will sichs in keinem Weg ziemen, daß sich jemand, der ein Christ sein will, wider seine Obrigkeit setze, Gott gebe, sie thue Recht oder Unrecht, sondern ein Christ soll Gewalt und Unrecht leiden, sonderlich von seiner Obrigkeit'. Man könne sich nicht auf weltliche oder päpstliche Rechte berufen, denn diese beachten nicht, daß Obrigkeit eine göttliche Ordnung sei. Die Rechtssprüche: Vim vi repellere licet, helfen da nichts; denn gegen die Obrigkeit haben sie keine Geltung. Wendet man ein, der Kaiser wolle die Appellation nicht annehmen und kein ordentliches Verhör gestatten, so bedenke man, daß auch im entgegengesetzten Falle nichts erzielt würde: denn sie würden gewiss verurtheilt werden, das wisse der Kaiser so gut wie sie, und darum halte er sie schon als Verurtheilte[1]). Auch das nächste Motiv des Widerstandes, die Vertheidigung des Glaubens, will Luther nicht als berechtigt anerkennen. ‚E. K. f. g. soll weder meinen noch eines andern Glauben vertheidigen, kanns auch nicht thun; sondern ein jeder soll selbst seinen Glauben vertheidigen, und nicht auf eines andern, sondern auf seine eigene Gefahr glauben oder nicht glauben, wenns so fern kommt, daß unser Oberherr, als der Kaiser, an uns will[2]).

So schnitt sich Luther jeden Ausweg zu einem ehrenvollen Rückzuge ab; und doch begann er noch im December des Jahres 1530 und im Beginne des folgenden den Rückzug anzutreten.

[1]) De Wette: 3, 560 ff. [2]) De Wette: 3, 527.

Digitized by Google

Die Juristen behaupteten, das kaiserliche Recht selbst gestatte im Falle notorischer Ungerechtigkeit, sich der Obrigkeit mit Gewalt zu widersetzen und gaben in diesem Sinne ein schriftliches Gutachten ab. Luther widersetzte sich anfangs ihrer Meinung, ließ sich aber beschwichtigen und gab mit andern Theologen in einem ‚Bedenken' auf jenes Gutachten folgende Erklärung ab: ‚Wo nur das also bei denselben Rechts-Doktoren oder Verständigen gegründet ist, und wir gewißlich in solchen Fällen stehen, in welchen wir sie anzeigen, man möge der Obrigkeit widerstehen, und wir allzeit gelehrt haben, daß man weltliche Rechte soll lassen gehen, gelten und halten, was sie vermögen, weil das Evangelium nicht wider die weltlichen Rechte lehret, so können wir mit der Schrift nicht anfechten, wo man sich diesfalls wehren müsste, es sei gleich den Kaiser in eigener Person, oder wer es thut in seinem Namen. — Denn daß wir bisher gelehrt, stracks nicht zu widerstehen der Obrigkeit, haben wir nicht gewusst, daß solches der Obrigkeit Rechte selbst geben, welchen wir doch allenthalben zu gehorchen fleißig gelehret haben ꝛc.'[1])

Diese halbweg hypothetische Erklärung, welche nach Melanchthons Bericht dem ‚Reformator' durch Brück abgerungen worden war, rief bei seinen Nürnberger Freunden Ueberraschung und Bestürzung hervor. Luther rechtfertigte sich so gut er konnte. Eines Widerrufes seiner früheren Meinung sei er sich nicht bewusst. Die Juristen hätten zu Torgau mit ihm und andern Theologen scharf disputiert, und als die Theologen darauf bestanden, daß der Rechtsgrundsatz: Vim vi repellere licet, nicht genüge, sich auf das kaiserliche Recht berufen, das bei notorischer Ungerechtigkeit einen gewaltsamen Widerstand erlaube; ‚da sagten wir, das wusten wir nicht, ob solches die Rechte setzten. Denn wo der Kaiser sich selbst mehr hätte verstrickt und verbunden, so ließen wir ihn also bleiben, sie möchten zusehen'. Die Theologen lehren nur den Obersatz: Was immer der Kaiser oder das Gesetz des Kaisers feststellt, das muss gehalten werden; wenn nun die Juristen den Untersatz beweisen, daß nämlich das kaiserliche Gesetz gewaltsamen Widerstand erlaubt, so können sie gegen die Schlussfolgerung nichts einwenden. Er fügt aber ausdrücklich bei, daß der Beweis von den Juristen erst erbracht werden müsse und daß somit die Ausführungen, auf

[1]) 7, 280* f. Vgl. Köstlin, Leben Luthers[2] I 253.

Digitized by Google

welche sie sich stützten, ihn nicht überzeugt haben. So schrieb er an Lazarus Spengler. In zwei anderen Briefen an W. Link und einen Bürger zu Nürnberg beruft er sich auf jene bekannte Unterscheidung zwischen dem Christen und der Weltperson: sie als Theologen hätten nur den Christen zu belehren; was die Weltperson zu thun habe, mögen die Juristen entscheiden: der Christ als Christ dürfe nicht widerstehen nach den Rechtssatz: Vim vi repellere licet, für sich in Anspruch nehmen: haben darüber die Juristen Rechte, daß ein Christ, nicht als ein Christ, sondern als ein Bürger oder membrum corporis politici, möge widerstehen, das lassen wir geschehen'[1]).

Hienach scheint es, daß Luther, die Richtigkeit der juristischen Ausführungen vorausgesetzt, den gewaltsamen Widerstand gegen den Kaiser nach der Lehre der hl. Schrift für erlaubt hielt, und doch läßt er im Schreiben an Link durchblicken, daß er anders dachte, und nur eine Ausflucht gebrauchte, um die Juristen bei ihrer Meinung zu lassen und sich selbst irgendwie aus der Schlinge zu ziehen[2]). Er war sich einer moralischen Schwäche bewußt, das wird jedem sofort klar, der seine verschiedenen, sich zum Theil widersprechenden, große Unsicherheit verrathenden und von Sophistik nicht freizusprechenden Entschuldigungsschreiben mit einander vergleicht. Er ist nicht, wie er selbst behauptet, einfach auf seinen früheren Grundsätzen bestanden; er hat auch nicht, wie Köstlin

[1]) Durch die Unterscheidung zwischen dem Christen und der Weltperson hätte L. allenfalls auch das übermäßige Trinken des Kurfürsten mit den christlichen Principien vereinigen können; denn der Kurfürst trank nicht als Christ. ‚Der Christ, sagt L., ißt und trinkt nicht', er trank eben nur als durstiger Deutscher. [2]) Solor tamen me ipsum, quod si omnino consilium nostrum non admittant, minus eos peccare, aut tutius agere, si civili jure egerint, quam si prorsus contra conscientiam et certa voluntate contra Scripturam egerint. *Interim ipsi credunt, nec contra Scripturas sese agere, dum non contra jus civile agunt.* So lass sie machen. *Ego sum liber.* AaO. S. 213. Im Briefe an den Nürnberger Bürger bemerkt L. noch, er könne nicht zum Bündnis gegen den Kaiser rathen, weil er nicht wisse, ob sie nicht Menschentrost darin suchen. ‚Was aber auf Gottes rechtem Vertrauen angefangen wird, das gehet wohl aus, wenns gleich ein Irrthum wäre und Sünde; gleichwie es nicht wohl ausgehet, was auf Menschenvertrauen ohne Gott angehet, wenns gleich Recht und eitel Recht wäre'. Ebd. 233.

Digitized by Google

behauptet, im Anschluss an die bisher von ihm vertretenen Principien die richtige Wendung vollzogen[1]); er handelte vielmehr in directem Widerspruch mit seinen früheren Ausführungen, und zwar nicht blos mit den Ausführungen jener Periode, wo er noch lehrte, ‚das Recht mit Füßen zu treten', sondern auch mit denen, welche dem letzten Reichsrathe zu Augsburg unmittelbar vorhergingen. Luther hatte ausdrücklich die Berechtigung, eigenen oder fremden Glauben mit den Waffen zu vertheidigen, geleugnet, ausdrücklich die Berufung auf weltliche und päpstliche Rechte als mit den Grundsätzen der hl. Schrift in Widerspruch stehend zurückgewiesen, ausdrücklich den aus der Appellation an ein künftiges Concil entnommenen Vorwand als hinfällig erklärt; und nun scheint er von allem nichts mehr zu wissen. Während er früher gelehrt hatte, der Widerstand gegen den Kaiser sei nicht zulässig, weil ein höherer Richter vorhanden sein müsse, um über das Unrecht zu erkennen, lässt er jetzt nicht blos diese Forderung fallen, sondern findet mit den Juristen in dem Vorgehen des Kaisers einen Fall notorischen Unrechtes, während dasselbe gerade in den alten Reichsgesetzen seine Begründung hatte: denn das kann niemand leugnen, daß der Kaiser auf Grund der Reichsgesetze berechtigt und verpflichtet war, an den widerspänstigen protestantischen Ständen die Reichsacht zu vollziehen. Wollte Luther die Reichsgesetze beobachtet sehen, so musste er seinen Kopf lassen. Das alte Reich kannte kein anderes Christenthum als das der katholischen Kirche und keine anderen Concilien als die in der Kirche von jeher üblichen; in diesen war aber die lutherische Glaubensneuerung längst verurtheilt und jede Berufung an ein künftiges Concil ausgeschlossen.

Unverzeihlich war es, daß Luther, der in seiner Ueberzeugung so schwankte und die Gründe der Juristen ungenügend fand, in der ‚Warnung an seine lieben Deutschen' eine Sprache führte, die das Volk in der Ueberzeugung von der Rechtlichkeit eines bewaffneten Widerstandes nothwendig bestärken mussten: er wolle es geschehen lassen, daß sie es eine Nothwehr heißen und sie damit ins Recht und zu den Juristen weisen; aufrührerisch dürfe man die Gegenwehr nicht nennen, es soll einen anderen Namen haben, den werden die Juristen wohl finden? Er, der früher so

[1]) AaO. S. 252.

Digitized by Google

bestimmt behauptet hatte, daß keine Tyrannei der Obrigkeit das Recht zu einer Auflehnung gewähre, äußerte nun gegenüber dem Kaiser: ‚Ein Christ weiß wohl was er thun soll, daß er Gott gebe, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist, aber doch nicht den Bluthunden, was nicht ihrer ist'; in der That eine verständliche Sprache für die erhitzten Gemüther; und doch behauptete Luther, daß er weder rathe noch reize[1]).

In späteren Jahren ging Luther über die hier vertheidigten Grundsätze noch hinaus und lehrte ganz unbedingt die Erlaubtheit der Gegenwehr, sowohl in vertrauten Gesprächen[2]), als in öffentlichen Erklärungen. In einem Schreiben an J. Lübeck vom 3. Febr. 1539 bemerkt er, der Kaiser handle in dieser Sache nicht als Kaiser, sondern als Kriegsknecht und Räuber des Papstes, sein früheres Gutachten habe aber den Kaiser, und nicht den Kriegsknecht des Papstes betroffen. Er habe, bemerkt er weiter, noch andere Gründe, welche ihn zur Vertheidigung der Gegenwehr bestimmen, diese halte er jedoch geheim, damit sie nicht etwa an jene nichtswürdigen Satansknechte, den Kaiser und die Kirchenfürsten, gelangen, die mit dem Kainszeichen, nämlich Furcht und Schrecken, behaftet sein sollen, wie es sich für Mörder, Lästerer und Gottesräuber gezieme[3]). In einem mit andern Theologen gemeinsam verfaßten ‚Bedenken' vom 31. Jan. 1539 bezeichnet er als strenge Pflicht, gerade das Gegentheil von dem, was er früher gelehrt hatte, selbst in Todesgefahr zu bekennen: ‚Ein jeder Vater ist schuldig, nach seinem Vermögen Weib und Kind wider öffentlichen Mord zu schützen. Und ist kein Unterschied zwischen einem Privatmörder und dem Kaiser, so er außer seinem Amt unrechte Gewalt und besonders öffentlich oder notorisch

---

[1]) 5, 276[a]. [2]) Vgl. Lauterb. S. 54. Tischreden, Leipz. A. 483[b] f. Die Frage, sagt Luther, sei eigentlich nicht eine theologische, sondern eine juristische; er glaubt sie aber doch beantworten zu können und äußert sogar den Entschluß, seine Entscheidung womöglich der ganzen Welt zu verkünden. Hiebei sieht er von der eigenthümlichen Stellung des Kaisers gegenüber den Reichsständen, die er jetzt mit Vorliebe in Erinnerung bringt, ganz ab, und betont ausdrücklich den Grundsatz, jeder müsse sich und die Seinigen vor unrechter Gewalt schützen, während er früher gelehrt hatte, daß die Anwendung dieses Grundsatzes zur Anarchie führen würde: weil ebenso die Magistrate gegen die Fürsten, wie diese gegen den Kaiser sich erheben könnten. [3]) De Wette: 5, 160.

Digitized by Google

unrechte Gewalt vornimmt, dann öffentliche violentia hebt auf alle Pflichten zwischen dem Unterthan und Oberherrn, jure naturae. Desgleichen ist dieser Casus: So der Oberherr den Unterthanen zu Gotteslästerung und Idolatrie (zur katholischen Religion) treiben will. — Dieses alles ist ohne Zweifel recht und christlich. Wir sind auch schuldig, solches in aller Gefahr und im Tode zu bekennen. Es ist eben solches alles zu verstehen von der Defension'[1]). Hienach wäre am Ende in öffentlichen Verwicklungen jeder Familienvater selbst Richter und könnte sich gegen den Kaiser so gut wehren wie gegen einen gemeinen Mörder. Vom Kaiser behauptet Luther, er handle außer seinem Amte und in fremder Sache, wenn er als Katholik, als gekrönter römischer Kaiser und als Schutzherr der Kirche die ererbte, mit dem alten Reiche ganz verwachsene Religion vertheidigt; dagegen wird in diesem ‚Bedenken' den Anhängern der neuen, von den Reichsgesetzen längst geächteten Häresie Luthers ans Herz gelegt, das Evangelium gebiete, ‚daß Obrigkeit ihren Glauben erzeige und bekenne durch ihr Amt ꝛc.', und den protestantischen Fürsten wird indirect die Rolle Constantins gegen Licinius zugedacht. Wir können nun nicht mehr überrascht sein, wenn Luther in einem um jene Zeit verfaßten Sendschreiben ‚an alle Pfarrherrn in Christo, so das Evangelium lieb haben', den Rath ertheilt, insoferne es zum Kriege komme, unter die Katholiken ‚zu schmeißen, wie unter die tollen Hunde'[2]).

---

[1]) 7, 282b. [2]) 7, 282. Wer die Sophistik, durch welche Luther mittelst verschiedener Unterscheidungen seinen allmähligen Meinungswechsel zu verdecken suchte, noch besser kennen lernen will, lese die Streitsätze zur Rechtfertigung der Gegenwehr, die Luther im Jahre 1539 in öffentlicher Disputation vertheidigen ließ: 7, 284 ff.; bes. 8—10 und 18—20. Der Papst sei ein ‚Beerwolf', und man müsse mit ihm verfahren, wie man gegen ein solches Thier, das vom Teufel besessen sei, verfahren würde; wenn Fürsten, Könige oder auch der Kaiser auf seiner Seite stehen und ihm streiten helfen, so treffe sie mit Recht dasselbe Los. — ‚Der Papst ist der Teufel, könnte ich den Teufel umbringen, warum wollte ich es nicht thun, auch mit Gefahr meines Lebens?' ‚Gleichwie wir alle schuldig sind zu einem gemeinen Brande zuzulaufen, und zu wehren, also sind wir auch schuldig, wider den Beerwolf zu streiten, denn die Gegenwehr ist natürlich. — Wenn der Kaiser nicht weiß, welches die Kirche ist, so ist es noch zu leiden, aber wenn er den Beerwolf schützen will, so ist es nicht zu leiden, sondern man muss ihm widerstehen'. — Luther behauptet hier auch, daß die Fürsten zur Verthei-

Digitized by Google

4. Ueber sociale Verhältnisse und das Recht. Aehnliche Schwankungen, Widersprüche und Meinungsveränderungen treffen wir bei Luther auch inbezug auf gewisse sociale Verhältnisse, auf das geltende Recht und auf die Regierungsgrundsätze.

Anfangs ließ er sich von der demokratisch-communistischen Strömung beeinflussen und befürwortete einigermaßen die Vermischung der Standesunterschiede. ‚Müssen denn alle Fürsten und Edle bleiben, die als Fürsten und Edle geboren sind? was schadet es, ein Fürst nehme eine Bürgerin und lasse sich genügen an eines ziemlichen Bürgers Gut? wiederum eine edle Magd nehme auch einen Bürger? Es wirds doch die Länge nicht tragen, eitel Adel mit Adel heiraten. Ob wir vor der Welt ungleich sind, so sind wir doch vor Gott alle gleich, Adamskinder, Gottescreaturen und ist je ein Mensch des andern wert.'[1]) Später klagt er, daß in Deutschland sich alles verschlimmert, ‚und schier kein Unterschied unter den Ständen und Aemtern ist. Ein Fürst ist Kaiser, er ist auch wohl ein Kaufmann und Händler. Desgleichen ein Graf ist Fürst, Edelmann ist Graf, Bürger ist Edelmann, Bauer ist Bürger, Knecht ist Herr, Magd ist Frau, Jünger ist Meister, jedermann ist was er will und thut was ihm gelüstet, hält sich, wie es ihm gefällt'[2]).

Ueber das geltende Recht äußert sich Luther zuerst vorzüglich in seinem allgemeinen Reformationsprogramm (an den Adel deutscher Nation); denn er fühlt den Beruf, nicht blos die Theologie, sondern auch das Rechtsstudium zu reformieren. Da wirft er dann einen neidischen Blick auf das Regiment des Türken, ‚der doch weder geistlich noch weltlich Recht hat, sondern allein seinen Alkoran. So müssen wir bekennen, daß kein schändlicheres Regiment ist, denn bei uns durch geistlich und weltlich Recht, daß

digung der Religion auch gegen heidnische Obrigkeit streiten müßten; er vergißt also ganz, was er im oben angeführten Briefe an Lübeck geäußert hatte: Aut igitur deponant Papa, Cardinales, Episcopi, Caesar etc. nomen Christi et fateantur, se id esse quod sunt, id est mancipia satanae, tunc suadebo, ut prius, ut gentilibus tyrannis cedamus, aut si sub nomine Christi contra christianos ipsi et antichristiani scienter jecerint lapidem sursum, qui recidat in caput ipsorum, ferunt poenam secundi praecepti. Der Mann sagte, was ihm auf die Zunge kam.

[1]) 2, 141ᵇ. [2]) 5, 155ᵇ. Vgl. 8, 201.

Digitized by Google

kein Stand mehr geht natürlicher Vernunft, geschweige der heiligen Schrift gemäß'. Das geistliche Recht soll von Grund aus vertilgt werden; Luther kann nichts darin finden als lauter Willkür. Aber auch ‚das weltliche Recht' hilf Gott, wie ist auch das eine Wildnis geworden. Fürwahr, vernünftige Regenten neben der heiligen Schrift wären übrig recht genug (nach 2 Kor. 6). Luther empfiehlt dann die Bevorzugung des ‚Landrechtes und der Landsitten' vor den kaiserlichen gemeinen Rechten'[1]).

In der Schrift von der weltlichen Obrigkeit urtheilt er bereits etwas weniger scharf, will aber doch die geschriebenen Rechte ganz und gar dem klugen Ermessen und individuellen Billigkeitsgefühle des Richters untergeordnet sehen. ‚Die Rechte haben allesammt einen Auszug, daß sie wider die Noth nicht treiben können, darum muss ein Fürst das Recht ja so in seiner Hand haben, als das Schwert und mit eigener Vernunft messen, wann und wo das Recht der Strenge nach zu brauchen und zu lindern sei'. ‚Ein recht gut Urtheil, das muss und kann nicht aus Büchern gesprochen werden, sondern aus freiem Sinn, als wäre kein Buch. Aber solch frei Urtheil gibt die Liebe und natürlich Recht, deß alle Vernunft voll ist, aus den Büchern kommen gespannte und wankende Urtheile'. ‚Rechtsbücher, klagt er, sind allzuviel da'; er hätte sie wohl am liebsten insgesammt ins Feuer geworfen[2]).

Als aber die Schulen zum Schrecken des Reformators immer mehr verödeten, sah er sich veranlasst einen anderen Ton anzuschlagen. In der ‚Predigt, daß man Kinder zur Schule halten soll' (1530), werden alle Stände, die Fachstudien voraussetzen, bis zum Himmel erhoben. Und so sahen sich dann auch die früher bei Seite geschobenen Juristen — ‚nicht allein die Doctores, sondern das ganze Handwerk, als Kanzler, Schreiber, und auch die großen Hansen, so man die Räthe zu Hofe nennt' — auf einmal mit Prädicaten beehrt, die sonst nie ein Schmeichlermund an sie verschwendet hatte. Demgemäß musste auch das römische kaiserliche Recht, welches ‚unseres Regiments Weisheit und Vernunft ist, von Gott gegeben', sammt den Rechtsbüchern zu Ehren kommen. Luther meinte nun: ‚Wiewohl es fein ist, wo ein Kaiser, Fürst, Herr, selbst von Natur so weise und klug ist, daß er das Recht auswendig treffen kann, — aber weil solche Vögel seltsam sind,

[1]) 1, 311. [2]) 2, 202ᵃ 205ᵇ, vgl. 3, 318ᵇ.

Digitized by Google

und dazu das Exempel gefährlich, auch um der anderen willen, die solches von Natur nicht vermögen, ists besser, in stetigem Regieren das gemeine Buchrecht halten. So hats desto mehr Ansehen und Glimpff und bedarf keines Wunders und Sonders.[1]).

Eine ähnliche Anschauung vertritt Luther in der Erklärung des 101. Psalmes (1534), wiewohl er hier nicht von den Schulen zu reden hat und daher auch ungescheut an das Sprüchwort erinnert: ‚Die Gelehrten — die Verkehrten'. Allerdings gilt ihm die mechanische Anwendung des geschriebenen Rechtes nur als ‚Flickwerk und Bettelei', gleichwie er das positive Recht überhaupt nur als ein *krankes* bezeichnet; aber man muss sich nun einmal aus Noth daran halten, bis etwa wieder ein Wundermann kommt.

‚Man hebt jetzt an zu rühmen das natürliche Recht und die natürliche Vernunft, — und ist ja wahr und wohl gerühmt; aber da ist der Fehler, daß ein jeglicher will wähnen, es stecke das natürliche Recht in seinem Kopfe'[2]). ‚Das edle Kleinod, so natürlich Recht und Vernunft heißt, ist ein seltsam Ding unter Menschenkindern'[3]). Das früher so arg verhöhnte römische Recht wird nun als Ausfluss heidnischer Weisheit mit den größten Lobsprüchen überhäuft. ‚Ich achte wohl, wenn jetzt alle Juristen in einen Kuchen gebacken und alle Weisen in einem Tranke gebraut wurden, sie sollten nicht allein die Sachen und Händel ungefasset lassen, sondern auch nicht sowohl davon reden noch denken können'[4]). Luther weiß, daß das kaiserliche Recht bis zum jüngsten Tage dauern wird, und zeigt sich ungehalten über ‚Meister Klügling', der die weltlichen Rechte meistern will; ‚wiewohl mich', fügt er bei, ‚auch zuweilen bedünkt, *daß die Regimente und Juristen wohl auch eines Luthers bedürften*. Aber ich besorge, sie möchten einen Münzer kriegen. Denn Gott achtet nicht so groß das weltliche Regiment, als sein eigen ewiges, der Kirchen Regiment, *darum ich nicht hoffen kann noch will, daß sie einen Luther kriegen werden*. Weil nun kein anderes Regiment im römischen Reiche zu hoffen ist, *als auch Daniel anzeiget*, so ists nicht zu rathen, daß mans ändere'[5]). Man sieht, daß Luther bei allem Wechsel seiner Ansichten doch in einem

[1]) 5, 180'. [2]) 6, 141ᵃ. [3]) 6, 141ᵇ. [4]) 6, 156'. [5]) 6, 163ᵇ.

Digitized by Google

sich gleich blieb, — in der maßlosen Ueberschätzung seiner eigenen Person, und, fügen wir hinzu, in dem blinden Hasse gegen die Kirche, der vor keiner Unbilligkeit, vor keiner Verleumdung zurückbebte. Während er das römische Recht allmählig zu Ehren kommen ließ, schmähte er nur um so bitterer gegen das ‚kindische, alberne, schlechte Ding', das geistliche Recht. Indessen spotteten die Juristen, die über den Wert des kanonischen Rechtes weit besser zu urtheilen wussten, über die ‚Catönichen' (Kanönichen?) des ‚Reformators'. Sie fanden die Ausgeburt von Willkür ganz anderswo, als wo Luther sie entdeckt haben wollte.

Die verworrenen, aller Stetigkeit und Folgerichtigkeit entbehrenden Ansichten Luthers über die Natur der weltlichen Gewalt und die Bedeutung des Rechtes gestatteten selbstverständlich auch keine Gleichmäßigkeit und Consequenz in der Darlegung der Pflichten des Fürsten und der Grundsätze einer guten Regierung. Luther folgte hiebei mehr den Eingebungen seines Gemüthes als klar erfassten Principien. Die Abneigung gegen feststehende Rechtsnormen macht sich überall geltend. Das Recht soll eigentlich ganz zurücktreten und sich von der Billigkeit ‚meistern lassen'[1]).

[1]) Da Luther den Einzelnen verbot, den Rechtsschutz für sich zu fordern, so könnte man erwarten, er würde wenigstens den Fürsten recht einschärfen, dafür zu sorgen, daß jedem das Seine zukomme. Man höre nun, wie er über die Ueberwachung der Rückerstattung ungerechten Gutes urtheilt. Indem er all die scharfen Gesetze, die darüber gemacht sind, ‚auf einen Haufen verschlinden will', setzt er fest: ‚Kein gewisser Gesetz kann man hierin finden, denn der Liebe Gesetz. Aufs erste, wenn vor Dich kommt ein solcher Handel, da einer dem andern soll wieder geben: Sind sie beide Christen so ist die Sache bald geschieden, denn keiner wird dem andern das Seine vorhalten, so wirds auch keiner wieder fordern. Ist aber einer Christ, nämlich dem wiedergegeben werden soll, so ists abermals leicht zu scheiden; denn er frägt nicht darnach obs ihm nimmer wieder werde. Desgleichen ist der Christ, der wieder geben soll, so wird ers auch thun. Es sei aber einer Christ oder nicht Christ, so sollst du also urtheilen das Wiedergeben. Ist der Schuldige arm und vermags nicht wieder zu geben, so sollst du sie frei gehen lassen der Liebe Recht und den Schuldigen lossprechen: denn der andere ist auch nach der Liebe Recht schuldig, ihm solches nachzulassen und nachzugeben so es noth ist. Ist aber der Schuldiger nicht arm, so lass ihm wiedergeben, soviel er vermag ꝛc. Sind sie aber beide Unchristen oder will der eine nicht nach der Liebe Recht richten lassen, die magst du lassen einen andern Richter suchen, und ihnen sagen, daß sie wider Gott und natürlich Recht thun, ob sie gleich bei Menschenrecht die

Digitized by Google

5. Anwendung der Lehre. a. In Altenburg. Der Magistrat von Altenburg ersuchte Luthern um einen Prediger der neuen Lehre. Aber der Papst und die regulierten Chorherren, welchen die Besetzung der Pfarrstelle zustand, widersetzten sich dem Eindringen der Neuerung und der Anerkennung des von Luther in Vorschlag gebrachten Predigers Gabriel Zwilling. Luther erklärte ihre Einsprache als nichtig, die Regelherren haben keine Obrigkeit mehr, wenn sie dem Evangelium entgegen sind, sondern sind als Wölfe zu meiden und zu verlassen, und einem jeglichen gebühret zu urtheilen ihre Lehre und die Wölfe zu erkennen'. So berieth er mündlich und schriftlich den Magistrat, und in diesem Sinne lautete auch die Beschwerdeschrift an den Kurfürsten, welche er für den Magistrat verfasste. In dem Schreiben, das er selbst an den Kurfürsten richtete, erklärte er gleichfalls, daß ‚allenthalben der Regelerherren Recht, Macht, Zins und Obrigkeit aus ist, weil sie öffentlich dem Evangelium entgegen sind', und daß der Kurfürst die Pflicht habe, die Chorherren nicht gegen den Stadtrath in Schutz zu nehmen, sondern selbst ‚als ein christlich Mitglied zu rathen und helfen, auch als ein christlicher Fürst, so fern es sein mag, den Wölfen zu begegnen'. Der Landesfürst hat also das Recht, seine Macht in religiösen Angelegenheiten geltend zu machen; dasselbe Recht wird auch dem Magistrate zugeschrieben. Die lutherische Neuerung war in Altenburg noch keineswegs ganz zum Siege gelangt; der Magistrat hatte eben deswegen den ‚Reformator' eingeladen in jener Stadt zu predigen, um den seiner Lehre anhaftenden Verdacht von Ketzerei in den Augen des Volkes zu verwischen; nichtsdestoweniger benahm er sich ohne weiters als den natürlichen Vertreter der ganzen Gemeinde, wiewohl es sich um eine geistliche Angelegenheit und verschiedene Ueberzeugungen handelte; in dieser Anschauung von seiner Stellung gab er oder vielmehr Luther für ihn in der erwähnten Beschwerdeschrift Ausdruck.

b. In Eulenburg. Um die nämliche Zeit suchte Luther durch Spalatin die Verwendung des Kurfürsten auch für Eulen-

strenge Schärfe erlangen' (2, 205*). Man sieht, wie Luther geneigt ist, auch im Forum der öffentlichen Rechtspflege die Rechts- und Liebespflichten zu vermengen. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn er anderswo die Vernachlässigung von Liebespflichten einfach als Diebstahl qualificiert. Vgl. 4, 557a.

Digitized by Google

burg zu gewinnen; der Kurfürst sollte nämlich nach dem Wunsche eine Theiles der Bürgerschaft den Stadtrath auffordern, für die Herbeirufung eines ‚Evangelisten' zu sorgen; es müsse ihm, erklärte Luther, sowohl als christlichem Bruder als auch als Fürsten daran liegen, den Wölfen entgegenzuarbeiten und für seines Volkes Seligkeit zu sorgen[1]). Wiewohl also der Gemeinde die Befugnis zugesprochen wurde, über die Lehre zu urtheilen und den Prediger zu wählen, so wurde doch eine Ingerenz von Seite des Landesfürsten verlangt, sofern die Gemeinde in der Annahme und Förderung des Lutherthums lässig war.

Wie eigenmächtig Luther verfuhr und wie leicht er sich über alle bestehenden Rechte, auch hinsichtlich der Kirchengüter hinwegsetzte, beweist außer dem Fall von Altenburg mehr als hinreichend ein Brief an den Grafen Johann Heinrich von Schwarzburg, in welchem er mit Rücksicht auf eine von Mönchen verwaltete Pfarrei folgenden Grundsatz aufstellte: ‚Man soll die Mönche verhören und ihnen vorhalten, daß sie nach ihrer Verpflichtung das Evangelium predigen sollen; wenn sie dieser Verpflichtung nicht nachkommen, so ist der Graf berechtigt, ja schuldig ihnen die Pfarre zu nehmen; denn es ist nicht Unrecht, ja das höchste Recht, daß man den Wolf aus dem Schafstalle jage, und nicht ansehe, ob seinem Bauche damit Abbruch geschehe. Es ist keinem Prediger darum Gut und Zinse gegeben, daß er Schaden, sondern Frommen schaffen solle. Schaffet er nicht Frommen, so sind die Güter schon nicht mehr sein'[2]).

c. Abschaffung der Messen im Stifte zu Wittenberg. Luther unterhandelte mit Spalatin, um durch ihn den Kurfürsten für seine Absichten zu gewinnen; aber auf dieser Seite war nichts zu erreichen. Auch die schriftlichen Aufforderungen, die er an die Stiftsherren richtete, blieben anfangs fast ganz erfolglos. Er schrieb das erstemal anfangs März 1523 nach dem Tode des Stiftsdechanten: er habe nun lange genug Geduld getragen; das ihm anvertraute Ministerium lasse ihn nicht länger schweigen; sie sollen freiwillig die Greuel, die dem nunmehr so klar verkündigten Evangelium widerstreiten, aufgeben, damit er nicht genöthigt sei öffentlich gegen sie aufzutreten; sie

[1]) Nam et principis et christiani fratris, etiam principis nomine interest, lupis adversari, et pro sui populi salute sollicitum esse. De Wette 2, 190. [2]) De Wette 2, 258.

Digitized by Google

mögen eingedenk sein, daß man in Wittenberg nicht länger eine Gemeinschaft mit ihnen unterhalten dürfe. Im zweiten Schreiben (vom 11. Juli) erklärt er den Stiftsherren, daß sie auf den Willen des Kurfürsten nicht sehen dürften: ‚was gehet uns der Kurfürst in solchen Sachen an?' Hier hat also auf einmal der Kurfürst nichts zu reden, weil er zufällig auf Seite der Stiftsherren stand. Nach einer Zwischenverhandlung, die wegen des Widerstandes des Kurfürsten nicht zum Ziele führte, erließ der aufgebrachte ‚Reformator' ein drittes Schreiben in der drohenden Sprache eines unerbittlichen Dictators. Die im vorigen ausgesprochene Drohung, daß er fortan gegen die Stiftsherren beten werde, wie er bisher für sie gebetet habe, hatte auf dieselben offenbar wenig Eindruck gemacht; jetzt nahm er zu wirksameren Drohungen seine Zuflucht. ‚Es ist abermals für mich kommen, wie man in euer Kirchen das Sacrament unter einerley Gestalt gereicht, wider das, so beschlossen, und sonderlich vormals mir durch den würdigen Herrn Dechant zugesagt ist. Weil ich dann spüre an euch, daß unsre hohe Geduld, so wir bisher euer teuflisch Wesen und Abgötterey in euer Kirchen getragen, nirgend hinreichen will, dann daß ihr eure Frevel und Trotz dadurch mehret und stärket, so lang, bis ihr nicht allein Gottes Wort, so euch angeboten wird, so schändlich verachtet, daß ihr auch davon lauft, und nicht hören wollet; sondern, als ich aus dem Sacrament reichen einerley Gestalt wohl merk, das im Sinn habt, daß ihr unsere Gemein und Einigkeit gedenkt, wo ihr möchtet, zu trennen, Rotten und Secten anrichten, welchs endlich zu Aufruhr möcht gedeihen: werde ich gedrungen, als ein berufener Prediger dieser Gemeine, mit Gottes Gnaden, Rath und Mittel dawider fürzunehmen, damit ich meinem Gewissen genug thue, und das Feuer, weil es noch im Zunder glimmet, zu dämpfen, so viel an mir ist. Dieweil ihr dann nu meines gnädigsten Herrn Meinung wohl wisset, daß Se. kurfl. Gnaden keine Beschwerung daran hat, wo ihr thut, was recht ist, und dazu wissen sollet, und thun was Gott will, daß ihr euch weder mit dem Fürsten, noch mit Unwissenheit entschuldigen möget: sondern nichts mehr, denn ein lauter trotziger Muthwille, durch des Teufels Gewalt, euch besessen hat: ist derhalben an euch mein freundliche Bitte und ernstliche Begehr, daß ihr dieß Spiels alles ein Ende macht, das rottisch und sectisch ist, Messen, Vigilien und alles abthut, das dem heiligen Evangelio

Digitized by Google

entgegen, und solche Ordnung fürnehmet, damit unser Gewissen für Gott und Name für der Welt bestehen mögen, als die eures Teufels Gemeinschaft vermeiden und zu fliehen gesinnt sind. Wo ihr aber solchs würdet euch weigern, habt ihr wohl zu vermuthen daß ich nicht rügen (ruhen) werde, ob mir Gott hülfe, daß ihrs thun müßtet ohn euren Dank. Darnach wisset euch zu richten und begehr deß nu richtig, stracks und unverzüglich Antwort, Ja oder Nein, für diesen nähesten Sonntag euch darnach zu richten'[1]).

Diese Sprache war verständlich genug, besonders da die Stiftsherren wußten, daß Luther sich nicht allein auf solche Ermahnungen beschränkte, sondern auch sonst in rührigster Weise diese Angelegenheit betrieb. Er machte das Stift zum Gegenstande öffentlicher Angriffe auf der Kanzel und ließ die Schrift ‚von dem Greuel der Stillmesse' ans Licht treten, in welcher er den altehrwürdigen Meßkanon verdeutschte und mit seinem Hohn überschüttete, damit der Leser ‚sich daran entsetze und segne, wie vor dem Teufel selbst'[2]). Diese Schrift, deren Vorwort speciell auf die Wittenberger Kanoniker Bezug nimmt, verfolgte u. a. den Zweck, auf den Kurfürsten einen Druck auszuüben und ihn zum gewaltsamen Einschreiten zu nöthigen. Luther rechtfertigt sich anfangs gegen der Vorwurf des Aufruhrs, was durch die ordentliche Gewalt geschehe, sei nicht Aufruhr; er habe nie gelehrt, daß der unordentliche Pöbel oder jemand ohne Befehl darin fallen und solches ändern sollte; er habe auch nie geheißen, daß jemand mit dem Schwert ihnen in die Häuser laufen oder sie sonst beleidigen sollte, sondern mit allem Fleiß gewehret und die ordentliche Gewalt ermahnet. Als die ‚ordentliche Gewalt' zur Abstellung des katholischen Gottesdienstes im Stifte wird aber am Schlusse die weltliche Obrigkeit erklärt; die ‚weltlichen Herren' seien ebenso verpflichtet dagegen einzuschreiten, wie ‚wenn ein frecher Bube auf der Gasse Gott öffentlich lästert, flucht oder schändet'. Luther wußte gar wohl, daß der Kurfürst, der allein über das Stift Gewalt hatte, nichts ändern wollte; wenn er also in den Schlußworten sich an das Volk wendete und allen ‚lieben Christen' zurief: ‚Laßt uns der Sache eins werden, daß man kann durch ordentliche Gewalt diese Gotteslästerung abthun', so hieß das nicht blos ‚die weltliche Ge-

[1]) De Wette 2, 565. [2]) 2, 506.

Digitized by Google

walt' gegen den katholischen Gottesdienst aufrufen, sondern auch sie hierin zum unfreiwilligen Werkzeuge des aufgehetzten Volkes machen wollen. Wir verstehen so, was die wie anderswo so auch in der Stiftsangelegenheit von Luther fortwährend wiederholte Phrase: Das Evangelium kämpft nur mit dem Worte, in seinem Munde zu bedeuten hatte[1]). Hätten es die Kanoniker nicht schon zuvor gewußt, so würden sie es durch den Verlauf, den ihr Handel seit dem dritten Mahnschreiben Luthers genommen, inne geworden sein. ‚Das Volk verhöhnte die Stiftsherren des Nachts mit Meßgesängen und rief Flüche gegen sie aus. Vergebens ließ der Kurfürst Luther von seinen Drohungen abmahnen und ihn an seine eigene Lehre erinnern, wornach man nur das Wort Gottes fechten lassen sollte, welches schon zu seiner Zeit, wenn Gott es wolle, wirken werde. Wohl meinte Luther nur mittelst des Wortes zu handeln, aber er predigte am folgenden Sonntag also, daß darnach der Rector der Universität und die Bürgermeister und zehn Magistratsmitglieder beim Dechanten erschienen, um den bei der Messe beharrenden Stiftsherren alle weitere Gemeinschaft aufzukündigen. Dem Dechanten wurden des Nachts die Fenster eingeworfen. An Spalatin schrieb Luther, daß er ‚jene Messen abthun oder etwas anderes vornehmen werde'; er deutete an, daß man ihn wohl gar nöthigen könnte, wegzugehen, und begehrte nur wenigstens offene, gerade Erklärungen von Spalatin, damit er wisse, was er zu thun habe. Die Spannung schien so aufs äußerste gekommen; Kurfürst Friedrich abermals von seinen Stiftsherren angerufen, war offenbar rathlos; er antwortete nur mit einer Bezeugung seines Mißfallens an jenen Vorkommnissen, ohne etwas zu entscheiden. Da wichen endlich die Stiftsherren selbst'[2]).

d. In der Sache der Herren von Einsiedel. Herzog Georg forderte von ihnen durch einen Erlaß vom 10. Januar

[1]) Ein Jahr zuvor, im December 1523, hatte Luther an Hausmann inbetreff des Wittenberger Stiftes geschrieben: Neque licet vi aut imperio in eos grassari, ut nosti dicere christianos non nisi virtute gladii spiritus pugnare. Sic enim et infreno populum quotidie, alioquin jam dudum domus illa omnium Sanctorum — alio nomine ferretur in orbe. Sed nec potestatem Spiritus, quam dedit nobis Deus, in illam coercui. De Wette 2, 437. ‚Die Macht des Geistes' erwies sich bei Luther vorzüglich im Hetzen und Aufwiegeln; hier aber mußte er zurückhalten, weil die Folgen stürmischer Auftritte auf sein Haupt zurückfielen. [2]) Köstlin 1, 564.

Digitized by Google

1528, daß sie die ketzerischen Prediger verjagen und dafür christliche Priester einsetzen, für sich selbst aber die Absolution durch den Bischof nachsuchen und forthin nach Ordnung christlicher Kirche sich halten sollten; widrigenfalls müssten sie ihre Güter verkaufen und sein Gebiet verlassen. Darüber um Rath gefragt, gab Luther in mehreren Gutachten folgende Erklärung: Sie dürften nicht die lutherischen Prediger selbst verjagen, noch auch das alte Wesen wieder anrichten lassen oder darin einwilligen, könnten aber mit gutem Gewissen gestatten, daß die Prediger abziehen, soweit die Gewalt des Herzogs reicht; wolle man sie zwingen, selbst Hand anzulegen, sollen sie sich weigern und dem Herzog vorstellen: ‚Weil sie kein Gewalt hätten weder von Gott noch von Menschen, über Lehre, Seele und geistlich Ding zu richten, sondern allein über Leib und Gut der Unterthanen zu gebieten, so hätten sie den Pfarrherr bisher lassen machen, wie ers wusste zu verantworten; und auch noch nicht wüssten (als die nicht geistlich, sondern weltlich Regierer wären), sich zu unterwinden der Lehrer und Lehrerstand'. Den Unterthanen sollen sie sagen, daß ein jeder für sich glaube und thue, stehe oder fliehe, wie er es weiß zu verantworten; denn in solchen Sachen sei niemand des andern Schutzherr. Inbetreff ihrer eigenen Person sollen sie in keinerlei Weise nachgeben, sondern dem Herzog in Erinnerung bringen, Gewissen und Glaube seien allein Gott unterworfen, der Glaube solle frei und ungezwungen sein. Im Nothfall sollen sie sich auf das Recht berufen, entweder vor dem Hofgerichte oder vor dem Kaiser; ‚wo es also ins Recht käme, hoffet ich, es sollte in die lange Thruen kommen, wie es mit Paulo auch geschah (und ich möchts gerne sehen), auf daß andere, so vielleicht mich angreifen werden, ein Exempel und Steuer dann hätten widder den Teufel, gleichwie Graf Albrecht von Mansfeld für dem Bischof zu Magdeburg auch thät'[1]).

Vergleichen wir die ganze Berathung der Herren von Einsiedel mit den anderswo von Luther aufgestellten Maximen, so muss es vor allem auffallen, daß hier wieder dem katholischen Fürsten gegenüber so streng der Grundsatz geltend gemacht wird, daß weltliche Gebieter gar keine Gewalt haben über geistliche

[1]) De Wette: 2, 267.

Digitized by Google

Dinge zu richten, daß sie vielmehr die Unterthanen in dieser Hinsicht ganz sich selbst überlassen müssen, während sonst die weltliche Gewalt um ihre Hilfe angegangen wird, wenn es sich nämlich um Unterdrückung der Kirche und Aufrichtung des Lutherthums handelt. Die Herren von Einsiedel werden aufgefordert zu erklären, sie müssten die Prediger gewähren lassen, wie sie es vor Gott zu verantworten wüssten; fast gleichzeitig wird aber in einem anderen Schreiben hervorgehoben, daß die Gemeinden für die Anstellung eines rechtschaffenen (d. h. lutherischen) Pfarrherrn sorgen müssen, ‚sonst helfe das Einbinden nichts; daß er handeln soll, wie ers gegen Gott wisse zu verantworten'. Luther zeigte bei dieser Gelegenheit auch, wie es eigentlich gemeint war, wenn er erklärte, daß er mit seinen Lutherischen gern weichen wollte, insofern die Behörden vermöge des Grundsatzes, daß in einem Gebiete nur eine Religion sein dürfe, nach erkannter Sache einem andern Bekenntnisse den Vorzug geben würden. Herzog Georg hatte beide Parteien in seiner Gegenwart disputieren gehört und erkannt, daß Luther nicht bestehen könne; es wäre also Sache des ‚Reformators' gewesen, den genannten Lehensträgern den Rath zu geben, daß sie von der Erlaubnis, ihre Güter zu verkaufen, Gebrauch machen und das Gebiet des Herzogs verlassen. Sie waren ihrerseits dazu bereit. Aber Luther schrieb ihnen: ‚Magister Philipps und ich sehens nicht gerne, daß ihr eure Güter verkaufet und wollten vielmehr rathen, daß ihrs nicht thätet'. Es hat alles zwei Seiten; das verlor Luther nie aus dem Auge. Im Jahre 1522 verwarf er das Bekenntnis derjenigen, die erklärten, sie halten es nicht mit Luther, sondern mit dem heiligen Evangelium, als ungenügend; das sei ebensoviel als Christum verleugnet[1]). Mit den Herren von Einsiedel verfuhr er gelinder. Er hätte gegen die einfache Erklärung, sie wollten bei dem heiligen Evangelium bleiben, an und für sich wie es scheint, nichts einzuwenden gefunden; da er aber erkannte, daß sich der Herzog damit nicht begnüge, rieth er ‚des Luthers halben' zu antworten, diese Frage sei weitläufig, sie können nichts gewisses darauf erwiedern; Luther lehre manches, was auch Georg billige, und wolle selbst nicht lutherisch sein, außer insofern er die hl. Schrift rein lehre.

[1]) 2, 104ᵃ.

Digitized by Google

Verhältnis der Quantität zur Substanz.

Von Professor Dr. Franz Schmid.

1. In einer früheren Abhandlung haben wir die Kategorie der Quantität mehr im allgemeinen zu beleuchten gesucht. Es erübriget noch, über ihr inneres Wesen genauere Untersuchungen anzustellen. Um das Wesen der Quantität genauer kennen zu lernen, muss vor allem ihr Verhältnis zur Substanz als ihren Träger festgestellt werden. Dies geschieht, indem man untersucht, wie sich die Quantität von der Substanz unterscheidet und in wie weit Substanz und Quantität von einander getrennt werden können. Weil dieser philosophische Lehrpunkt bei der Erklärung des hochheiligen Altarsgeheimnisses in Verwendung kommt, so hat derselbe für den Theologen ganz besonders Interesse. Daher behandeln wir ihn mit aller Sorgfalt[1]).

I. Trennbarkeit von Substanz und Quantität.

2. Man pflegt in gegenwärtiger Untersuchung die Frage: Kann die Quantität bestehen ohne Substanz, von der umgekehrten Frage: Kann es eine Substanz ohne Quantität geben, nicht ängstlich zu unterscheiden. Ueberdies wird gewöhnlich nur der ersten Frage die gehörige Aufmerksamkeit zugewendet, während die zweite nur neben-

[1]) Vgl. *Suarez*, Metaphysicae disp. 40 41; *Schiffini*, Disputationes metaphys. disp. 3; *Pesch*, Institutiones philosophiae naturalis l. 1 disp. 1 sect. 3.

Digitized by Google

her und oft sehr oberflächlich zur Sprache kommt. Da aber auch diese zweite Frage von großer Bedeutung ist, dürfte sich eine Scheidung der beiden Fragen gewiss sehr empfehlen. Die genaue Besprechung der zweiten Frage ist für den Theologen unter anderem deshalb von Wichtigkeit, weil er im Altarsgeheimnisse neben dem Fortbestehen der Gestalten (species) auch die wunderbare Existenzweise des Leibes Christi unter diesen Gestalten zu erklären hat. Daß es sich überdies empfiehlt, die beiden Fragen auseinanderzuhalten, mögen ein paar Beispiele anschaulich machen. Niemand kann die reale Unterscheidung zwischen Gott und Welt in Zweifel ziehen. Demungeachtet sind die beiden Fragen: Kann Gott ohne Welt, und kann die Welt ohne Gott bestehen, keineswegs identisch oder im gleichen Sinne zu beantworten. Das gleiche gilt, um ein näher gelegenes Beispiel zu bringen, von den beiden Fragen: Kann die menschliche Seele wenigstens eine Zeit lang ohne jeden Gedanken sein, und kann es einen menschlichen Gedanken geben ohne seinen naturgemäßen Träger, die Menschenseele? Warum sollte man in unserer gegenwärtigen Untersuchung die beiden analogen Fragen weniger sorgfältig zu unterscheiden haben? Der Fortgang unserer Untersuchung wird die Unterscheidung noch mehr rechtfertigen.

A. Die Substanz ohne Quantität.

3. Die Frage: Kann es eine Substanz geben ohne Quantität, muss in ihrer Allgemeinheit genommen wieder in verschiedene Fragen aufgelöst werden. Fürs erste nämlich ist zu sehen, ob diese Frage auf alle endlichen Substanzen und folglich auch auf die geistigen Wesen Anwendung finden kann, oder ob sie vielmehr ausschließlich auf die körperlichen Dinge einzuschränken ist. Dann kann man bei der ganzen Frage unsern anderweitigen Ausführungen zufolge, um gleich anfangs von der quantitas intensiva ganz abzusehen, sowohl die quantitas discreta oder das ‚Wie viel', als auch die continua quantitas simultanea oder die Größe im Nebeneinander und endlich die continua quantitas successiva oder die Ausdehnung im Nacheinander im Auge haben. Um aber in unserer Untersuchung nicht zu sehr ins weite zu gehen, bemerken wir folgendes.

Was die geistigen Substanzen betrifft, so findet die gegenwärtige Frage, wie man sie immer fassen mag, aus dem, was

Digitized by Google

wir in der früheren Abhandlung gesagt haben, ihre hinreichende Erledigung. Fürs erste nämlich oder was das „Wie viel" anbelangt, so kann bei geistigen Substanzen, solange von einem Einzeldinge oder einer Einzelperson die Rede ist, bei ihrer vollen inneren Einheit mit Rücksicht auf das substantielle Sein von einer quantitas discreta oder auch nur von einer quantitas divisibilitatis d. h. von einer wirklichen oder potentiellen Vielheit keine Rede sein. Wahr ist in dieser Hinsicht nur, daß jedes geistige Einzelwesen für sich eine von seiner Substanz und Existenz untrennbare Einheit bildet; welche dann als solche allerdings geeignet ist, mit anderen irgendwie gleichartigen Dingen eine Vielheit oder Zahl zu bilden. Fürs zweite oder was die continua quantitas simultanea betrifft, so besitzt jedes geistige Wesen eine gewisse Ausdehnung im Raume, welche bei den geschöpflichen Geistern nach oben ihre bestimmte Grenze hat, nach unten aber ins unendliche verkleinert werden kann, ohne jedoch die Ausdehnung je gänzlich zu verlieren oder auf einen mathematischen Punkt beschränkt werden zu können. Das gleiche ungefähr gilt drittens von der Ausdehnung im Nacheinander oder quantitas successiva. Denn die Dauer geistiger Wesen kann einerseits nach der Zukunft hin (a parte post) ins unendliche wachsen aber auch andererseits, wenigstens durch die absolute Allmacht Gottes, beliebig eingeschränkt werden, ohne jedoch, den Anfang a parte ante und die wirkliche Existenz vorausgesetzt, je auf Null oder auf einen einzigen, mathematisch untheilbaren Augenblick herabsinken zu können. Was wir hier von der quantitas successiva oder von der Dauer mit Rücksicht auf die geistigen Dinge gesagt haben, gilt auch, um diesen Punkt hier gleich vollkommen abzuthun, von allen anderen Dingen, die Accidenzen selbst in gewissem Sinne nicht ausgenommen.

So bleibt uns nur mehr an den körperlichen Wesen die simultanea quantitas discreta und simultanea quantitas continua zu besprechen. Ja was erstere anbelangt, so kann das, was wir über die simultanea quantitas discreta bei geistigen Substanzen gesagt haben, solange wir bei der Vielheit die Einzeldinge als solche oder die distinctio suppositi a supposito im Auge behalten, auch auf die körperlichen Wesen angewendet werden. Denn in diesem Sinne behält jedes körperliche Wesen, so lange es als solches fortbesteht, einerseits nothwendig seine individuelle Einheit, die jede ihr formell entgegengesetzte Vielheit ausschließt; an-

Digitized by Google

dererseits ist ein solches Ding geeignet, durch Zusammenfassung mit anderen Einzeldingen eine bestimmte Vielheit oder Zahl zu bilden. So erübrigt schließlich nur noch die Doppelfrage: Kann ein körperliches Wesen jeder Vielheit actueller oder potentieller Theile beraubt werden oder auch wie immer jede räumliche Ausdehnung verlieren? Da übrigens auch gewisse, namentlich körperliche Accidenzen in einem durchaus wahren Sinne eine Art von Quantität oder Ausdehnung aufweisen: so kann die vorliegende Doppelfrage auch auf diese Accidenzen ausgedehnt werden. Wir besprechen die Frage zunächst in ihrer unmittelbaren Anwendung auf die Substanz. Dabei wird sich Gelegenheit bieten, nebenher auch ihre Anwendbarkeit auf die Accidenzen gehörig zu berücksichtigen.

4. Zunächst beschäftiget uns also die Frage: Kann eine körperliche Substanz jeder Vielheit actueller oder potentieller Theile beraubt werden? In dieser Frage ist vor allem zwischen homogenen oder unorganischen und organischen oder heterogenen Substanzen wohl zu unterscheiden. Was die ersteren, nämlich die unorganischen oder homogenen Substanzen betrifft, so kommen wir mit gegenwärtiger Frage auf die schwierige Frage nach der physischen Constitution des Stetigen hinaus. Ist nämlich das Stetige im strengsten Sinne des Wortes ins unendliche (in indefinitum) theilbar, so daß nicht blos die endlichen Ursachen mit ihrem beschränkten Kräften und Mitteln, sondern selbst die Allmacht Gottes mit der Theilung nie zu Ende kommen kann: dann ist es offenbar unmöglich, daß ein materielles Ding, so lange es in Wirklichkeit besteht, jeder Vielheit beraubt werde. Besteht aber die Körperwelt schließlich aus Elementen, welche, obgleich räumlich ausgedehnt, ihrem inneren Wesen nach vollkommen einfach und absolut untheilbar sind: dann ist damit offenbar auch die Möglichkeit gegeben, daß zum wenigsten durch Gottes Allmacht körperliche oder materielle Dinge für sich bestehen können, welche jeder actuellen und potentiellen Vielheit gänzlich entbehren. Denn warum sollte zB. unter der gedachten Voraussetzung nicht ein untheilbares Atom von Gold- oder Wasserstoff oder einem anderen chemisch einfachen Körper von der übrigen Masse abgesondert werden können? Oder warum sollte ein solches Atom in der Absonderung mit der specifischen Natur nicht auch den Charakter des Materiellen beibehalten? Einer eigenen Besprechung der hier berührten Frage gehen wir absichtlich aus dem Wege.

Digitized by Google

Von den organischen oder heterogenen Dingen kann nicht das gleiche gesagt werden. Solche Dinge können vielmehr, soweit sie ihre specifische Wesenheit beibehalten sollen, unmöglich jeder Vielheit substantieller Theile und mithin jeder quantitas simultanea sive continua sive contigua beraubt werden. Oder gehören beispielsweise zu einem menschlichen Körper nicht mehrere und im gewissen Sinne sehr verschiedenartige Theile, wie Kopf, Rumpf, Herz u. dgl.? Wäre die genannte Vielheit und Verschiedenheit der Theile nicht etwa blos äußerlich verdeckt, sondern auch innerlich aufgehoben, d. h. wären die verschiedenen Theile nicht blos sozusagen räumlich ineinander geschoben, sondern auch in ihrer inneren Unterscheidung oder in ihrem specifischen Wesen vollkommen beseitiget: dann hätte das Wesen des menschlichen Körpers nothwendig aufgehört. Ja zum Organismus ist neben der Vielheit und Verschiedenheit der Theile auch eine bestimmte Anordnung oder ein bestimmter innerlicher Zusammenhang derselben erfordert. So z.B. würden wir keinen menschlichen Leib mehr haben, wenn nicht, abgesehen von der örtlichen Lage, worüber später, wenigstens innerlich Hals und Kopf, Handwurzel, Hand und Finger in unmittelbarem Zusammenhange stünden. Es ist also gewiss, organische Substanzen können der Quantität im Sinne von actueller oder potentieller Vielheit nicht beraubt werden. Diese unsere Behauptung steht keineswegs im Widerspruche mit der katholischen Lehre oder auch nur mit der allgemeinen Anschauung der kirchlichen Theologie über die Gegenwart Christi im allerheiligsten Sacramente. Vielmehr stimmt sie mit derselben vollkommen überein; es wäre vielmehr die entgegengesetzte Behauptung von dieser Seite durchaus verwerflich. Denn niemand kann daran zweifeln, daß der Leib Christi in der hl. Eucharistie seinen inneren Organismus und mit ihm all seine wesentlichen und integrierenden Bestandtheile beibehält[1]).

[1]) So bleibt also der Leib Christi in der hl. Eucharistie wenigstens im Sinne des ‚Wie viel' wahrhaft quantus. Folglich ist er den einzelnen Bestandtheilen nach auch zählbar. Man kann auch nicht sagen, alle Theile des menschlichen Leibes seien, was ihr inneres Sein betrifft, blos virtuell von einander unterschieden. Wer findet z.B. zwischen dem linken und dem rechten Auge oder zwischen Auge und Hand nicht offenbar eine reale Unterscheidung? Nur die Grenze zwischen unmittelbar anstoßenden Theilen be-

Digitized by Google

5. Wie steht es aber mit dem ‚Wie groß' oder mit der Ausdehnung im formellen Gegensatze zu dem ‚Wie viel?' Weil wir hier direct von körperlicher Ausdehnung handeln und zugleich die vielverbreiteten Anschauungen derer, welche vor uns über diesen Gegenstand geschrieben haben, nicht unberücksichtiget lassen dürfen: so müssen wir alle Momente, welche mit der körperlichen Ausdehnung irgendwie im inneren Zusammenhange stehen und häufig sogar mit ihr geradezu identificiert werden, gehörig berücksichtigen. Diese Momente lassen sich in absteigender Ordnung also gruppieren[1]). Das erste ist die actuelle Undurchdringlichkeit der körperlichen Substanz nach außen hin oder ein gewisser activer Widerstand äußeren Körpern gegenüber. Diese Undurchdringlichkeit hat zur Folge, daß andere Körper von dem Platze, welchen die undurchdringliche Substanz für den Augenblick einnimmt, naturgemäß ausgeschlossen bleiben. In diesem Momente ist, wie man leicht sehen kann, formell genommen, weder eine actuelle noch eine potentielle innere Vielheit der Substanz eingeschlossen. Denn warum sollte an und für sich ein ganz einfaches und untheilbares Wesen, welches in einem anderswo näher erklärten Sinne wahrhaft ausgedehnt wäre, nicht die genannte Undurchdringlichkeit besitzen oder in der beschriebenen Weise einen bestimmten Platz einnehmen können?[2])

Das zweite Moment liegt in einer ganz ähnlichen Undurchdringlichkeit der Theile eines und desselben körperlichen Wesens untereinander. Dieses Moment hat, wie man sieht, eine actuelle oder wenigstens eine potentielle Vielheit von Theilen zur Voraussetzung. Dasselbe hat zur unmittelbaren Folge, daß der Körper als Ganzes

reitet Schwierigkeit. Die Frage über das örtliche Nebeneinander der Theile oder ob alle Theile an einen einzigen Punkt zusammenfließen können, wird später zur Sprache kommen. — Was hier zunächst von heterogenen oder organischen Substanzen gesagt wurde, gilt, wie leicht einzusehen ist, auch von homogenen Dingen, vorausgesetzt, daß dieselben nicht blos der mehr abstracten Wesenheit nach identisch bleiben, sondern auch den ganzen Vollbestand ihrer substantiellen oder integrierenden Bestandtheile beibehalten sollen.

[1]) Vgl. unsere erste Abhandlung n. 8 ff. [2]) Vgl. aaO. n. 15 ff. Nur eines ist hier zu beachten. Wenn es sich um ein einfaches materielles Atom handelt, so ist dessen Ausdehnung und mithin auch seine Actionssphäre jedenfalls als sehr beschränkt zu denken. Wenn also die körperliche Undurchdringlichkeit eine beachtenswerte Ausdehnung besitzt, so ist sie immer mit einer substantiellen Vielheit verbunden. Immerhin aber muß die Undurchdringlichkeit selbst auf dem kleinsten Punkte noch fühlbar bleiben.

Digitized by Google

eine größere räumliche Ausdehnung aufweist und damit auch eine ausgedehntere Undurchdringlichkeit nach außen. Des weiteren fußt dieses Moment nothwendig in einem gewissen innerlichen Zusammenhange der Theile untereinander; und bringt somit auch eine gewisse räumliche Anordnung derselben mit sich. Die bisher aufgezählten Momente oder Theilmomente haben überdies noch die Eigenthümlichkeit, daß sie sinnlich wahrnehmbar erscheinen.

Sieht man fürs dritte von den beiden vorgenannten Seinsmomenten ab, so hat man nur mehr eine größere oder kleinere, aus mehreren zunächst nur räumlich (secundum situm localem seu secundum localem praesentialitatem) geordneten Theilfactoren bestehende Ausdehnung, die sich jedoch äußerlich für unsere Sinne in keinerlei Weise offenbart. Daher ist eine solche Ausdehnung oder auch die Substanz selbst, welche diese Ausdehnung besitzt, zunächst nur für Gott und für die reinen Geister, welche in ihrem Erkennen nicht gleich uns von der sinnlichen Wahrnehmung abhängen, für uns Menschen aber ausschließlich durch Belehrung von Seite höherer Intelligenzen und durch den Glauben in entsprechender Weise erkennbar.

Nehmen wir viertens auch noch die räumliche Anordnung der Theile des körperlichen Ganzen untereinander und ihre Stellung zu den umliegenden Gegenständen, soferne dieselbe infolge der inneren räumlichen Anordnung bei verschiedenen Theilen wieder verschieden ist, hinweg: so bleibt uns nur noch die ganz einfache oder reine räumliche Ausdehnung, wie sie einzig durch den Verstand erreichbar ist. Dabei ist jedoch zur vollen Klärung der Sache folgendes zu bemerken. Diese reine Ausdehnung, von der wir hier reden, haftet entweder an einem vollkommen einfachen und absolut untheilbaren Subjecte, oder es liegen derselben in Wirklichkeit mehrere real oder potentiell unterschiedene Theile eines physischen Ganzen zu Grunde, welche jedoch in Wirklichkeit räumlich alle vollkommen zusammenfallen, so daß diese Vielheit der Theile factisch keine Vergrößerung der räumlichen Ausdehnung zur Folge hat. Unter dieser letzten Voraussetzung handelt es sich in unserer Frage, wie leicht einzusehen ist, unmittelbar nicht um das Maß der Ausdehnung, sondern einfach um das Ja oder Nein derselben.

Nach allem dem bliebe fünftens schließlich noch der Gedanke an ein wahrhaft existierendes körperliches Wesen, welches wenigstens

Digitized by Google

für den Augenblick selbst dieser reinen Ausdehnung vollkommen beraubt wäre. Es ist nun die Frage: Können die aufgezählten Elemente der körperlichen Ausdehnung, und zwar nicht blos im einzelnen, sondern auch in ihrer Zusammenfassung, von einer körperlichen Substanz physisch getrennt oder hinweggenommen werden, so daß schließlich die fünfte und letzte Voraussetzung in ihrer vollen Verwirklichung vorläge? Untersuchen wir die Sache Schritt für Schritt.

6. Das erste Moment der körperlichen Ausdehnung ist die actuelle Undurchdringlichkeit des Körpers nach außen, die sich in einem gewissen Widerstande anderen Körpern gegenüber zu erkennen gibt. Ist dieses Moment von der Substanz des Körpers trennbar? Schon vom rein philosophischen Standpunkte aus wird man vor allem zum Geständnisse gezwungen sein, daß die actuelle Undurchdringlichkeit und der actuelle Widerstand anderen körperlichen Wesen gegenüber weder im Begriffe der Substanz im allgemeinen noch im besonderen Begriffe der materiellen oder körperlichen Substanz formell oder virtuell eingeschlossen ist. Es läßt sich ferner auch philosophisch nicht beweisen, daß dieses Seinsmoment zum wenigsten nothwendig mit der körperlichen Substanz verbunden sein muss. Oder welche Gründe will man beibringen, um zu zeigen, daß die Begriffe ‚körperlich' und ‚undurchdringlich' sich gegenseitig einschließen, oder daß ein körperliches Wesen absolut undurchdringlich sein müsse? Die actuelle Undurchdringlichkeit im Gegensatze zur potentiellen (impenetrabilitas aptitudinalis sive exigentia connaturalis impenetrabilitatis actualis), wovon hier die Rede ist, kennzeichnet sich vielmehr nur als eine naturgemäße Wirkung oder, wenn man will, als eine naturgemäße Eigenschaft des Körperlichen. Nun ist weiter vom philosophischen Standpunkte aus nicht einzusehen, warum eine beliebige Wirkung endlicher Dinge, mag sie auch noch so naturgemäß erscheinen, oder auch eine natürliche Eigenschaft, welche jedoch keineswegs mit dem Wesen des Dinges zusammenfällt, sondern blos naturgemäß aus demselben sich ergiebt, nicht durch Gottes Allmacht für kürzere oder längere Zeit physisch aufgehoben oder ihrem formellen Sein nach hinweggenommen werden könnte. Was wir durch philosophische Betrachtung wenigstens sehr wahrscheinlich gemacht haben, wird durch theologische Beweise zur vollen Gewissheit erhoben. Denn dem Leibe Christi kommt in seiner jetzigen Verklärung sowohl im

Digitized by Google

allgemeinen als auch namentlich in der hl. Eucharistie die hier besprochene Durchdringlichkeit zweifelsohne zu.

7. Man wendet vielleicht ein: Wie unterscheidet sich in dieser Voraussetzung das Materielle und namentlich das einfache körperliche Atom von der rein geistigen Substanz? kommt diese Annahme nicht einer vollkommenen Vermischung des Geistigen mit dem Materiellen gleich? Doch nicht. Davon überzeugt uns vor allem der Gedanke an den Leib Christi. Derselbe hat wahrhaftig trotz seiner Durchdringlichkeit im philosophischen und physischen Sinne den Charakter des Materiellen oder Körperlichen nicht verloren. Doch kommen wir zur philosophischen Begründung. Gewöhnlich definiert man die geistige Substanz als eine solche, welche ein von der Materie unabhängiges Sein und Wirken aufweist. Genauer würde man nach unserer Ueberzeugung sagen: Geistig ist jene Substanz, welche, weil sie im Vergleich zur Materie ein specifisch höheres Wirken zeigt, dieselbe auch dem Sein nach specifisch übertreffen muss; und folglich sowohl im Sein als auch im Wirken innerlich von der Materie unabhängig ist. Frägt man aber mehr concret, worin denn näherhin dieses höhere Wirken des Geistes zu suchen sei, so lautet die Antwort: Im Denken und im Wollen. Mithin müsste man, um das Körperliche mit dem Geistigen auf gleiche Linie zu stellen, der Materie oder dem einfachen Atom Denken und Wollen zuschreiben. Wer kann aber mit hinlänglicher Wahrscheinlichkeit behaupten, dies müsse folgerichtig geschehen, wenn man vom Begriffe des Materiellen die actuelle Undurchdringlichkeit hinwegnimmt? Aber selbst abgesehen von diesem allerwichtigsten Gegenmomente, bleibt auch in der gemachten Voraussetzung der Unterschied zwischen Materiellem und Geistigem immerhin noch ein sehr großer und ganz handgreiflicher. Wenn nämlich behauptet wird, der Körper könne seine actuelle Undurchdringlichkeit verlieren, so kann dies doch nach unserer Lehre nur durch ein Wunder geschehen. Diese Lehre setzt voraus, daß am Körper selbst durchaus keine positive Eignung (naturalis potentia receptiva) dafür enthalten sei, sondern blos die absolute und mehr negative Empfänglichkeit (receptiva potentia supernaturalis seu obedientialis). Folglich behält der Körper, wenn man die Sache richtig auffassen will, auch nach Verlust der actuellen Undurchdringlichkeit immerhin noch seine potentielle Undurchdringlichkeit, d. h. die innerliche Eignung (aptitudo naturalis) zur

Digitized by Google

actuellen Undurchdringlichkeit und mit ihr das radicale Bestreben (tendentia radicalis), durch actuellen Widerstand anderen Körpern gegenüber seine Gegenwart an einem bestimmten Orte in materieller Weise geltend zu machen und so für die Sinnenwesen durch materielle Einwirkung auf die Sinne wahrnehmbar zu erscheinen. Bei rein geistigen Wesen verhält sich in dieser Beziehung alles ganz anders. Mag es auch unbestreitbar sein, daß der reine Geist nach Umständen körperlichen Dingen gegenüber einen gewissen Widerstand äußern kann, so geschieht dies bei ihm doch keineswegs naturgemäß. Es ist dies bei ihm vielmehr eine ganz freie Lebensäußerung, welche vollkommen von seiner Willkür abhängt. Dieselbe gehört somit bei ihm, anstatt etwas Bleibendes oder Gewöhnliches zu sein, zu den seltensten Ausnahmen. Wer sollte nicht in diesem bedeutsamen Umständen allein schon einen wesentlichen Unterschied und eine ganz eigenartige Bevorzugung der geistigen Substanz vor der Materie erblicken?

8. Das zweite Moment ist die gegenseitige Undurchdringlichkeit der Theile einer und derselben körperlichen Substanz oder genauer gesprochen eines und desselben körperlichen Einzelwesens. Dieselbe hat zugleich, vorzüglich bei organischen Wesen, einen bestimmten Zusammenhang und eine bestimmte Anordnung der Theile unter sich zur Folge oder Voraussetzung. Wenn wir nun nach der Trennbarkeit dieses Momentes fragen und dabei zunächst den ersten Punkt, nämlich die gegenseitige Undurchdringlichkeit der Theile im Auge haben, so ist eigentlich die Antwort auf diese Frage schon im Vorausgehenden gegeben. Denn wenn zB. der menschliche Körper durch Gottes Allmacht seine natürliche Undurchdringlichkeit äußeren Körpern gegenüber verlieren kann, warum soll dies nicht auch für die einzelnen Theile desselben untereinander der Fall sein können, so daß beispielsweise die eine Hand von der anderen räumlich durchdrungen wäre? Frägt man weiter, bis zu welchem Punkte diese gegenseitige Durchdringung ausgedehnt werden könne, oder näherhin ob infolge dieses gegenseitigen Durchdrungenseins der ganze menschliche Leib schließlich auf einen mathemati- Punkt concentriert werden könne, so leugnen wir vor allem dieses letztere. Die Gründe gegen diese Einschränkung einer beliebigen Substanz auf einen mathematischen Punkt haben wir schon anderswo[1])

[1]) Vgl. unsere erste Abhandlung n. 17. 41.

Digitized by Google

zur Genüge angedeutet. Auch die Lehre vom allerheiligsten Sacramente zwingt uns keineswegs zu einer solchen Annahme. Uebrigens werden wir auf diesen Lehrpunkt später zurückkommen. Inbezug auf die erste mehr allgemeine Form der Frage geben wir folgende, ebenfalls mehr allgemeine Antwort. Die fragliche Durchdringung der Theile läßt sich durch Gottes Allmacht ebenso weit durchführen, als die Theilung des Stetigen durchgeführt werden kann. Infolge dessen kann auch der größte Körper durch ein Wunder auf einen ebenso kleinen Raum beschränkt werden, als dies bei einem einzigen untheilbaren Atom der Fall ist.

9. Was wir hier lehren, findet im katholischen Dogma von der Gegenwart des Leibes Christi im allerheiligsten Sacramente seine volle Bestätigung. Denn nach katholischer Lehre ist auch in einem noch so kleinen Theile der hl. Gestalten der ganze menschliche Leib Christi gegenwärtig; und zwar so, daß derselbe sich nicht etwa mit dem rechten Theile zB. mit der rechten Hand ausschließlich im rechten Theile der Brodsgestalt und mit der linken Hand im linken Theile der letzteren befände, sondern er ist überall voll und ganz gegenwärtig. Was dann neben und außer der räumlichen Anordnung den inneren Zusammenhang der Theile anbelangt, so wird derselbe durch die räumliche Durchdringung offenbar an und für sich nicht aufgehoben. Denn sollten sich auch beispielsweise meine beiden Hände infolge eines Wunders räumlich vollkommen durchdringen, so würde es deswegen immer noch wahr bleiben, daß die Finger der rechten Hand innerlich und organisch mit der rechten Handwurzel zusammenhängen und durch die Muskeln des rechten Armes bewegt werden und nicht umgekehrt. Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß Gott, indem er die räumliche Anordnung der Theile aufhebt, auch den inneren organischen Zusammenhang derselben aufheben könnte. Allein das kömmt hier nicht in Frage; und es bedürfte hiezu jedenfalls eines neuen Einwirkens von Seite Gottes. Hier ist es uns unmittelbar nur darum zu thun zu zeigen, daß die einzelnen Theilmomente, welche bei der körperlichen Quantität in Betracht kommen, in der Weise von einander verschieden sind, daß das eine keineswegs nothwendig das andere nach sich zieht. Das aber glauben wir gezeigt zu haben. Was diesen Punkt beim hl. Sacramente betrifft, so ist durchaus an der Ueberzeugung festzuhalten, daß am hochheiligen Leibe Christi mit der wunderbaren Aufhebung des räumlichen Nebeneinander

Digitized by Google

der einzelnen Körpertheile weder das specifische Wesen noch das innere organische Abhängigkeitsverhältnis derselben irgendeine Einbuße erleidet. Sonst müßte ja das specifische Wesen des Leibes Christi aufgehoben werden und wir hätten unter den consecrierten Gestalten anstatt des wahren Leibes Christi höchstens noch eine unorganische Masse[1]).

10. Hiermit haben wir der Betrachtung der folgenden drei Momente, welche mit dem zweiten in innigstem Zusammenhange stehen, schon einigermaßen vorgegriffen. Zur näheren Erklärung diene jedoch folgendes. An und für sich ist es nicht das Gleiche, den Theilen eines Ganzen ihre gegenseitige Undurchdringlichkeit benehmen und sie in Wirklichkeit als räumlich gegenseitig durchdrungen voraussetzen. Denn zwischen einfacher Durchdringlichkeit und wirklichem Durchdrungensein muss offenbar wohl unterschieden werden. Oder warum sollten die Theile eines Ganzen, nachdem sie die gegenseitige Undurchdringlichkeit oder das mit der Undurchdringlichkeit gegebene Aufeinanderwirken verloren haben, ohne weiteres an einem einzigen Raum oder Punkt zusammenfließen? Die körperlichen Dinge sind ja an und für sich träge oder unbewegt. Es bedürfte also einer Kraft, um dieses Zusammenfließen zu veranlassen. Oder an welchem Punkte sollte die gedachte Concentration, wenn sie von selbst erfolgte, stattfinden? Es ist also vielmehr anzunehmen, daß die einzelnen Theile, solange wir über die gemachte Voraussetzung nicht hinausgehen d. h. solange wir dem körperlichen Ganzen nur die zwei ersten Momente der Quantität nehmen, jeder für sich an ihrem ursprünglichen Platze bleiben und so auch das Ganze seine volle räumliche Ausdehnung beibehält. Mit anderen Worten: Das Hinwegnehmen der actuellen Undurchdringlichkeit ist blos die natürliche Vorbereitung zum Durchdrungensein sowie zum Verluste der früheren Ausdehnung, aber nicht das Durchdrungensein und der Verlust dieser Ausdehnung selbst[2]). Was geschieht aber —

---

[1]) Ob und inwieweit man sagen kann: Wegen der eben bezeichneten Momente behält der Leib Christi in der hl. Eucharistie seine natürliche Gestalt und seine wahre Ausdehnung bei, werden wir später zu erklären Gelegenheit finden. [2]) Vgl. Suarez aaO. 4 n. 18—22. — Was Schiffini (aaO. n. 111) über diesen Punkt gegen Suarez vorbringt, wäre einer weiteren Erklärung bedürftig. Er sagt: Totam substantialem entitatem, quae inveniebatur in partibus animalis sic (scil. sine quantitate) conservati, remansuram fore, sublata quantitate, per modum

Digitized by Google

so fragen wir nun naturgemäß weiter — wenn wir uns dieses Durchdrungensein, sei es durch Gottes Allmacht oder wie immer, wirklich vollzogen denken? bleibt dann, wie oben[1]) an fünfter und letzter Stelle nahegelegt wurde, der ganze Körper ohne jede Ausdehnung? Ist er, was man damit in Verbindung bringen könnte, infolge dessen entweder auf einen mathematischen Punkt beschränkt oder, was nicht ganz das gleiche wäre, überhaupt jedem Orte und jeder Beziehung zum Raume entrückt und infolge dessen weder hier noch dort, sondern nirgends? Oder behält derselbe vielmehr neben einer gewissen Stellung im Raume, die irgendwie mit der früheren zusammenfällt, auch eine gewisse Ausdehnung bei, so jedoch, daß die Vielheit der Theile auf die Größe dieser Ausdehnung keinen Einfluss hat?

11. Wir behaupten dieses letztere und beweisen unsere Behauptung. Die eine von den beiden gegentheiligen Annahmen legt den Gedanken nahe, ein Körperwesen, dessen Theile das räumliche Auseinander verloren hätten, müsste, obgleich es wirklich zu existieren fortführe, nothwendig jede Beziehung zum Raume verloren haben und würde infolge dessen nirgends sein. Die Frage über die hier berührte Anschauung fällt, wie wir schon anderswo[2]) hervorgehoben haben, strenggenommen nicht in den Bereich der Untersuchungen über die Quantität, sondern betritt das Gebiet einer abgesonderten Kategorie, nämlich der Kategorie des Ortes (*ποῦ*, ubi). Uebrigens halten wir den angeführten Gedanken für durchaus unrichtig. Denn solange ein Ding wirklich existiert, solange muss es wahrhaftig eine gewisse Beziehung zum wirklichen oder zum möglichen Raume haben. Mit anderen Worten: Das Ding muss, die Existenz einer realen Welt vorausgesetzt, irgendwo d. h. entweder an einem bestimmten Orte innerhalb dieser Welt oder in einer bestimmten Richtung und Entfernung außerhalb derselben zu finden sein. Ob es dabei blos durch den Verstand und sein Denken oder auch durch den Sinn

unius indivisibilis extra genus quantitatis. Was soll das bedeuten? sollen etwa die Theile durch Entfernung der Quantität nicht blos der örtlichen Lage nach, sondern auch in ihrer inneren Realität die Vielheit verlieren und so Eines werden?

[1]) Vgl. n. 5. [2]) Vgl. unsere erste Abhandlung n. 20.

Digitized by Google

und die sinnliche Wahrnehmung erreichbar ist, das thut, solange man beim einfachen Begriffe ‚Ort' oder ‚irgendwo' stehen bleibt, nichts zur Sache. Wir bemerken noch weiter, daß dieser unmögliche oder zum wenigsten höchst befremdliche Gedanke in keinerlei Weise durch die Lehre vom Altarsgeheimnisse nahegelegt erscheint. Ja dasselbe spricht vielmehr für das Gegentheil. Oder ist nicht nach katholischer Lehre der Leib Christi unter den Gestalten wahrhaft gegenwärtig? Ist ferner diese Gegenwart nicht so aufzufassen, daß sie auf einen bestimmten Raum, nämlich auf die Ausdehnung der Gestalten beschränkt bleibt? Kann man endlich vom Begriffe der Gegenwart und namentlich der räumlich beschränkten Gegenwart den Begriff des Ortes gänzlich trennen? Wir glauben nicht. Wenn also der hl. Thomas[1]) schreibt: Corpus Christi non est localiter in ss. sacramento, so ist hier das localiter nicht wie immer von der räumlichen oder örtlichen Gegenwart, sondern blos von jener örtlichen Gegenwart zu verstehen, welche bei körperlichen Dingen die naturgemäße ist und darin besteht, daß der Körper durch factische Undurchdringlichkeit und wirkliches Nebeneinander seiner Theile (per resistentiam sensibilem et per partes extra partes) sich bemerkbar macht und in diesem Sinne einen bestimmten Platz einnimmt.

12. Sehen wir nun zweitens, ob der Körper unter der gemachten Voraussetzung wenigstens nothwendig auf einen mathematischen Punkt beschränkt ist[2]). Vom Gegentheile überzeugt uns zunächst die katholische Lehre über die hl. Eucharistie. Denn derselben zufolge ist der Leib Christi factisch in der ganzen heiligen Hostie gegenwärtig, und diese kommt wahrhaftig keinem mathematischen Punkte gleich. Wahr ist es allerdings, daß der Leib Christi sowohl vor als nach der Theilung der Gestalten auch unter dem kleinsten Theile dieser Gestalten sich gegenwärtig findet. Aber den kleinsten Theil kann man logisch gewiss nicht ohne weiteres mit einem mathematischen Punkte identificieren. Wo ist der Mathematiker oder Physiker, welcher lehrt, der Punkt sei im eigentlichen Sinne ein physischer Bestandtheil des Körpers oder der Linie? Um den Gedanken an mathematische Punkte bei Erklärung des Altarsgeheimnisses um so leichter fernezuhalten, darf nicht ver-

[1]) 3 q. 76 a. 5. [2]) So lehrt unter anderem Suarez, wenigstens was die Möglichkeit der Sache betrifft (aaO. sect. 2 n. 2 14).

Digitized by Google

gessen werden, daß man bei den eucharistischen Gestalten, welche die Gegenwart des Leibes Christi einschließen, immer an sinnlich wahrnehmbare und zugleich physisch trennbare und physisch unterscheidbare Theile zu denken hat. Nun leugnet man aber nicht mit Unrecht, daß ein mathematischer Punkt, wenigstens für sich allein genommen, für unsere Sinne wahrnehmbar ist. Ebenso liegt es auf der Hand, daß die physische Theilung unmöglich ins unendliche oder bis zum mathematischen Punkte fortgesetzt werden kann. Ja auch die Designation oder Unterscheidung von Theilen im Stetigen kann, soferne dieselbe nicht blos durch mathematische Abstraction, sondern durch physische Mittel vor sich gehen soll, nur auf sinnlich wahrnehmbare und wirklich ausgedehnte Momente Anwendung finden. Oder soll vielleicht die Gegenwart Christi in der ungetheilten Hostie weiter ausgedehnt werden müssen, als insoferne sie nach geschehener Theilung bestehen bleibt? Gewiss nicht. Daß aber die physische Theilung ihre Grenzen hat, ist doch unwidersprechlich.

Gehen wir nun zur philosophischen Betrachtung über. Bei einer anderen Gelegenheit[1]) haben wir gezeigt, daß die Dauer oder das Nacheinander eines Dinges nie und nimmer auf einen einzigen untheilbaren Augenblick beschränkt werden kann. In gleicher Weise können wir uns auch unmöglich irgend ein Wesen und namentlich eine körperliche Substanz auf einen mathematischen und absolut untheilbaren Punkt zusammengedrängt denken. Es kehrt also auch inbezug auf die körperlichen Dinge die anderswo[2]) mehr im allgemeinen und mit besonderer Rücksicht auf die geistigen Substanzen aufgestellte Behauptung wieder: Die einfache Ausdehnung, abgesehen von der Undurchdringlichkeit sowie von der Vielheit und dem örtlichen Nebeneinander actueller oder potentieller Theile, kann im allgemeinen und ohne Rücksicht auf ihr Maß der Substanz nicht gänzlich genommen werden. So kennzeichnet sich die Ausdehnung im allgemeinen ebenso gut wie die Dauer als eine wesentliche Eigenschaft aller Substanzen. Ja es gibt auch, um dieses zum Schlusse beizufügen, manche von der Quantität als solcher wohl zu unterscheidende Accidenzen, wie beispielsweise die Figur, die Farbe u. dgl., welche von einer gewissen Ausdehnung absolut unzertrennlich erscheinen. Hingegen ist, von Gott abgesehen, das

[1]) Vgl. unsere erste Abhandlung n. 42 45. [2]) Vgl. n. 3.

Digitized by Google

Maß der Ausdehnung, wie wir gelegentlich schon gesagt haben, bei jeder Substanz nach oben wie nach unten wenigstens mit Rücksicht auf die Allmacht Gottes sozusagen ins unendliche veränderlich.

B. Die Quantität ohne Substanz.

13. Die zweite und schwierigere Frage betreffs der Trennbarkeit zwischen Substanz und Quantität lautet: Kann es eine Quantität geben ohne Substanz als ihr natürliches Subject? Um auch in dieser Frage systematisch und mit aller Klarheit vorzugehen, müssen wir vor allem auf die fundamentale Unterscheidung zwischen der quantitas discreta und der quantitas continua Rücksicht nehmen. Was also die quantitas discreta d. h. die Zahl oder die Vielheit (multitudo actualis, quantitas numeri) anbelangt, so ist es ohne weiteres klar, daß eine Vielheit oder Zahl ohne entsprechende Dinge, die gezählt werden oder denen diese Vielheit beigelegt wird, absolut undenkbar ist. Es ist hier jedoch folgendes zu bemerken.

Wie uns im Leben und bei unserem Denken zunächst überall sichtbare und concrete Einzeldinge begegnen, so denkt man auch bei der Zahl zunächst an eine solche Vielheit, welche von sichtbaren und concreten Einzeldingen gebildet wird und nach menschlicher Auffassung gleichsam an ihnen haftet. So hat man das, was man im strengen Sinne concrete Zahl nennt. Indessen kann man ohne Schwierigkeit auch Theile eines Ganzen, oder verschiedene Accidenzen, oder rein geistige und unsichtbare Wesen und, soferne man will, auch rein mögliche Dinge zu zählen versuchen. Ja durch fortgesetzte Abstraction kann man sogar aus Wirklichem und Möglichem, Substantiellem und Accidentellem, Endlichem und Unendlichem, indem man allen diesen Dingen unter dem allerabstractesten und blos analogen Begriffe des Seins ein gemeinsames Merkmal abgewinnt, nach beliebiger Auswahl im Gedanken eine kleinere oder größere Vielheit zusammenstellen, oder auch um die absolute Zahl aller wirklichen und möglichen Dinge zusammengenommen fragen. Da handelt es sich, wie man sieht, um die abstracte Zahl. Das genauere Ergebnis aus dieser Betrachtung ist dies: Es kann wohl eine getrennte Vielheit oder eine Zahl, ja bis zu einem gewissen Grade sogar eine concrete Zahl geben ohne Sub-

Digitized by Google

stanz[1]), aber eine Zahl oder Vielheit ohne entsprechendes Subject ist absolut undenkbar.

14. Aehnliches gilt auch von der potentiellen oder geeinten Vielheit (multitudo potentialis, multitudo partium in individuo aut quasi individuo composito). Diese Vielheit haben wir in einem einheitlichen Subjecte (Einzeldinge), das theilbar ist, mögen die Theile vor geschehener Theilung als actuell oder blos potentiell vorhanden gedacht werden[2]). Auch von dieser Vielheit ist es sofort klar, daß sie mit den Theilen, die sie begründen, unzertrennlich zusammenhängt. Erklären wir auch diesen Punkt etwas genauer. Diese Vielheit findet sich am offensten an homogenen Körpern zB. an einem Goldstücke. Es ist wahr, anders denken sich die Vielheit in einem solchen Einzeldinge die Anhänger des Atomismus, anders die Vertheidiger des Formalismus und der strengen Stetigkeit. Doch dies ist für unsere Untersuchung im Grunde gleichgiltig. Denkt man sich das Goldstück zunächst im Sinne des Atomismus aus einer bestimmten Anzahl von Goldatomen oder Goldmolekülen zusammengesetzt, so ist sofort klar, daß die gedachte Vielheit ohne die entsprechenden Moleküle oder Theilsubstanzen nicht bestehen kann. Will man an der strengen Stetigkeit und am Formalismus festhalten, so mag man es thun; aber man wird doch auch so schließlich gestehen müssen, daß im gedachten Ganzen wenigstens dem Vermögen nach (potentialiter) mehrere Theile oder Moleküle enthalten sind, und zwar in einem größeren Körper der gleichen Art in entsprechend größerer Anzahl als in einem kleineren. So kommen wir am Ende, was unsere Untersuchung betrifft, zum gleichen Resultate: Die Vielheit, von der hier die Rede ist, kann von dem entsprechenden Subjecte d. h. von den Theilmomenten des Ganzen unmöglich losgetrennt werden.

Zum Schlusse bemerken wir noch, daß diese Lehre auch auf gewisse Accidenzen, zB. auf eine stetige Figur oder Fläche von be-

[1]) Dies findet auch in der katholischen Lehre von der hl. Eucharistie seine Bestätigung. Denn niemand kann leugnen, daß die sacramentalen Gestalten als solche oder die hl. Hostien, auch wenn sie rein als Gestalten oder Accidenzen in Betracht kommen,. wahrhaft zählbar sind. [2]) Diese Vielheit kann man quantitas molis nennen; dieselbe steht mit dem Begriffe der Masse im innigsten Zusammenhange.

Digitized by Google

stimmter Größe, auf die Farbe oder das Gefärbtsein in bestimmter Ausdehnung u. dgl. Anwendung findet. Wie wir nämlich unter anderem aus der Lehre von den eucharistischen Gestalten unwidersprechlich entnehmen, sind diese und ähnliche Accidenzen nicht blos in Rücksicht auf den substantiellen Träger (ratione substantiae, cui ultimatim inhaerent), sondern auch unabhängig von letzterem und in sich selbst wahrhaft theilbar oder ausgedehnt und müssen mithin, ganz analog mit den substantiellen Dingen, in der Weise eine bestimmte Anzahl homogener Theile in sich schließen, daß der doppelten Ausdehnung auch die doppelte Anzahl der Theile entspricht. So hätten wir schließlich auch hier wieder, ähnlich wie im vorigen Falle, zwar eine Vielheit ohne substantielle Theile, aber nicht eine Vielheit ohne entsprechende Theile überhaupt. Doch genug hierüber.

15. Um nun auf die quantitas continua oder auf die Ausdehnung ohne Rücksicht auf die Vielheit überzugehen, so ist vor allem zuzugeben und festzuhalten, daß Ausdehnung und Substanz wenigstens in dem Sinne trennbar sind, als innerhalb gewisser Grenzen infolge der Elasticität, wie es scheint, sogar auf natürlichem Wege, jedenfalls aber ohne engere Beschränkung durch Gottes Allmacht die Ausdehnung an einer beliebigen Substanz wachsen oder abnehmen kann, ohne daß infolge dessen die Substanz selbst eine innere Vergrößerung (Vermehrung) oder Verkleinerung (Verminderung[1]) d. h. einen Zuwachs oder Abgang substantieller Theile zu erleiden hätte. Ja durch Gottes Allmacht und infolge der sogenannten Bilocation kann sogar die Ausdehnung als solche sich wahrhaft vervielfältigen, d. h. aus einer durch und durch stetigen Ausdehnung in eine abgeschnittene und räumlich getrennte verwandelt werden, ohne daß dadurch die Substanz selbst eine ähnliche Vervielfältigung oder innere Theilung erfahren müßte. Es ist wiederum die hl. Eucharistie, welche uns zwingt, trotz aller Schwierigkeiten an dieser Annahme festzuhalten. Näher

[1]) Wir sagen: eine innere Vergrößerung oder Verkleinerung. Denn da einerseits die Ausdehnung, welche wächst und abnimmt, als an der Substanz haftend vorausgesetzt wird und andererseits das letzte Subject alles Leidens und aller Aussage die Substanz oder das Suppositum ist, so muß man auch im gegebenen Falle der Substanz schließlich eine gewisse mehr äußerliche Vergrößerung oder Verkleinerung zuschreiben.

Digitized by Google

können wir hier auf diesen Punkt nicht eingehen. Denn die Untersuchung über die Bilocation läßt sich einerseits nicht so kurz abthun und scheint andererseits nicht so streng zu unserem Gegenstande zu gehören. Nur eine Bemerkung möge uns hierüber erlaubt sein. Die Frage: Wie viel Raum nimmt die Substanz oder der Körper ein? und die Frage: Wie viele substantielle Theile besitzt der Körper? oder die Frage: Wie vielfach ist die örtliche Gegenwart einer bestimmten Substanz? und die Frage: Haben wir es hier mit einer oder mehreren Substanzen zu thun? sind offenbar metaphysisch keineswegs identisch. Daher ist es an und für sich denkbar, daß auch bei einem und demselben Subjekte sich die Antwort auf die eine Frage nicht immer nothwendig mit der Antwort auf die andere decken muss. Dabei vergesse man nicht, daß die Allmacht Gottes alles, was keinen Widerspruch in sich schließt, zu bewerkstelligen imstande ist[1]).

16. Nach diesen Vorbemerkungen müssen wir auf die förmliche Trennbarkeit der ganzen und eigentlichen Quantität eingehen. Auch hier ist gleich wieder eine Unterscheidung anzubringen. Man kann nämlich den Begriff der Quantität oder der räumlichen Größe im Sinne der reinen und nackten Ausdehnung nehmen, welche als solche nur durch den Verstand erreicht werden kann und so in gewissem Sinne den Charakter einer mehr abstracten Eigenschaft an sich trägt; oder es kann der nämliche Begriff auch ganz concret gefaßt werden, nämlich als eine Eigenschaft, die sich durch Widerstand, Farbe u. dgl. den Sinnen in verschiedener Weise offenbart. Dabei ist klar, daß die Frage nach der Trennbarkeit der Quantität im ersten und der Quantität im zweiten Sinne nicht ohne weiteres identisch erscheint, sowie daß die fragliche Trennbarkeit im ersten Sinne wenigstens für das Vorstellungsvermögen weit mehr Schwierigkeit bietet als im zweiten. Zudem kann man bei einigem Nachdenken sich leicht davon überzeugen,

---

[1]) Wir wollen die hierher gehörigen Wunder in der hl. Eucharistie kurz zusammenstellen. In derselben sind 1. im Einklange mit der obigen Erklärung die Theile des Leibes Christi gegenseitig durchdrungen und gleichsam ineinander geschoben; 2. sind alle Theile, selbst die kleinsten, wie das Auge oder ein beliebiges Moment des Auges durch den ganzen Raum der stetigen Hostie ausgedehnt und gleichsam auseinandergezogen; 3. endlich findet sich der ganze Leib sammt allen seinen Theilen vielfach bilociert.

Digitized by Google

daß wir infolge oder im Interesse der katholischen Lehre von den sacramentalen Gestalten zunächst nur die Trennbarkeit der Quantität im zweiten Sinne aufrechtzuerhalten haben. Das ist für uns Grund genug, die gegenwärtige Frage zunächst ausschließlich im eben angedeuteten Sinne zu untersuchen. Doch sind auch hier noch einige weitere Vorbemerkungen nothwendig.

17. Bei der Quantität, wie wir sie hier im Auge haben, dürfen die einzelnen Theilmomente, wie Ausdehnung, Widerstand oder Undurchdringlichkeit, Farbe oder Sichtbarkeit, Schwere und die übrigen sinnenfälligen Eigenschaften nicht als ein mehr äußerliches Conglomerat oder Aggregat ohne inneren Zusammenhang angesehen werden. Es ist vielmehr zwischen diesen Theilmomenten ein naturgemäßer Zusammenhang vorauszusetzen, infolge dessen ein gewisses Kernmoment als Träger und die übrigen Momente als Schale oder als Eigenschaften dieses Trägers erscheinen. Diese Anschauung enthält nichts neues. Denn die Scholastiker und der hl. Thomas an der Spitze faßten ganz allgemein die Gestalten des allerheiligsten Sacramentes oder die eucharistischen Accidenzen in diesem Sinne auf. Dabei galt ihnen im allgemeinen als Träger der übrigen Accidenzen die Quantität. Es ist aber nicht zu übersehen, daß die Alten nicht gleich uns in diesem Punkte zwischen der reinen und mehr abstracten Ausdehnung einerseits und der ganz concreten Ausdehnung oder Quantität, welche nebst der eigentlichen oder physischen Theilbarkeit zugleich die Widerstandsthätigkeit und Undurchdringlichkeit in sich begreift, auf der anderen Seite sorgfältig unterschieden. Sie nehmen vielmehr den Begriff Quantität oder Ausdehnung gemeinhin im letzteren Sinne und nur unter dieser Voraussetzung lehren sie, daß die Quantität oder Ausdehnung das Subject oder der Träger der übrigen Accidenzen ist. In diesem Sinne wird gegen die Lehre der Alten, die übrigens in der Erklärung des Altarsgeheimnisses für sich allein genommen gewiss nur ein sehr untergeordnetes Moment bildet, kaum etwas Stichhaltiges eingewendet werden können[1]). Halten wir indessen

[1]) Uebrigens waren über diesen Lehrpunkt nicht alle Scholastiker vollkommen einig. Es weichen hierin namentlich die Gelehrten der nominalistischen Richtung von der gewöhnlichen Anschauung oder Ausdrucksweise vielfach ab. Vgl. *Joannes a s. Thoma*, Cursus philos. log. 2 q. 16 a. 1.

Digitized by Google

an unserer wohl begründeten Unterscheidung zwischen der reinen Ausdehnung und den anderen mehr oder weniger innerlich mit der Ausdehnung zusammenhängenden Momenten fest und verfolgen wir unter dieser Rücksicht den gegenwärtigen Fragepunkt weiter, so glauben wir nicht zu irren, wenn wir anstatt der nackten Ausdehnung die actuelle Widerstandsäußerung oder Undurchdringlichkeit und ihr unmittelbares Princip als den eigentlichen Träger aller nach der Wesensverwandlung zurückbleibenden sinnfälligen Erscheinungen und körperlichen Eigenschaften bezeichnen. Wir leugnen nicht, sondern behaupten vielmehr, daß die Widerstandsäußerung oder Undurchdringlichkeit und ihr unmittelbares Princip als ausgedehnt zu denken sind; aber wir glauben, daß man nicht den Widerstand und sein Princip als Eigenschaft der Ausdehnung, sondern vielmehr umgekehrt die Ausdehnung als Eigenschaft des Widerstandes und seines inneren Principes aufzufassen hat. Denn die Widerstandsäußerung und ihr inneres Princip muss ja gleich der Substanz formell und in sich selbst als physisch theilbar und zugleich in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt erscheinen. Infolge dessen kann sie dann weiterhin ganz naturgemäß die Erscheinungen der Porosität, Farbe, der Schwere usw. an sich tragen. Doch dieser Lehrpunkt wird aus dem folgenden neues Licht erhalten.

18. Dies ist schließlich auch die Lehre des Cardinals Franzelin, wenn er das Accidens, welches infolge der Wesensverwandlung zunächst und unmittelbar von der Substanz abgetrennt wird und dann die anderen Accidenzen als ihr naturgemäßer Träger mit sich zieht, als ἐνέργημα, impulsus ab energia substantiae procedens bezeichnet[1]). Der gefeierte Gelehrte will, wie man sich aus seinem Werke selbst überzeugen kann, das ἐνέργημα von der ἐνέργεια unterscheiden. Damit soll direct angedeutet werden, daß er unter dem von der Substanz zunächst getrennten oder trennbaren Momente nicht die radicalste Kraft der Substanz oder die innerste Tendenz (ἐνέργεια) Widerstand zu leisten, die man entweder als das Wesen oder doch als eine wesentliche Eigenschaft und als untrennbares Proprium der körperlichen Substanz anzusehen hat, verstanden wissen will. Er versteht darunter auch nicht, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, das ganz unmittelbare oder rein

[1]) De Eucharist. thes. XVI n. III.

Digitized by Google

active Wirken dieser inneren Kraft, sondern vielmehr das innere und mehr passive Ergebnis (ἐνέργημα), das naturgemäß aus jener radicalen Kraft und Wirkung resultiert. Dann ist aber hier mehr indirect vorausgesetzt, daß dabei formell nicht an die rein äußerliche Wirkung (ἔργον, effectus) in der Luft oder in den übrigen anstoßenden Körpern gedacht werden darf. Das hier gemeinte Seinsmoment (ἐνέργημα) ist vielmehr die unmittelbare Ursache des letzteren und liegt als solche in der Mitte zwischen der Substanz und ihrer radicalen Kraft, deren naturgemäßer und innerlich anhaftender Ausfluss es ist, auf der einen Seite und der ebengenannten ganz äußerlichen Wirkung andererseits. Infolge dieses Seinsmomentes erscheint die Substanz nicht blos, wie es nach einem früheren Lehrpunkte durch Gottes Allmacht geschehen könnte, als ein der Undurchdringlichkeit und des Widerstandes fähiges oder darauf innerlich angelegtes, sondern als ein in Wirklichkeit undurchdringliches und Widerstand leistendes Wesen[1]).

Man möge uns nicht tadeln, wenn wir die innere Erklärung des Gegenstandes der Beweisführung vorangeschickt haben. Wir wurden durch den inneren Zusammenhang der Dinge dazu gedrängt. Schließlich kann sich auch die gegebene Erklärung der folgenden Beweisführung nur zuträglich erweisen. Kommen wir also endlich zum Beweise.

19. Wir beschränken uns hier auf den philosophischen Beweis, weil wir den theologischen Beweis für die eucharistischen

[1]) Bei Pesch (aaO.) lesen wir über diesen Lehrpunkt folgendes: Natura in omnibus phaenomenis *externis* agere ad opulentiam videtur non ad paupertatem i. e. more divitum agit, qui variis officiis varios adhibent ministros. Itaque pro varietate producendorum effectuum varias natura adhibet entitates omniaque varia, quae una facultas absolute obire possit ministeria, inter multas distribuit, varia organa variis adaptando sensationibus operationibusque vegetabilibus. Ac putandum est, naturam eundem semper agendi modum servare ubique. Ergo etiam in corporearum rerum constitutione *interna* substantia dicenda est non immediate per se ipsam effectus quantitativos producere, sed emittere proxime quandam formam, quae illos effectus gignat Diese Erklärung scheint sachlich mit der Erklärung Franzelins vollkommen zusammenzutreffen. Auf die Benennungen kommt es nicht so sehr an. Wir bemerken nur, daß auch bei Pesch beim besprochenen Seinsmomente, das zwischen der Substanz und der äußeren Wirkung in der Mitte liegt, an erster Stelle nicht die reine Ausdehnung, sondern vielmehr die wirksame Kraft hervortritt. Man kann also füglich auch bei ihm die Ausdehnung als eine Eigenschaft dieser Kraft ansehen und nicht umgekehrt.

Digitized by Google

Accidenzen ohne Substanz als bekannt voraussetzen. Auch in der philosophischen Beweisführung haben wir vor allem das apologetische Moment im Auge, d. h. wir bemühen uns an erster Stelle zu zeigen, daß in der gewöhnlichen Annahme der Theologen nichts Unmögliches nachgewiesen werden kann. Doch zur Sache. Wenn wir blos zu beweisen hätten, daß es möglich ist, ohne entsprechende Substanz die bekannte Einwirkung auf unsere Sinne oder auch die entsprechende Einwirkung auf die Luft und die übrigen den Leib Christi umgebenden Dinge hinreichend zu erklären, so würde uns dieser Beweis keine große Schwierigkeit bereiten. So hätte die Allmacht Gottes einfach den Einfluss der geschaffenen Wirkursache (causa efficiens) zu ersetzen, was gewiss keine Schwierigkeit bietet. Aber dies ist nicht unsere Frage und diese Auffassung genügt nicht, um das Altarsgeheimnis im Sinne der katholischen Theologie zu erklären. Die Frage ist vielmehr die: Kann das, was der körperlichen Substanz die in gewissem Sinne innerliche Benennung ‚sinnlich-wahrnehmbar, Widerstand leistend und undurchdringlich', und im Sinne eines Widerstand leistenden und sinnlich-wahrnehmbaren Dinges auch die Benennung ‚ausgedehnt', und was damit zusammenhängen kann, zugleich die Benennung ‚weiß, schwer, wohlschmeckend' usw. mittheilt, von der Substanz losgelöst werden und im Zustande der Trennung für sich allein fortbestehen?

Diese Frage ist, wie wir bereits früher bemerkt haben, mit der umgekehrten, die wir früher besprochen haben, keineswegs zu verwechseln[1]). Demungeachtet kann, wie uns scheint, aus der Beantwortung der ersten Frage auf dem Wege der Folgerung auch für die gegenwärtige Frage die richtige Lösung hergeleitet werden. Die körperliche Substanz, so wurde gezeigt, kann durch Gottes Allmacht ihrer actuellen Undurchdringlichkeit und Widerstandsthätigkeit anderen Körpern gegenüber entkleidet werden. Folgerichtig muss dieselbe Substanz auch ihre Sichtbarkeit und mit der Sichtbarkeit auch jede Farbe, ihre actuelle Schwere und wohl auch andere mehr äußere Eigenschaften verlieren oder verlieren können. Unter der gedachten Voraussetzung bleibt somit an der fraglichen Substanz neben der Vielheit und der örtlichen Anord-

[1]) Vgl. n. 3 6 ff.

Digitized by Google

nung der substantiellen Theile nur mehr die virtuelle Eignung oder das radicale Bestreben zu den genannten mehr äußerlichen Wirkungen und Erscheinungen zurück. Nun bedenke man, daß der actuelle Widerstand und was damit zusammenhängt offenbar positive Seinsmomente sind, welche sich zur Substanz und ihrer radicalen Kraft wie die Wirklichkeit oder der Act zum bloßen Vermögen oder zur Potenz verhalten. Es fügen somit diese Seinsmomente eine neue Realität zur Substanz hinzu. In diesem Sinne charakterisieren sich also Substanz und Quantität als zwei positive und irgendwie real unterschiedene Entitäten. Dies vorausgesetzt muss es fast als selbstverständlich erscheinen oder besteht wenigstens eine sehr starkbegründete Präsumption dafür, daß diese beiden Realitäten durch Gottes Allmacht beliebig getrennt und im Zustande der Trennung forterhalten werden können. Wir sagen: Die beiden Realitäten müssen beliebig getrennt werden können; so nämlich, daß nicht blos die erste oder die stärkere ohne die zweite, sondern auch die zweite oder die schwächere getrennt von der anderen ihren Fortbestand finden kann. So lange man streng bei der gemachten Voraussetzung stehen bleibt und ohne Rücksicht auf einzelnes die Sache ganz im allgemeinen nimmt, dürfte es schwerlich gelingen, in derselben einen Widerspruch zu entdecken. Wo aber kein Widerspruch besteht, dürfen der Allmacht Gottes keine Schranken gezogen werden.

In einer etwas verschiedenen Form kann dieser Beweisgrund also vorgelegt werden. Als Resultat der früheren Untersuchung steht der Satz fest: Die Quantität ist trotzdem, daß sie naturgemäß von der Substanz getragen und erhalten werden muss, gleichwohl ein von der Substanz wahrhaft unterschiedenes Accidens, mit einer ihr eigenen Realität. Damit also die Quantität ohne Substanz fortbestehe, braucht Gott nichts anderes zu thun, als die Causalität der Substanz inbezug auf dieses Accidens durch seine Allmacht zu ersetzen. Warum sollte Gott dies nicht leisten können? Es wird nun allgemein zugestanden, daß Gott alle und jede Causalität der geschaffenen Dinge mit Ausnahme der causalitas formalis und der causalitas materialis ersetzen kann. Hier aber handelt es sich weder um die eine noch um die andere dieser beiden Causalitäten. Daß hier von der causalitas formalis nicht die Rede sein kann, ist von selbst klar. Aber auch an die causalitas materialis sind wir nicht nothwendig angewiesen.

Digitized by Google

Es ist allerdings wahr, daß eine solche der Substanz dem Accidens gegenüber zugeschrieben zu werden pflegt, insofern nämlich die Substanz im eigentlichen Sinne des Wortes das Subject der Accidenzen bildet und infolge dessen in aller Wahrheit einer mehrfachen von den Accidenzen herrührenden Benennung untersteht. Allein es ist in unserer Annahme durchaus nicht nothwendig, auch diese Causalität auf Gott zu übertragen. Denn unsere Annahme geht ja dahin, daß die Accidenzen ohne Subject erhalten werden sollen. Somit brauchen sie ihre Benennung auch keinem substantiellen Subjecte und am allerwenigsten Gott selbst mitzutheilen[1]).

20. Eine Ausnahme von der soeben betonten Trennbarkeit machen nach unserer Ueberzeugung unter den Accidenzen die Lebensthätigkeiten (actus vitales), wie Denken, Wollen, Fühlen usw. Es bleibt allerdings auch inbezug auf diese accidentellen Zustände unbestreitbar, daß sie zu dem an sich ruhenden Subjecte eine neue Realität hinzufügen und in diesem Sinne von demselben real unterschieden sind. Aber im übrigen besteht bei ihnen ein besonderer Grund, warum sie für sich allein und von ihrem Träger losgetrennt unmöglich im Dasein verbleiben können. Dieser Grund ist folgender. Wie es zum Wesen der contingenten Dinge überhaupt gehört, daß sie, wenn sie existieren, von Gott geschaffen sein, und solange sie existieren, von Gott beständig erhalten werden müssen, so ist es auch eine wesentliche Eigenthümlichkeit des Lebensactes, daß er aus der lebenden Substanz hervorgehe und beständig von ihr getragen werde. Diese Eigenthümlichkeit läßt sich an den gewöhnlichen Accidenzen und namentlich an der Quantität nicht entdecken. Es gereicht also der Vergleich der Quantität mit den Lebensthätigkeiten unserer Lehre eher zur Bestätigung als zur Widerlegung. Doch lassen sich gegen dieselbe gewichtigere Einwendungen erheben.

21. Ein Accidens ohne Träger, so sagt man, ist ein offenbarer Widerspruch; da es ja zum Begriffe des Accidens gehört, an der Substanz zu haften. Durch die Trennung, so bemerkt man weiter, müsste das Accidens nothwendig als Substanz er-

[1]) Vgl. Schiffini und Pesch aaOO.

Digitized by Google

scheinen; denn was ist schließlich die Substanz anderes, als ein Sein oder eine Realität, die an keinem Subjecte haftet. Die Antwort auf diesen zweigestaltigen Einwurf hängt von der genauen Bestimmung der Begriffe ab. Zum Begriffe der Substanz genügt es nach der Lehre des hl. Thomas und nach genauer Beobachtung der Dinge nicht, daß eine gewisse Realität factisch an keinem Subjecte hafte. Substanz heißt vielmehr, abgesehen von dem factischen Zustande, jenes Sein, welches seinem inneren Wesen nach an und für sich eine gewisse Selbständigkeit aufweist und im Zusammenhange mit dieser Selbständigkeit durchaus ungeeignet ist, nach Art einer formellen Eigenschaft oder als eine mehr äußerliche Bestimmung an einem Subjecte zu haften. Wir sagen: an einem Subjecte nach Art einer formellen Eigenschaft oder als eine mehr äußerliche Bestimmung. Denn es kann nicht geleugnet werden, daß in einem anderen Sinne, zB. als Wesensform wie die Seele, oder als integrierender Bestandtheil wie die Hand, auch Realitäten von substantiellem Charakter in einem concreten und substantiellen Einzeldinge subsistieren. Ja durch die Allmacht Gottes kann sogar eine für sich ganz vollständige substantielle Natur, wie die Menschheit Christi, in das substantielle Sein eines höheren Suppositums aufgenommen werden. Aber solche Elemente von substantiellem Charakter sind doch nicht im Ganzen oder im Suppositum als formelle Eigenschaften oder als accidentelle und mehr äußerliche Bestimmungen; sie müssen vielmehr immer in einem gewissen Sinne oder physisch gesprochen als Wesensbestandtheile betrachtet werden. Infolge dessen kann das Suppositum oder das Ganze inbezug auf sie entweder in keiner Weise oder wenigstens nicht im gleichen Sinne Subject genannt werden, wie inbezug auf die Accidenzen. In gleicher Weise ist es zum Begriffe des Accidens nicht ausreichend, daß ein gewisses Sein factisch wie immer in einem anderen ist oder an einem anderen haftet. Accidens heißt vielmehr philosophisch gesprochen nur jenes Sein, welches infolge seines ganzen innerlich unselbständigen Wesens die Eignung und zugleich das naturgemäße Bestreben besitzt, nach Art einer formellen Eigenschaft oder als mehr äußerliche Bestimmung an einem anderen als an seinem naturgemäßen Subjecte zu haften und demselben eine formelle Benennung und mehr äußerliche Bestimmung mitzutheilen.

Diese Begriffsbestimmungen vorausgesetzt ist es sofort klar, daß der Begriff des Accidens die absolute Untrennbarkeit nicht in

Digitized by Google

sich schließt. Auch wird die Realität des Accidens deshalb, weil sie von der Substanz als ihrem natürlichen Träger getrennt wird, keineswegs zur Substanz. Denn diese Realität kann und muss ja auch im Zustande der Trennung die naturgemäße Eignung und das Bestreben, an einem substantiellen Träger sich anzulehnen, beibehalten. Nur dies folgt aus dem ganzen Einwurfe: Das Accidens befindet sich im Zustande der Trennung nicht in seiner naturgemäßen, sondern vielmehr in einer außernatürlichen und gewissermaßen gewaltsamen Lage. Dies können wir aber leicht zugestehen; ja wir müssen es sogar entschieden behaupten, um dem Fortbestande der Accidenzen im allerheiligsten Sacramente den Charakter des Wunderbaren zu wahren.

22. Nach all dem ist es nöthig den ganzen gegenwärtigen Lehrpunkt noch genauer zu erklären. Betrachtet man die verschiedenen Momente, welche wir unter dem concreten Begriff der Quantität zusammengefasst haben, so sieht man alsogleich, daß dieselben auch im Zustande der Trennung alle eine gewisse Ausdehnung und Theilbarkeit beibehalten. Auch eine gewisse Undurchdringlichkeit kann ihnen inbezug auf ihre actuellen oder potentiellen Theile nicht abgesprochen werden. So ist ohne weiteres ersichtlich, daß alle Accidenzen, welche hier in Betracht kommen, in innigster Beziehung zur Ausdehnung und zur Quantität stehen; und weil man gewöhnlichhin Quantität und Ausdehnung für gleichbedeutend nimmt, so kann man die Behauptung aufstellen: Was durch die Wesensverwandlung zunächst von der Substanz getrennt wird, ist die Quantität, und diese bildet wie früher den unmittelbaren, so jetzt den wahren und einzigen Träger für die übrigen Accidenzen. Ob aber schließlich das, was wir im Gegensatze zu der mehr concret gefassten Quantität reine oder nackte Ausdehnung nennen, an dem zurückgebliebenen Principe der Widerstandsäußerung sowie an dieser Widerstandsäußerung selbst und an der damit zusammenhängenden Undurchdringlichkeit haftet, oder ob umgekehrt gerade die Ausdehnung im eben bezeichneten Sinne den Träger für die letztgenannten Seinsmomente bildet, das ist nach unserer Ansicht eine ganz neue Frage, die wir hier vorläufig für unseren gegenwärtigen Zweck nicht näher zu untersuchen brauchen. Eines indessen bemerken wir schon hier. Ist die erstere von den zwei eben angedeuteten Annahmen die richtige, dann muss man zugleich zu-

Digitized by Google

gestehen, daß die Erklärungs- oder Redeweise Franzelins als vor allen anderen zutreffend zu betrachten ist[1]).

23. Wir müssen in der Erklärung noch einen neuen Punkt hervorheben. Es ist bekannt, daß auch rein geistige Wesen, wie die Engel, der Körperwelt gegenüber innerhalb eines größeren oder kleineren Raumes Widerstand leisten und infolge dessen eine Art Undurchdringlichkeit aufzuweisen oder hervorzubringen imstande sind. Dieser Widerstand ist jedoch im Gegensatze zu dem der körperlichen Dinge innerlich und auf Seite der geistigen Substanzen, ganz ihrer geistigen Natur entsprechend, bei aller äußerlichen oder räumlichen Ausdehnung vollkommen einfach. Aeußerlich allerdings kann auch diesem Widerstande zugleich mit der räumlichen Ausdehnung eine gewisse Theilbarkeit nicht abgesprochen werden; insoferne nämlich im Raume, wo der Widerstand sich bethätiget, beliebig viele Theile aufgezeigt werden können und der Engel selbst in der Lage ist, seine Thätigkeit nach Belieben auf einen kleineren und kleineren Raum zu beschränken. Dem entsprechend kann die Frage aufgeworfen werden: Ist die bei körperlichen Wesen fühlbar in Erscheinung tretende Ausdehnung oder die Widerstandsäußerung und ihr unmittelbares Princip im Gegensatze zur Substanz, oder wenn wir mit Franzelin reden wollen, ist das von der körperlichen Substanz loslösbare und losgelöste ἐνέργημα vielleicht blos in dem letzt bezeichneten Sinne d. h. rein äußerlich theilbar? Wir antworten: Nein. Dieses Seinsmoment, wie man es übrigens

---

[1]) Vgl. oben n. 18. — Weil die Farbe concret genommen ohne Ausdehnung undenkbar ist und auch die Schwere weder vor ihrer Trennung von der Substanz noch nach derselben auf einen mathematischen Punkt concentriert erscheint, so sind im Altarsgeheimnisse die zwei genannten und ähnliche körperliche Eigenschaften jedenfalls nicht von aller Ausdehnung losgelöst. Nimmt man also Quantität für gleichbedeutend mit Ausdehnung, dann sind jene Nominalisten gewiss zu tadeln, die zu lehren scheinen, die bei der Wandlung zurückbleibenden Accidenzen beständen ganz für sich und entbehrten jeglicher Quantität. Vgl. Schiffini aaO. n. 103. Auf der anderen Seite aber hatten die Gelehrten jener Richtung, wie wir bald zeigen werden, nicht ganz Unrecht, wenn sie gewissen Accidenzen eine eigene von der Substanz unabhängige Quantität zuschrieben. Noch mehr im Rechte waren sie, wenn sie durch ihre Ausdrucksweise blos den Gedanken an jede nach der Wandlung noch fortbestehende Vielheit substantieller Theile ferne zu halten bemüht waren — ein Gedanke, welchen der in dieser Sache oft gebrauchte Ausdruck quantitas molis nahe zu legen schien.

Digitized by Google

immer benennen mag, ist vielmehr, wie am allerheiligsten Sacramente d. h. an den eucharistischen Gestalten klar zu sehen ist, wahrhaft innerlich und ganz im gleichen Sinne theilbar wie die materiellen und körperlichen Dinge oder Substanzen selbst. Das gleiche muss folgerichtig in seiner Weise, d. h. entweder unmittelbar oder mittelbar, nämlich mit Rücksicht auf den nächsten Träger, auch von den übrigen getrennten Accidenzen, wie von der Farbe, der Schwere usw. gesagt werden[1]).

24. Wir kommen nun zur Frage: Kann auch die reine Ausdehnung, welche nach unserer ganzen Lehrentwicklung ein Mehr und Weniger zulässt und in diesem Sinne jedenfalls als etwas Accidentelles zu betrachten ist, nicht etwa blos im Verein mit anderen Accidenzen von der Substanz, sondern auch überhaupt von jedem anderen Seinsmomente losgetrennt werden, so daß die nackte Ausdehnung rein für sich existierte, getrennt von jeder Substanz und von jedem Accidens? Wir sagen: getrennt von jeder Substanz und von jedem Accidens; denn daß die Ausdehnung im Verein mit anderen Accidenzen von der Substanz als solcher losgelöst werden und in dieser Trennung fortbestehen kann, ist in der vorausgehenden Untersuchung enthalten. Inbezug auf diese Frage bemerken wir vor allem, daß dieselbe mit der Erklärung der eucharistischen Gestalten oder Accidenzen strenggenommen nichts zu thun hat. Denn bei den eucharistischen Gestalten findet sich die Ausdehnung stets mit anderen Accidenzen vereiniget; und es besteht auch von Seite des Altarsgeheimnisses nicht das mindeste Hindernis, diese Accidenzen, sei es in ihrer Gesammtheit oder in einem einzelnen, als Träger der nackten Ausdehnung anzusehen. Dieses vorausgesetzt, glauben wir die gegenwärtige Frage in ihrer präcisen Fassung verneinen zu sollen. Dazu bestimmt uns folgende Erwägung. Wie man aus unserer bisherigen Untersuchung leicht entnehmen kann, gehört die nackte Ausdehnung, für sich und

[1]) Man könnte fragen: Wie steht es mit dem entsprechenden Accidens oder ἐνέργημα beim Engel? Ist bei ihm der Widerstand nach außen, den er ausübt, und das nächste Princip desselben ebenfalls trennbar? Wir antworten: Keineswegs. Und warum nicht? Weil wir es hier mit einer Lebensäußerung (actus vitalis) zu thun haben. Daß dem also ist, sieht man aus dem Umstande, daß der Engel den fraglichen Widerstand jeden Augenblick aufgeben oder beliebig modificieren kann.

Digitized by Google

mehr im allgemeinen genommen, zu jenen Eigenschaften der Dinge, oder wenn man lieber will, zu jenen Eigenthümlichkeiten der körperlichen Wesen, welche zwar auf der einen Seite gleich der Dauer am Endlichen ein Mehr und Weniger oder gleich der Figur an der actuellen Ausdehnung ein So und so zulassen, aber auf der anderen Seite an den entsprechenden Dingen, seien es substantielle oder accidentelle, deren Existenz vorausgesetzt, in ihrer Allgemeinheit unmöglich ganz fehlen können[1]). Diese Beobachtung legt den umgekehrten Schluss zum wenigsten sehr nahe, nämlich, wie einerseits die Ausdehnung an wirklich existierenden Dingen nicht fehlen kann, so werde auch andererseits die Ausdehnung selbst für sich allein und ohne jeden Träger nicht bestehen können. Dieser Schlussfolgerung können wir durch einen nahe liegenden Vergleich mehr Festigkeit verleihen. Schon öfters haben wir die räumliche Ausdehnung wegen des gegenseitigen Aehnlichkeitsverhältnisses mit der Dauer in Vergleich gestellt. Wir kehren zu diesem Vergleiche zurück und fragen: Kann es eine wirklich existierende Dauer ohne einen Träger oder ohne ein entsprechendes Subject geben, dem die Dauer zukommt und zuzuschreiben ist? Gewiss nicht, wenn man von der näheren Frage absieht, ob dieser Träger in sich eine Substanz oder ein Accidens sei. Ja auch in der ideellen Ordnung muss man, sobald man an die Dauer denkt, nothwendig in der nämlichen Ordnung alsogleich an ein bestimmtes oder unbestimmtes Subject der Dauer denken. Sollte uns nun die Aehnlichkeit zwischen Zeit und Raum nicht nöthigen, von der räumlichen Ausdehnung ganz im gleichen Sinne zu urtheilen? oder machen wir in unserem Denken bei der abstracten Ausdehnung nicht ganz die gleiche Erfahrung wie bei der abstracten Dauer?

Das Endresultat dieser letzten Untersuchung ergibt den Satz: Es ist nicht zu bestreiten, daß es ein reales Seinsmoment, nämlich die mehr abstracte Ausdehnung, gibt, welches auf der einen Seite wahrhaft, ja vielleicht an erster Stelle den Namen Quantität verdient und dennoch andererseits nicht von jeder weiteren Realität getrennt werden kann.

25. Schließlich bliebe noch die Frage: Ist in dem Falle, wo infolge eines Wunders wie bei den eucharistischen Gestalten, Ausdehnung und andere Accidenzen als Ganzes ohne substantiellen

[1]) Vgl. unsere erste Abhandlung n. 41 42 43 und hier n. 11.

Digitized by Google

Träger vorhanden sind, die nackte Ausdehnung, von der wir letzthin gehandelt haben, als das Subject der übrigen Accidenzen anzusehen, oder verhält sich die Sache vielleicht umgekehrt, so daß in diesem vielmehr die Ausdehnung es ist, welche sich an ein anderes accidentelles Seinsmoment als an ihren naturgemäßen Träger anlehnt? Wir haben gelegentlich schon angedeutet und betonen es hier von neuem, daß diese Frage weder von besonderer Wichtigkeit ist noch in den katholischen Schulen eine bestimmte Lösung bisher gefunden hat. Daher halten wir es für überflüssig, in aller Schärfe auf dieselbe einzugehen. Wir glauben jedoch, daß durch die Resultate der vorausgehenden Untersuchung, soferne sie mit dieser Frage in Berührung stehen, von den beiden entgegengesetzten Auffassungen offenbar die letztere mehr begünstiget wird. Auch ist uns nicht ersichtlich, was vom rein philosophischen Standpunkte aus für die entgegengesetzte Anschauung mit Aussicht auf Erfolg geltend gemacht werden könnte.

Digitized by Google

Recensionen.

Die dogmatische Theologie, das ist die Lehre von Gott in seinem Sein und Leben, im Sinne der katholischen Kirche dargestellt von Dr. J. H. Oswald, Professor am kgl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg.

1. **Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften.** Paderborn und Münster, Ferd. Schöningh, 1887. VII, 283 S.

2. **Die Trinitätslehre**, im näml. Verlag, 1888. VI, 226 S.

Mit vorliegender Arbeit bringt der um die katholische Theologie in Deutschland hochverdiente Verfasser seinen dogmatischen Lehrcurs zum Abschluss. Es mag befremden, daß gerade jene Tractate, welche die Theologie im engeren Sinne bilden und unter den übrigen wie dem Range, so der systematischen Ordnung nach den ersten Platz behaupten, zuletzt in die Oeffentlichkeit gelangten. Ueber die Gründe dieses cursus retrogradus gibt die Vorrede zum ersten Bande Aufschluss. Es waren zunächst äußere Umstände, die den Verfasser vor nunmehr 35 Jahren veranlassten, seine literarische Laufbahn mit der Sacramentenlehre zu eröffnen, woran sich dann nach und nach in rückgängiger Folge die übrigen theologischen Monographien anschlossen. Daß bei der vorliegenden Gotteslehre die Erhabenheit und Schwierigkeit des Gegenstandes insbesondere die unabweisliche Forderung einer tieferen philosophischen Speculation einen speciellen Grund abgab, weshalb Oswald erst zuletzt, d. i. nach langjährigem Studium und reifer Durcharbeitung an die Veröffentlichung dachte, zeugt aufs neue von dem Ernst und der außergewöhnlichen Gewissenhaftigkeit, womit der geschätzte theologische Schriftsteller seine Aufgabe

Digitized by Google

erfaßt und seinem hohen Berufe obliegt. Daß er zugleich mit Liebe und voller Hingebung gearbeitet, davon gibt jede Zeile dieser beiden Bändchen Zeugnis. Der Leser findet schon im ersten vollauf bestätigt, was der Verfasser in der Vorrede zum zweiten versichert, daß er ‚mit all dem Fleiß und all der Liebe, welche ihm im vorgerückten Alter bei der fühlbaren Abnahme seiner geistigen Kräfte noch zu Gebote stehen', sich seinem Gegenstande gewidmet.

Die Vorzüge, welche die Kritik an den früheren theologischen Publicationen Oswalds hervorgehoben, zeichnen auch die hier zu besprechenden Tractate aus: Gründlichkeit der Behandlung, Klarheit in Darstellung und Beweisführung, vor allem ein hoher Grad exegetischer Schärfe und Gewandtheit. Dabei lag es, wie schon angedeutet, in der Natur des Gegenstandes, noch mehr als früher durch ernstes Streben nach speculativer Durchdringung der aus den Quellen der Offenbarung nachgewiesenen Wahrheiten der höchsten Aufgabe des Theologen gerecht zu werden. Die Diction ist, einzelne Härten abgerechnet, eine gewählte, würdevolle, manchmal geradezu ergreifende. Ueberhaupt weiß der Verfasser geeigneten Orts auch dem Herzen etwas zu bieten und entsprechende Anregungen für das innere Leben zu geben. Wir erwähnen aus Bd I die Reflexionen über die Attribute der Unermeßlichkeit und Allgegenwart (S. 124 ff.), die ethischen Folgerungen aus Gottes Ewigkeit (S. 137 f.), die praktische Anwendung der Lehre von der Freiheit Gottes (S. 230), vorzüglich aber den schönen Abschluß über die Gottesliebe (S. 262 f.).

Auch Bd II enthält ähnliche Partien; man vgl. S. 85 145 217. Dabei fehlt es nicht an wiederholter Rücksichtnahme auf die Irrthümer der Zeit, wenn wir gleich bei gegebener Gelegenheit (Bd I S. 45 ff.) eine Erwähnung und Widerlegung des Ontologismus ungern vermissen. — Obwohl der Verfasser mit Citaten aus den bewährten Lehrern der Schule, zumal aus St. Thomas von Aquin, kargt, und auch die hl. Väter, namentlich im II. Bd, verhältnismäßig selten redend einführt, merkt doch der in der Theologie einigermaßen bewanderte Leser bald, daß das Ganze auf fleißigem Studium in den Werken der patristischen wie scholastischen Periode beruht. Freilich würde die Arbeit reichlich gewonnen haben, wenn die speculativen Erörterungen in engerem Anschluß an den Engel der Schule gegeben wären. Es sei noch in unserem allgemeinen Ueberblick der zahlreich eingestreuten, zum Theil höchst interessanten etymologischen Bemerkungen gedacht, welche dem Werke Oswalds zu besonderem Vorzuge gereichen. Hieher gehört aus Bd I der Excurs über die Gottesnamen (S. 77—85); ferner die Noten zu S. 127 (Note 2) 128

Digitized by Google

222 237, aus Bd II S. 94 156 f. 162. Der Druck ist, namentlich in den öfters wiederkehrenden griechischen Texten, im ganzen correct; doch sind einige störende Fehler unbeachtet geblieben[1]).

Indem wir nun die beiden Tractate im einzelnen einer kurzen Besprechung unterziehen, möge uns der Verfasser gestatten, gelegentlich auf kleinere Versehen aufmerksam zu machen oder einer Meinungsverschiedenheit Ausdruck zu geben.

1. Dem ersten von Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften handelnden Tractate ist die übliche Einleitung über Begriff, Quellen, Aufgabe und Eintheilung der Dogmatik vorausgeschickt (S. 1—40). Bei Bestimmung des Begriffs Dogma, dem der Verfasser eine längere Untersuchung widmet, fällt es auf, daß das dogma ‚im eigentlichen Sinne' definiert wird als veritas divinitus revelata, quae publico ecclesiae judicio fide divina credenda proponitur ita ut contraria tanquam haeretica damnetur (S. 3). Nach dieser Definition, welche aus Chrismanns Regula fidei § 5 entnommen scheint[2]), wäre dogma im eigentlichen Sinne oder dogma formale gleichbedeutend mit dogma declaratum, und dieses allein würde, wie Verfasser auch ausdrücklich lehrt (S. 6) als dogma quoad nos zu betrachten sein. Andere Wahrheiten dagegen, die zwar ‚unleugbar in den Quellen der Offenbarung . . enthalten sind, über welche aber das kirchliche Lehramt sich bindend zu erklären noch keinen Anlaß genommen' (S. 7), sind als ‚Dogmen im weiteren Sinne' zu betrachten, dogmata materialia oder auch schlechthin revelata (im Gegensatz zu declarata), sie sind darum wohl dogmata in se, aber nicht quoad nos; sie haben, wenngleich objectiv de fide, nicht den Charakter einer subjectiv bindenden Glaubenspflicht. Wir müssen nun freilich zugeben, daß zum Begriff des dogma formale die einfache Thatsache der Offenbarung nicht genügt; die propositio ecclesiae muß als wesentliches Moment hinzukommen. Allein es ist wohl zu beachten, daß diese keineswegs ausschließlich

[1]) Bd I S. 7 Zeile 5 v. o. ist zu lesen: Gott st. Christus; S. 24 Z. 5 v. unt. l. creditum st. traditum; S. 175 Z. 21 v. ob. ist wohl zu lesen ‚vermittelst des concursus physicus'. Bd II S. 68 Z. 13 v. unt. l. Vater st. Herr; S. 102 ist das Concil von Nicäa auf d. J. 425 st. 325 angesetzt; S. 166 Z. 7 v. u. l. mich st. euch; S. 172 Z. 5 v. u. l. vom Sohne st. v. Vater; S. 173 Z. 12 v. ob. l. der Ersteren st. der Letzteren; S. 209 Z. 3 v. ob. l. διὰ st. ἐκ. [2]) Vgl. Migne, Theol. curs. compl. VI 882.

Digitized by Google

durch formelles Urtheil oder feierlichen Richterspruch geschieht (publico judicio . . ita ut contraria tanquam haeretica damnetur); sie kann auch auf dem gewöhnlichen Wege der allgemeinen kirchlichen Lehrthätigkeit oder der Bezeugung mittelst des immerwährenden Apostolates geschehen[1]). Danach würde dann das dogma formale oder dogma quoad nos zu theilen sein in dogma declaratum (oder definitum) und non declaratum[2]), wobei immerhin bestehen bleibt, daß ersteres in vollerem Sinne als ‚formelles' (weil formuliertes) Dogma zu gelten habe[3]).

Mit dieser zu engen Bestimmung des Dogmabegriffs hängt wohl zusammen, daß weder die Bedeutung des kirchlichen Lehramtes als Quelle der Dogmatik (S. 13 f.), noch auch die Aufgabe dieser Wissenschaft dem kirchlichen Lehramte gegenüber (S. 18 f.) vollständig gewürdigt werden. Was hier sonst über die Aufgabe des Dogmatikers, namentlich das bei Durchforschung der hl. Schrift und der Monumente der Tradition einzuschlagende Verfahren gesagt wird, ist sehr beachtenswert; ebenso die treffenden Bemerkungen über die Wichtigkeit und rechte Weise der theologischen Speculation. ‚Echte Speculation', sagt der Verf. S. 35, ‚ist nicht willkürlich, wissensstolz und unabhängigkeitssüchtig, sondern ist bescheiden, demüthig und lenksam. Sie philosophiert allerdings, aber nicht ohne Christus, auch nicht einmal zu Christus hin, sondern aus Christus und in Christus'.

Gegen Ende der Einleitung theilt der Verf., seiner Aufgabe näher tretend, die Theologie im engeren Sinne oder die Lehre von Gott an sich in zwei Hauptabschnitte, denen eben die vorliegenden Bändchen gewidmet sind. Während sonst die Theologen nach Dionysius (De div. nomin. c. 2) jene beiden Abschnitte als theologia unita und theologia discreta zu bezeichnen pflegen oder, wie die Neueren vorziehen, als tractatus de Deo uno und de Deo trino, unterscheidet Oswald zwischen ‚Sein Gottes in abstracto' und ‚Sein Gottes in concreto', und theilt danach die gesammte Gotteslehre in die Lehre vom ‚Sein Gottes' und in die Lehre vom ‚Leben Gottes'. In concreto ist nämlich ‚das Sein Gottes kein starres und todtes Sein, sondern weil er persönlich ist, ein bewegtes lebensvolles Sein'. Insofern wir nun ‚von dieser Qualität des göttlichen Seins absehen, gewinnen wir

[1]) Concil. Vatic., decret. de fide cap. 3 alin. 4. [2]) Kleutgen (Beilagen 2. Heft S. 58) schlägt vor, die dogmata quoad nos zu unterscheiden in dogmata definitione und dogmata universali magisterio proposita. [3]) Vgl. Scheeben, Dogmatik 1. Buch n. 423.

Digitized by Google

‚das abstracte Sein Gotts'; nehmen wir dagegen ‚das Sein Gottes in seiner lebendigen, durch die Persönlichkeit bedingten Selbstoffenbarung, so haben wir das Sein Gottes in concreto oder auch das Leben Gottes' (S. 40). Offenbar hat der Verfasser hiermit keinen glücklichen Griff gethan. Schon die Wahl der termini Sein G. in abstracto und in concreto erscheint unangemessen. Was übrig bleibt, wenn wir von der Dreipersönlichkeit ‚abstrahieren', ist ja nicht abstractes, sondern durchaus concretes Sein; es ist die göttliche Wesenheit, die an sich die Fülle alles Seins (ipsum esse) besagt. Sodann ist auch die Bezeichnung ‚Leben Gottes' als gleichbedeutend mit den trinitarischen Beziehungen nicht zutreffend; denn ‚Leben' absolut und nicht im Sinne von der eine processio ad intra bedingenden Lebensthätigkeit gefasst, bezeichnet in Gott auch etwas zum ‚Sein in abstracto' Gehörendes, weshalb alle Theologen mit dem heiligen Thomas (1 q. 18) schon im Tractat de Deo uno vom ‚Leben Gottes' handeln.

Nach der doppelten Frage, ob Gott ist und was er ist, teilt der Verfasser die Lehre vom ‚Sein Gottes in abstracto' (de Deo uno) in die Abschnitte vom Dasein und vom Wesen Gottes, zieht jedoch in der Ausführung das vom göttlichen ‚Wesen überhaupt' zu Sagende in den ersten Abschnitt, während dem zweiten die Betrachtung des göttlichen Wesens in dessen einzelnen Attributen vorbehalten bleibt. Ein dritter in Form eines Anhanges beigefügter Abschnitt handelt über die Wesenseinheit Gottes oder den Monotheismus und schließt das erste Bändchen ab.

Im ersten Abschnitte, Gottes Dasein und Wesen überhaupt, ist es dem Verfasser nicht darum zu thun, Gottes Existenz zu beweisen, die hieher gehörenden Argumente werden nur kurz gestreift und im übrigen auf die Philosophie verwiesen (S. 46 f.); es wird vielmehr mit besonderer Rücksicht auf den Traditionalismus die Lehre der Kirche festgestellt und erörtert, daß der Menschengeist aus sich imstande ist, Gottes Dasein und auch etwas von dessen Wesen und Eigenschaften zu erkennen. Der dreifache Weg, auf welchem diese Erkenntnis mittelst Abstraction von den Geschöpfen zustande kommt, wird eingehend besprochen und gezeigt, wie die an den Creaturen wahrgenommenen Vollkommenheiten auf das unendliche Wesen übertragen werden können (S. 47—65). Der Frage nach dem Constitutivum der göttlichen Wesenheit, vom Verfasser der metaphysische Begriff Gottes genannt, widmet er ein eigenes Capitel (S. 66—85). Er pflichtet hier im Grunde jenen Theologen bei, nach deren Meinung die essentia

Digitized by Google

metaphysica Gottes in die Aseität zu legen ist, glaubt jedoch, es müsse zur Vervollständigung noch der Begriff der Geistigkeit hinzugenommen und Gottes Wesen metaphysisch dahin bestimmt werden, daß man sage: Gott ist der aseitarische d. h. absolute Geist (S. 75). Der tiefere Grund dieser Anschauung ist wohl darin zu suchen, daß dem Verfasser im Begriffe des Seins schlechthin das concrete Sein gar nicht oder doch zu unbestimmt ausgedrückt erscheint (vgl. S. 69 und 71); und doch ist gerade das durch die Aseität bezeichnete Sein das Sein im denkbar vollsten und concretesten Sinne. Wenn daher der Auctor das Grundwesen Gottes in der classischen Stelle Exod. 3, 14 f. ausgesprochen findet (S. 69), so ist offenbar die S. 75 f. ergänzend beigefügte Deutung dieses Textes mit ihrer nachdrücklichen Betonung des persönlichen אֶהְיֶה überflüssig, so scharfsinnig sie an sich auch sein mag. Ist Gottes Wesen das Sein schlechthin, das absolute, durch sich subsistierende Sein, so ist damit gesagt, daß er lautere Wirklichkeit ohne Beimischung irgend welcher Potentialität (actus purus), oder wie der hl. Johannes Damascenus folgert, substantiae pelagus infinitum ist. Hierin ist aber gewiss jede Vollkommenheit, auch die Geistigkeit bereits ausgesprochen. Gottes Wesen wird deshalb durch die Aseität vollständig ‚deutlich', und nicht blos ‚seinem äußeren Umfange', sondern auch ‚seinem inneren Gehalte nach' (vgl. S. 71) aufs schärfste bestimmt. Zur Zerstreuung etwaiger Bedenken sei auf die treffliche Bemerkung des hl. Thomas 1 2 q. 2 a. 5 ad 2 verwiesen. — Im zweiten Abschnitte, von den göttlichen Attributen, geht der Verfasser originell zu Werke. Er schließt die Eintheilung derselben an die zuvor gegebene Grundbestimmung des Wesens an und unterscheidet 1. Attribute der Aseität oder des Seins, welche dann wieder in Attribute der Aseität im engeren Sinne und Attribute der Inseität oder absoluten Einfachheit zerlegt werden; und 2. Attribute der Geistigkeit. Erstere kommen nach des Verfassers Ansicht überein mit jenen, die sonst negative oder nach anderer Eintheilung absolute, letztere mit jenen, die affirmative oder relative Attribute genannt werden. In der ersten Classe kommen als Attribute der Aseität im engeren Sinne zur Sprache: Ursprünglichkeit (bezw. Ursprungslosigkeit) mit der absoluten Nothwendigkeit, Unabhängigkeit mit der Allgenügsamkeit und Allseligkeit, Unendlichkeit mit der absoluten Güte; sodann als Attribute der Inseität: Körperlosigkeit Gottes oder Ausschluss physischer Zusammensetzung, lauterste Actuosität (Ausschluss metaphysischer Zusammensetzung), Unermesslichkeit und Allgegenwart, Ewigkeit und Unveränderlichkeit[1]). In der zweiten Classe d. i. bei den At-

[1]) Wir erkennen aus der hier aufgezählten Attributenreihe, daß es nicht so strenge zu nehmen ist, wenn der Verfasser der ersten Classe nur

Digitized by Google

tributen der Geistigkeit handelt der Verfasser ausführlich vom göttlichen Erkennen und Wollen, mit gebürender Berücksichtigung der einschlägigen Controversfragen. Diesem mit großem Fleiße gearbeiteten Abschnitte ist beinahe die Hälfte des ganzen Buches (S. 144—263) gewidmet. Bei Gelegenheit der Untersuchung über das göttliche Vorherwissen der futura contingentia, bezw. der futuribilia zeichnet der Verfasser in bestimmten Zügen die einander bekämpfenden Schulmeinungen, ohne sich für die eine oder andere derselben zu entscheiden; gegen beide scheinen ihm schwerwiegende Bedenken vorzuliegen, sowohl gegen den strengen Thomismus und dessen Auffassung der menschlichen Freiheit (S. 176—178), als auch gegen die scientia media der Molinisten, wenigstens insoweit sie zur Aufhellung des Geheimnisses der Gnadenwahl dienen soll (S. 192—194). Der Verfasser scheint überhaupt an einer allseitig genügenden Lösung dieser schwierigen Frage zu verzweifeln und glaubt selbst von Seite des kirchlichen Lehramtes eine solche nicht erwarten zu können. ‚Die Kirche duldet nur beiderlei Ansichten, wenn sie sich in gehörigen Schranken halten, einstweilen nebeneinander und behält sich die letztinstanzliche Entscheidung vor, welche aber wohl schwerlich jemals erfolgen wird, da unseres Erachtens die Sache nicht danach angethan ist, entschieden zu werden' (S. 187 vgl. 172). — Aus dem dritten Abschnitte (Anhang), welcher die Wesenseinheit Gottes gegenüber den verschiedenen Formen des Polytheismus mit positiven und speculativen Argumenten darthut, heben wir besonders die interessante genetische Erklärung des Polytheismus (S. 279 ff.) hervor.

2. Mit noch mehr Fleiß und hingebender Liebe als der erste Tractat ist die Trinitätslehre, ‚das christliche Dogma κατ' ἐξοχήν' gearbeitet; sie bildet ‚den Gipfelpunkt der christlichen Gotteslehre' (S. 2) und fordert darum die Sorgfalt des Theologen in vorzüglichem Maße heraus. Die treffliche Arbeit führt sich als ‚Festschrift' der Braunsberger theologischen Facultät zum 50jährigen Priesterjubiläum des heil. Vaters ein. Nach einer Reihe von Vorerinnerungen, in welchen die kirchliche Lehre über das Geheimnis kurz zusammengestellt und erläutert, sowie die einschlägigen Begriffe von Substanz und Person in philosophischer

---

negative Attribute zugetheilt wissen will. Auch ist es nicht ganz zutreffend, wenn er die zweite Classe schlechthin mit den relativen Attributen identificiert. Erkennen und Wollen Gottes beziehen sich doch in erster Linie auf dessen eigenes Wesen und sind rücksichtlich dieses principalen Objectes absolute Eigenschaften. Ebenso läßt sich die Eintheilung in attributa quiescentia und operativa nicht dahin umschreiben, daß jene mit attributa immanentia, diese mit transeuntia (S. 90) gleichbedeutend seien.

Digitized by Google

wie historischer Hinsicht erörtert werden, theilt der Verfasser den gesammten Stoff in die allgemeine und die besondere Trinitätslehre. In jener, für welche auch die Bezeichnung ‚Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit' gebraucht ist, behandelt er den Kern des Geheimnisses, daß nämlich in der Gottheit ‚drei wahrhaft göttliche und von einander unterschiedene Personen sind', die ‚in der Einheit und Gemeinschaft des Wesens subsistieren' (S. 13). Die besondere Trinitätslehre wendet sich den Unterschieden der einzelnen Personen zu und gibt gewissermaßen die persönliche Charakteristik der drei göttlichen Hypostasen. Weil dieser Abschnitt mehr von der Einheit abstrahiert, wird er vom Verfasser auch als ‚Lehre von der Dreifaltigkeit' überschrieben. Sachlich kommt diese originelle Eintheilung so ziemlich überein mit der sonst bei Neueren üblichen Gruppierung des Stoffes nach dem doppelten Gesichtspunkte der *fides* Trinitatis und des *intellectus* fidei, wiewohl einzelne der dogmatisch definierten Punkte, zB. der Ausgang des hl. Geistes vom Vater und Sohne bei Oswald dem zweiten Abschnitte zufallen.

In der allgemeinen Trinitätslehre (S. 14—134) wird das katholische Dogma zunächst eingehend und mit großer exegetischer Schärfe aus der hl. Schrift nachgewiesen (S. 14—85). Im einzelnen heben wir hervor den kritischen Excurs über das Comma Joanneum mit dem Resultate, daß der katholische Dogmatiker ‚sich vor der Hand nicht veranlaßt sieht, die Stelle preiszugeben'; ferner die schöne Verwertung der Taufformel (Matth. 28, 19). Während dann das 1. Cap. des Hebräerbriefes etwas zu kurz abgethan wird (S. 52), ist die Logoslehre des hl. Johannes ausführlich und mit genauer Berücksichtigung der exegetischen Spitzfindigkeiten der Arianer dargelegt. Für die Gottheit des hl. Geistes wäre S. 81 eine reichere Ausbeute der herrlichen Stelle 1 Kor. 2, 10 erwünscht gewesen. Was die Bedeutung des A. T. für unser Dogma betrifft, so gibt der Verfasser zu, daß eine Mehrpersönlichkeit in Gott schon vor Christus geoffenbart war, wiewohl sie nicht als ausdrücklicher Glaubenspunkt galt; das aus den Sapientialbüchern entnommene Argument erscheint ihm indes als nicht beweisend; vgl. hiergegen etwa Franzelin[1]), Scheeben[2]). Die Femininform des hebr. חָכְמָה (σοφία, sapientia) kann doch unmöglich ein ernstes Bedenken begründen (s. S. 21). — Den Traditionsbeweis (S. 86—115) verknüpft der Verfasser mit der Geschichte und Darlegung der einschlägigen Häresien, wobei selbstverständlich dem Arianismus be-

[1]) De Trinit. th. 7. [2]) Dogm. 2. Buch n. 799 ff.

Digitized by Google

sondere Aufmerksamkeit gewidmet ist. In Beurtheilung der vornicänischen Väter schließt sich Oswald dem auch in der Vorrede zum zweiten Bande der Theol. dogm. noch ziemlich strengen Urtheil des Petavius an. Doch hätten die sehr beachtenswerten Ausführungen, wie sie sich zB. bezüglich Tertullians, des Theophilus von Antiochien u. A. bei Franzelin[1]), Stentrup[2]) oder Heinrich[3]) finden, nicht ganz unberücksichtigt bleiben sollen. — Den Schluss des ersten Abschnittes bildet eine ‚dialectische und speculative Erörterung der Trinitätslehre' (S. 115—134), in welcher die hauptsächlichsten Einwürfe des Rationalismus gegen das Mysterium besprochen und entkräftet werden. Hier wendet der Verfasser großen Scharfsinn auf, wenngleich seine Lösungen nicht in allweg durchschlagend erscheinen. Namentlich kann zum Ausgleich der ‚Relationen' mit der ‚Absolutheit' (S. 133 f.) der Hinweis auf die relationes ad extra unmöglich zum Ziele führen. Diese sind ja blos relationes rationis von Seite Gottes, während jene zugegebenermaßen als reale zu fassen sind. Bezüglich dieser Schwierigkeit wäre etwa zu vergleichen, was der hl. Thomas (Cont. gent. 4, 14) in der Antwort auf den (ibid. c. 10) vorgebrachten neunten Einwurf geltend macht (oder in 1 dist. 33 q. 1 a. 1). Wenn der Verfasser nach dem Vorgange der hl. Väter das Mysterium durch Hinweis auf Analogien in den Geschöpfen dem Verständnisse näher zu rücken sucht (S. 121 ff.), so ist dies nur zu billigen; desgleichen, wenn er als die treffendste Analogie die immanenten Acte des geschaffenen Geistes bezeichnet. Doch zeigt die Art und Weise, wie dieselbe ausgeführt wird, eine nahe Verwandtschaft mit der Günther'schen Analyse des menschlichen Selbstbewusstseins, wiewohl der Verfasser ausdrücklich hervorhebt, daß er deren Anwendung auf das Trinitätsgeheimnis im Sinne Günthers durchaus verwirft (S. 124 f.). Ueberhaupt zieht sich die für den Begriff der Person (vgl. S. 4 9 109 und Bd I 72) verhängnisvolle Theorie vom Selbstbewusstsein durch das ganze Werk. Nach S. 123 vollzieht sich das menschliche Selbstbewusstsein in einem ‚Processe der Entfaltung des ursprünglich mehr sachlichen als persönlichen Ich'. Denn ‚unser geistiges Selbstbewusstsein ist uns nur der Potenz nach angeboren. Bevor wir, wie wir sagen, zum Selbstbewusstsein erwachten, war das Ich allerdings vorhanden, aber es war todt und starr, weil indifferent, und blieb so bis zu diesem Erwachen. Bis dahin ist es eher

[1]) Thes. 10 u. 11. [2]) De verbo incarn. I thes. 5. [3]) Dogm. IV Buch 2 § 231.

Digitized by Google

als sachlich, denn als persönlich zu bezeichnen' (S. 124). Der Kürze wegen begnügen wir uns hier auf Kleutgen[1]) zu verweisen[1]). Was überhaupt die Stellung der Vernunft dem Trinitätsgeheimnisse gegenüber betrifft, scheint der Verfasser etwas zu weit zu gehen. Wenigstens werden S. 131 die Convenienzgründe für die Dreiheit der Personen in der Einheit des Wesens in einer Weise betont, daß sie beinahe zwingende Kraft erhalten. Ist es denn wahr, daß Gottes Wesen ohne die Dreipersönlichkeit ‚starr und todt', daß es ‚zu einer schrecklichen und grausigen Einöde, zu einer Leere und Wüste' würde, und daß ‚der einsame Gott in der langen Ewigkeit sich unendlich langweilen und in solcher Langweile sich selbst verzehren müsste?' Aehnliches Seite 133 und 195. Es gibt zwar nichts, was die Lebensfülle und überschwengliche Vollkommenheit des göttlichen Wesens so sehr ins Licht stellt, wie die trinitarischen Processionen; allein die reine Vernunft kann, ja muss sich Gott auch ohne diese als durchaus vollkommen, als ‚ewig thätig und lebendig', sowie als ‚allselig' denken[2]).

Die besondere Trinitätslehre (S. 135—217) fasst die individuelle Verschiedenheit der Personen nach einer doppelten Seite ins Auge; zunächst als Unterschiede, welche ‚die inneren Verhältnisse der Subsistenz betreffen', sodann als Unterschiede in der ‚Art und Weise, wie Vater, Sohn und Geist in der Welt sich offenbaren' (S. 136). Danach zerfällt dieser Abschnitt in zwei Hauptstücke, deren erstes die inneren, das andere die äußeren Unterscheidungsmerkmale der göttlichen Personen behandelt. — Nach Erörterung der nöthigen Vorbegriffe tritt der Verfasser mit heiliger Scheu und einem gewissen Zögern (s. die schönen Worte S. 145 und 149) an die Aufgabe heran, zunächst den Unterschied der Zeugung und Hauchung in Gott klarzulegen. Dies geschieht mit möglichster Ausführlichkeit (S. 145—164) unter Hinweis auf die analogen Acte im menschlichen Geiste, wodurch eine tiefere Erkenntnis der Bezeichnungen λόγος und imago einerseits, spiritus (im Sinne von Hauch[3]) und amor

---

[1]) Theol. d. Vorz. I Abh. 3 Hptst. 3 n. 205 ff. Es ist zwar anzuerkennen, daß Oswald den scholastischen Begriff von Person nicht unberücksichtigt lässt; aber er scheint eine Vermählung desselben mit dem der modernen Philosophie geläufigen Begriffe anzustreben. So wird S. 9 anfangs die Person im scholastischen Sinne umschrieben, dann aber wieder gesagt: Die Person drücke ‚das vollkommene Fürsich- oder Seinerbewusstsein' aus; in Gott sei ‚ein dreifaches Fürsich- d. h. Seiner-mächtig und -bewusstsein'.
[2]) Vgl. *Thom.* 1 q. 32 a. 1 ad 2. [3]) Der Verfasser macht die feine

Digitized by Google

andererseits gewonnen wird. An den Begriff der spiratio anknüpfend, behandelt der Verfasser sodann den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne, indem er die dogmatische Berechtigung, ja Nothwendigkeit des Filioque nachweist. Die im übrigen treffliche Vereinigung der griechischen Formel διὰ τοῦ υἱοῦ mit der lateinischen ex Filio würde noch gewonnen haben, wenn die causale Bedeutung des διά, nach Vorgang des Cardinals Bessarion in seiner berühmten Oratio dogmatica, mehr betont worden wäre. Die fraglichen Texte des hl. Joh. Damascenus lassen sich doch wohl rückhaltlos im Sinne des katholischen Dogmas erklären; der Verfasser scheint es nur mit Bedenken zu thun (S. 168 und 172). Auch der hl. Thomas[1]) würde sich kaum schwankend geäußert haben, wenn er nach dem Florentinum gelebt und die von Bessarion daselbst gegebenen Aufschlüsse gekannt hätte.

Von den Unterscheidungsmerkmalen im einzelnen handelnd, gibt der Verfasser die scholastische Lehre von den proprietates, relationes, notiones und deren ‚Ausgleichung durch die Symperichorese' (177—196). Hier kommt die Schwierigkeit (vielleicht die größte in der gesammten Trinitätslehre) zur Sprache, wie die realen Unterschiede der Personen mit der coaequalitas zu vereinigen seien. Oswald scheint der Ansicht des hl. Thomas beizutreten, wonach die relationes als solche nicht den Charakter besonderer Vollkommenheiten haben, durch welche ein Unterschied der Personen in magnitudine begründet würde[2]). Der Ueberschrift des Paragraphen zufolge möchte man erwarten, der Verf. werde für die Lösung dieser Schwierigkeit die Symperichorese zu Hilfe nehmen, wie dies beispielsweise Franzelin in der hierher gehörenden geistreichen Erörterung (thes. 15) gethan; doch wird die durch die Symperichorese bewirkte ‚Ausgleichung' (S. 190 ff.) in anderem Sinne gefasst.

Im zweiten und Schluss-Capitel werden die ‚äußeren Unterscheidungsmerkmale' der Personen behandelt. Der Verfasser versteht darunter die besonderen Offenbarungen der einzelnen Personen nach außen, bezw. die Appropriation der Werke Gottes an bestimmte Personen auf Grund der Aehnlichkeit

---

Bemerkung, daß unser deutsches ‚hl. Geist' nicht geeignet sei, die tiefe Beziehung des Namens Spiritus auf die der dritten Person eigenthümliche Art der processio auszudrücken. ‚Viel besser noch war Ulfilas daran, der πνεῦμα mit ahma widergibt, welches Wort mit ‚athmen' in etymologischer Verbindung, dem lat. flatus, hiatus (in-hiare) entspricht' (S. 162).

[1]) 1 q. 36 a. 2 ad 3. [2]) 1 q. 42 a. 4 ad 2.

Digitized by Google

oder innigen Beziehung zu deren individuellem Charakter. In der Lehre von den hiermit theilweise zusammenhängenden Sendungen wird sodann das Ganze passend abgeschlossen. ‚In den Sendungen, so lauten die Schlussworte des Verfassers, haben wir den äußersten Verlauf und die letzte Bethätigung der Personalunterschiede des dreipersönlichen Gottes. Indem wir sie in ihrer Einheit mit den Processionen begriffen und auf diese ersten Unterscheidungsmerkmale zurückführten, erscheinen sie uns als das Band der äußeren und inneren Kennzeichen, und so kehrt die Dreifaltigkeitslehre zu ihrem Anfange zurück'. — Obwohl S. 214 f. richtig gesagt wird, daß die Sendung, inadäquat und nur mit Rücksicht auf das Verhältnis zum Sendenden gefasst, mit der ewigen processio zusammenfalle, heißt es S. 213 doch, die Sendung sei ‚in dieser Hinsicht' eine Art von *zeitlichem* Ausgang. Das zeitliche Moment ist der Sendung freilich wesentlich, allein erst mit Rücksicht auf den terminus ad quem, der ein zeitlicher ist[1]). Die *Appropriation* scheidet der Verfasser in *attributive* und *terminative*. Fassen wir die Definition von appropriatio ins Auge, wie sie bei St. Thomas vorkommt: manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur[2]), so muss, scheint uns, *jede* Appropriation eine attributive genannt werden, sei es daß sie in der Zueignung von wesentlichen göttlichen Attributen (Macht, Weisheit, Güte) oder in der Zueignung von Werken bestehe, in welchen bestimmte göttliche Attribute besonders hervortreten. Die *terminative* Zueignung liegt nach dem Verfasser darin, daß ‚irgend eine Wirkung Gottes, welche als solche allen Personen gemeinsam ist, in einer Erscheinung endet oder *ausläuft* (terminatur), in welcher wir nicht umhin können, die besondere Offenbarung einer einzelnen Person zu erkennen' (S. 205). Aber gerade das hierzu angeführte Beispiel der ‚trinitarischen Theophanie' bei der Taufe Christi (Matth. 3, 16) zeigt, daß von eigentlicher Zueignung hier nicht mehr die Rede sein kann. Wie die Menschheit Jesu offenbar der zweiten Person ausschließlich eigen ist, so muss auch die Stimme ausschließlich und persönlich auf den Vater, die Taube auf den heiligen Geist bezogen werden, d. h. Stimme und Taube, obwohl, als Wirkung gefasst, den drei Personen gemeinsam, hatten den Zweck, Vater und Geist als vom Sohne und unter sich verschiedene Personen anzuzeigen. Noch mehr springt die Sache in die Augen beim Beispiele der Incarnation, von welcher gesagt wird, daß sie ‚als Act genommen, da sie opus ad extra ist, der ganzen

[1]) Thom. 1 q. 43 a 2. [2]) 1 q. 39 a. 7.

Digitized by Google

Trinität anheimfällt', aber doch ‚endet (terminiert) in einem Acte, welcher nur der zweiten Person zugeschrieben werden kann' (S. 211). Das heißt im Grunde doch nichts anderes als: Die Incarnation kann terminative betrachtet überhaupt nicht mehr Appropriation genannt werden.

Ungeachtet der im Verlaufe unseres Referates berührten Verstöße kann der Verfasser mit großer Genugthuung, wie auf seine früheren, so auch auf dieses letzte Werk zurückblicken. Wiewohl er versichert, daß seine ‚dogmatischen Schriften durchaus nicht für Fachgelehrte, sondern nur für Studierende, Seelsorger und solche Laien, welche mit diesen auf ungefähr gleicher Stufe theologischer Bildung stehen, berechnet sind' (Vorr. zu Bd I), so wird ihm gleichwohl auch der Theologe von Fach dankbar sein für das viele Vortreffliche, das er bietet. Hoffen wir, daß der greise Gelehrte, der in der Vorrede zum II. Bande bereits vom Leser Abschied nimmt, nicht so bald genöthigt sein werde, die bewährte Feder aus der Hand zu legen.

Prag, Abtei Emaus. P. Chrysost. Stelzer O. S. B.

1. **Die Essäer des Philo.** Ein Beitrag zur Kirchengeschichte von R. Ohle. SA. aus den ‚Jahrbb. für protest. Theologie'. Leipzig, Reichhardt, 1887. 70 S. 8°.

2. **Die pseudophilonischen Essäer und die Therapeuten.** Von demf. Berlin, Mayer und Müller, 1888. 78 S. 8°.

Die Essäer- und Therapeuten-Frage, welche seit Jahrhunderten die Gelehrtenwelt mehr oder weniger beschäftigt, wird in den letzten Jahrzehenten wieder lebhafter erörtert. Dem Charakter der Zeit entsprechend tritt heute mehr als je vorher die Kritik in den Vordergrund. Die großen Schwierigkeiten, welchen alle bisher zur Erklärung des Essenismus und Therapeutenthums aufgestellten Hypothesen unterworfen waren, berechtigten den Forscher sicherlich zur Frage nach der Echtheit der uns überlieferten Berichte. Viele Gelehrte beantworteten dieselbe ganz oder theilweise im verneinenden Sinn. Die Hypothese des Lucius[1]), die Therapeuten seien christliche Asketen und die Schrift De vita contemplativa, die einzige Quelle für ihre Geschichte, sei eine um die Wende des dritten Jahrhunderts von einem christlichen

[1]) Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Straßburg 1880.

Digitized by Google

Asketen dem Philo unterschobene Fälschung, fand bei vielen Forschern Anerkennung und Beifall. Fast einstimmig gab man den Philonischen Ursprung der Schrift preis, nur inbetreff der Person des Fälschers und der Abfassungszeit waren die Meinungen getheilt.

Erst die Untersuchungen Massebieaus[1]), welcher nachwies, daß die Schrift in formeller und sprachlicher Beziehung unbestreitbar einen Philonischen Charakter an sich trage, veranlaßten wiederum einige Anhänger des Lucius, seine Ansicht aufzugeben und die Philonische Auctorschaft mit mehr oder weniger Bestimmtheit festzuhalten. Am entschiedensten that dieses Harnack[2]). Allein da Massebieau die mehr sachlichen Einwendungen des Lucius gegen die Philonische Verfasserschaft vollständig ignorierte, so hielt Ohle mit Recht an dem Hauptresultate der Lucius'schen Forschung fest und suchte einige Ergebnisse derselben auch auf die Philonischen Essäerberichte zu übertragen. Die Verwandtschaft beider Beschreibungen begünstigte sein Unternehmen. Da nun aber in neuester Zeit von Nirschl[3]) auch die sachlichen Argumente des Lucius vollständig entkräftet wurden, so müssen nunmehr auch die Aufstellungen Ohles in Beziehung auf die Essäer Philos in vielen Punkten als überholt gelten. Wenn wir uns dennoch mit den oben angezeigten Schriften befassen, so geschieht es hauptsächlich, um einige von der Lucius'schen Hypothese unabhängige Einwendungen gegen den Philonischen Ursprung der genannten Essäerberichte auf ihren wahren Wert zu prüfen.

1. In der ersten Abhandlung zeigt Ohle nach einer kurzen Charakteristik der Schrift: Quod omnis probus liber, daß der Abschnitt über die Essäer ‚formell, sachlich und geistig' nicht in die ‚völlig zahme, ja geradezu harmlose Declamation und Stilübung' hineinpasse. Alle Beispiele, so schließt er, welche Philo zum Beweise seiner These beibringt, lassen sich auf drei Gruppen zurückführen. In die erste Gruppe sind jene Beispiele einzuordnen, welche zeigen, daß jeder Gute bei allen Arbeiten und Vorkommnissen dem eigenen Willen gemäß handle und somit das charakteristische Merkmal der Freiheit, die Selbstleitung und Selbstbestimmung (*τὸ αὐτοκέλευστον καὶ ἐθελουργόν*) besitze; in die zweite fallen jene, welche zeigen, wie der wahrhaft Gebildete alle Dinge gering achte, welche der große Haufe Leiden nennt, und selbst den Tod verachte, worin die wahre Geistesfreiheit (*τὸ ἀδούλευτον ἦθος*) am meisten sich offenbart; die dritte endlich bilden

[1]) Vgl. diese Ztschr. 12 (1888) 386. [2]) Theolog. Lit.-Zeitung 1888 S. 347. [3]) Im ‚Katholik' Aug. und Sept. 1890, auch separat hg. bei Kirchheim in Mainz.

Digitized by Google

jene, welche beweisen, wie der Weise durch sein stämmiges und unerschütterliches Wesen die Gegner schließlich zermalmt. Nun aber findet die Schilderung der Essäer in keiner dieser drei Gruppen ein Plätzchen; folglich gehört sie nicht in den ursprünglichen Plan des Werkes. Die Schlussfolgerung wäre richtig, wenn nur auch die Prämissen einer ernsten Prüfung Stand hielten. Dem scheint aber nicht so zu sein. Denn abgesehen davon, daß die meisten angeführten Beispiele sich nicht ohne Zwang in eine der drei Gruppen einreihen lassen, sondern häufig durch die ganze Art ihrer Ausführung in andere Gruppen übergreifen, ist es jedenfalls verfehlt, in eine ‚planlose Stilübung' einen festbegrenzten Plan hineinzwängen zu wollen. Allerdings nimmt der Verfasser anfänglich einen Anlauf zu wissenschaftlicher Gliederung seiner Schrift, aber später weicht er vielfach von diesem ursprünglichen Plane ab und fügt Gedanken und Abschnitte ein, welche mit seinem Thema nur in loser Verbindung stehen. So geht er auch bei den Beispielen anfänglich nicht auf das Hauptthema zurück, sondern sucht den Nachweis zu erbringen, daß die Zahl der wahrhaft Gebildeten, wenn auch gering, so doch nicht verschwindend klein sei. Zeuge hiefür ist ihm Hellas und Barbarenland[1]). Sollte nun ein Jude, wie Philo, begeistert für sein Volk und seine Religion, unter den Juden allein keine Beispiele für das Streben nach wahrer Bildung und Gesittung (καλοκαγαθία) gefunden haben, während er doch bei den Griechen die sieben Weisen, bei den Babyloniern und Persern die Magier, bei den Indern die Gymnosophisten zu rühmen weiß? Das einzige Beispiel, welches er anführt, daß auch der volkreiche Stamm der Juden an der Uebung strenger Tugend Antheil habe, sind die Essäer; streichen wir diese, so ist der Beweis für den genannten Satz, sofern anders ein Jude denselben niedergeschrieben, woran Ohle nicht zweifelt, sicherlich unvollständig. Daraus erklärt sich auch, warum die ganze Schilderung mehr im allgemeinen die Tugenden der Essäer hervorhebt und sie nicht in directer Beziehung setzt zur Hauptthese; es lag eben nicht in der Absicht des Verfassers, hier seine Hauptthese zu beweisen, sondern überhaupt nachzuweisen, daß es bei Griechen und Barbaren Tugendhelden gibt, wenn auch die Zahl jener, welche Sclaven ihrer Begierden sind, viel größer ist. Würde man die Eintheilung Ohles zu Grunde legen, so müsste man unbedingt auch die sieben Weisen Griechenlands, die Magier und Gymnosophisten aus dem Texte streichen, denn auch sie tragen nichts bei zur Erhärtung jener drei Punkte. — Dagegen wendet Ohle ein, ‚würde der Abschnitt über die Essäer

[1]) In Richters Ausg. 5, 284 § 11.

Digitized by Google

von Philo selbst geschrieben worden sein, so hätte er gewiss bei dem Uebergange zu den Thaten und Aussprüchen von Heroen, Philosophen und anderer Freiheitshelden nicht die Wendung ἐν τοῖς πλήθεσιν gebraucht, da die Essäer nicht eine unorganisierte Masse, sondern einen wohlgeordneten Verein bildeten' und ihre Schilderung unmittelbar diesen Worten vorangeht. Darauf lässt sich erwiedern: Die Schrift Quod omnis probus liber ist nach dem Urtheile vieler Gelehrten keine Originalarbeit des jungen Philo, sondern die Ueberarbeitung einer älteren Vorlage. Der Abschnitt über die Essäer wurde sicherlich von Philo eingefügt; den Uebergang dagegen änderte er nicht, weil er nicht blos die Essäer sondern namentlich auch die Gymnosophisten und Magier mit einschließen wollte, wenn er behauptete, daß die Tugenden der Massen bei einigen nicht als vollkommene Tugenden gelten.

Daß die Verwerfung der Sclaverei in einer Gesellschaft von Asketen so ganz gegen die im Q. O. P. L. ausgesprochenen Anschauungen verstoße, wie Ohle glauben machen will, ist aus den vorgebrachten Gründen nicht recht ersichtlich. Es handelt sich ja nicht um die Sclaverei überhaupt, sondern um ihre Verwerfung in einer Gemeinde von Weisen (σπουδαῖοι), welche auch nach den Anschauungen des Q. O. P. L. in gegenseitiger Gleichstellung leben müssen[1]). Diese Ansicht ist also mit der Anerkennung der factischen griechischen und römischen Einrichtungen noch keineswegs im directen Widerspruche. Ueberdies spricht der Verfasser von Q. O. P. L. Sätze aus, welche nothwendig zur Voraussetzung haben, daß alle Menschen von Natur frei seien; denn er hält alle jene für frei, welche durch Tugend sich auszeichnen, Gott allein zum Herrn haben, nach den Gesetzen einer richtig urtheilenden Vernunft leben; das können aber alle Menschen, selbst wenn sie factisch durch Kauf oder Geburt oder Gefangenschaft einem anderen als Eigenthum zugesprochen worden wären. Somit muss auch die Natur aller dieselbe sein, sonst wäre eine Gleichstellung in dieser Beziehung räthselhaft. Anderswo spricht dieses Philo auch klar aus[2]). ‚Die Sclaven, sagt er, haben an derselben Natur Antheil, wie die Herren'. Eine wesentlich andere Meinung liegt auch nicht in der Verurtheilung der Herren durch die Essäer. Somit stehen diese Worte in keinem sachlichen Gegensatze zu den übrigen Anschauungen des Verfassers von Q. O. P. L.

---

[1]) AaO. S. 279 § 7. [2]) Θεράποντες τύχῃ μὲν ἐλάττονι κέχρηνται, φύσεως δὲ τῆς αὐτῆς μεταποιοῦνται τοῖς δεσπόταις. De septenario 5, 27 § 7 bei Richter; De spec. legibus, ebd. 94 § 25.

Digitized by Google

Gewichtiger sind die Argumente des folgenden Capitels (III), worin Ohle zu zeigen sucht, daß der Inhalt unseres Essäerabschnittes vielfach mit Ansichten und Grundsätzen im Widerspruche steht, welche Philo in anderen anerkannt echten Werken ausgesprochen hat. Ohles Verdienst ist es, manche Gegensätze neu entdeckt zu haben. Allein er hätte hiebei nicht aus dem Auge lassen sollen, daß wir es mit einer Jugendschrift Philos zu thun haben, in welcher der junge Denker augenscheinlich noch nach Klärung der Ideen und Festigung seiner Anschauungen ringt. Ueberdies muss Philo jenen Philosophen beigezählt werden, die es wegen Mischung unvereinbarer Ansichten niemals zu einer vollendeten Festigkeit des Systemes brachten und in ihren Lehren steten Schwankungen unterworfen waren[1]). Philo liebt es mit einem philosophischen Weltbürgerthum zu prunken[2]), verwickelt sich bei seinem Bestreben, Thesen griechischer Philosophie und orientalische Anschauungen mit den Offenbarungen Gottes zu verketten, in arge Widersprüche[3]), betrachtet trotz seiner Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Offenbarung viele Thatsachen der hl. Schrift als reine Allegorien, die noch unglaublicher sind als Mythen[4]), und steht bei all seiner Verehrung für Moses nicht an, die sinnlichen Darstellungen der Eigenschaften Gottes als frommen Betrug zu bezeichnen[5]). Es können darum die von Ohle namhaft gemachten Gegensätze zwischen einigen Wendungen in der Essäerbeschreibung und den übrigen Lehren Philos nicht allzusehr ins Gewicht fallen. Uebrigens gleichen sich manche bedenkliche Gegensätze aus, wenn man einerseits bei dem Wortlaute der Schrift stehen bleibt und nichts hineininterpretiert, andererseits die Lehre Philos in allen ihren Phasen verfolgt und die vorhandenen Unklarheiten und Widersprüche nicht willkürlich zu vertuschen sucht. So zB. kann man δεσπότης in § 12 nicht von politischen Herren, noch weniger von den römischen Kaisern verstehen, da ausdrücklich nur von Sclaven im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede ist. Deshalb geht Ohle zu weit, wenn er das scharfe Urtheil der Essäer über die Herren gegen die Fürsten überhaupt gerichtet sein lässt und folgerichtig hierin eine unphiloniſche Wendung erblickt, da sonst Philos Stellung gegen die bestehende Obrigkeit loyal ist bis

[1]) Vgl. Ritter, Geschichte der Philosophie alter Zeit IV² 463 ff. [2]) De mundi opif. 1, 5 § 1. [3]) Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 639 ff.; Ritter aaO. 468. [4]) De vita Moys. 4, 337 § 34; De mundi opif. 1, 51 § 56. [5]) Quod Deus immut. 78 ss. § 13 14.

Digitized by Google

zur äußersten Correctheit'. Der Abschnitt über die Leiden der Essäer und die harten Worte, womit ihre Gegner verurtheilt werden, können schon deshalb nicht als sicherer Beweis gegen die Loyalität des Verfassers gelten, weil ihre Deutung Schwierigkeiten unterliegt[1]). Ueber das Verhältnis Philos zur Sclaverei haben wir oben gesprochen. Sicher können Sätze, wie: ‚Diener erfreuen sich nicht eines ebenbürtigen Loses, haben jedoch dieselbe Natur wie ihre Herren'[2]), als Verurtheilung der harten Ansichten griechischer Philosophen angesehen werden und beziehen sich nicht allein auf Freiheit des Geistes, sondern auf Freiheit schlechthin. Mehr besagt auch, wie schon oben bemerkt wurde, unsere Stelle über die Herren nicht, wenn man bei dem Literalsinne derselben stehen bleibt.

Der Geist, mit welchem die Essäer einige Zweige der speculativen Philosophie betrachten, wäre sicher antiphilonisch zu nennen, wenn Philo sich auch überall consequent bleiben würde. Beachtet man aber, daß in Philos Werken sich Stellen finden, wo er die Philosophie seiner Zeit mit verächtlichen Worten tadelt, ihr die Weisheit der alten Asketen vorzieht und strenge Tugendübung einzig als wahre und echte Philosophie gelten läßt[3]), wo er ferner die Askese als Weg zur Tugend preist und einen Patriarchen als ihr Symbol betrachtet[4]), so verliert auch dieser Beweis viel an Kraft. — Der Satz: ‚Antiphilonisch ist die Vorstellung eines Vereines, der die Individualität seiner Mitglieder völlig aufhebt', und andere Bemerkungen dieser Art beruhen auf der falschen Voraussetzung, daß von dem Organismus eines derartigen Vereines ‚das Leben der Einzelindividuen absorbiert' werde, und können darum keinen objectiven Wert beanspruchen. Auf andere Einwendungen brauchen wir hier gar nicht mehr zurückzukommen, da wir ihre Beweiskraft schon bei Besprechung des vorausgehenden Capitels geprüft haben und dieselben Gedanken hier nur unter anderen Gesichtspunkten wiederholt werden, ohne hiedurch an Beweiskraft viel zu gewinnen. Nur sei noch bemerkt, daß die Forderung ‚einer göttlichen Inspiration' zum Verständnis der väterlichen Gesetze nicht so durchaus antiphilonisch ist, daß man deshalb Philo die Auctorschaft absprechen müsste; denn unser Philosoph betont auch anderwärts öfter die Nothwendigkeit einer Einwirkung Gottes,

---

[1]) Vgl. Wendland, Die Essäer bei Philo, in den Jahrb. f. prot. Theol. 14, 101 f.; Hilgenfeld, Ztschr. f. wiss. Theol. 1888 S. 99 ff.
[2]) De spec. legibus 5, 94 § 25. [3]) De poster. Caini 2, 27 § 30.
[4]) De Abrahamo 4, 15 § 11; De somniis 3, 249 § 27.

Digitized by Google

um zu klarer Erkenntnis der Wahrheit gelangen zu können[1]), betrachtet die Auslegung der hl. Schrift, namentlich wenn sie einen höhern Schwung nimmt, als eine Mittheilung Gottes an Eingeweihte[2]) und bezeichnet Frömmigkeit und Glaube als die Mittel zur Erkenntnis des Göttlichen zu gelangen[3]).

Konnten wir im vorausgehenden nicht alle Ansichten und Behauptungen des Verfassers billigen, so können wir im folgenden ihn noch weniger freisprechen von dem Vorwurfe der Consequenzmacherei, welchen die Kritik gegen ihn erhoben hat. Mit allzugroßer Sicherheit vertheidigt er die These, die Essäer sind christliche Asketen, ihre Verfolger römische Kaiser. Den Hauptbeweis hiefür entnimmt er dem Abschnitte über die Leiden und den endlichen Triumph der Essäer über all ihre Widersacher. Allein selbst wenn man die Entstehung des Berichtes bis um die Wende des dritten Jahrhunderts herabdrückt, so bleiben doch die Worte: ‚Alle .. schlossen sich ihnen, die wie Unabhängige und von Natur Freie leben, an, preisend ihre Syssitien und ihre unvergleichliche Gemeinschaft, im Munde von christlichen Mönchen unverständlich und widersinnig. Andere Bedenken gegen diese Hypothese werden sich später ergeben.

2. Die zweite Abhandlung sucht den wissenschaftlichen Nachweis zu erbringen, das von Eusebius[4]) mitgetheilte Stück aus Philos Apologie der Juden sei unecht. Philo konnte niemals die Entstehung einer thiasistischen Genossenschaft, deren Glieder ‚sogar durch eine Uniform' von den übrigen Menschen abgesondert lebten, auf den Gesetzgeber der Juden, Moses[5]), zurückführen, da er stets die Universalität der mosaischen Einrichtungen nachdrücklich hervorhebt, unter seinen Glaubensgenossen keine Meinungsverschiedenheiten kennen will und ‚jeder Häresie, jedem separatistischen Streben' Feind ist. Hiemit deutet Ohle eine Schwierigkeit an, welche Beachtung verdient. Andere Einwendungen gegen Philos Auctorschaft sind von geringerer Bedeutung. So verbindet Philo mit dem Worte θίασος nicht jenen mehr verächtlichen Sinn, welchen Ohle ihm unterlegt, sonst würde er nicht (De poster. Caini § 30) von einem ἀρχαῖος ἀσκητῶν θίασος sprechen, welcher eine bessere

[1]) De conf. ling. 2, 275 § 25. [2]) Leg. allegor. 1, 153 § 33; De decalogo 4. 255 § 10. [3]) De migr. Abr. 2, 321 § 24. [4]) Praep. evang. 8, 11. [5]) Ohle deutet die Worte: ‚unser Gesetzgeber' auf Moses. Sicher kann darunter niemand anderer gemeint sein, wenn Philo der Verfasser des Stückes ist. Sonst unterliegt die Deutung Schwierigkeiten.

Digitized by Google

Philosophie pflegt als die Sophisten seiner Zeit. Daß die Essäer trotz ihres Abfalles vom Tempel noch recht gut als Juden betrachtet werden können, hat Lucius in der Schrift: Der Essenismus in seinem Verhältnis zum Judenthum (Straßburg 1881) hinreichend nachgewiesen. Wenn dieselben einige Satzungen nach ihrer Deutung befolgten, so verstieß dieses allerdings gegen die engherzige und selbstsüchtige Lehre der Pharisäer, nicht aber gegen die weltbürgerlichen Ideen alexandrinischer Philosophen, welche in vieler Hinsicht noch weiter von den Offenbarungswahrheiten abwichen als die essäischen Asketen. Recht unglücklich ist das Argument, welches Ohle den Aeußerungen der Essäer über die Ehe entnimmt. Zuerst übersetzt und erläutert er die hierauf bezügliche Stelle, sodann folgert er: ‚Gerade diese Verdächtigung des ehelichen Lebens, diese völlige Verkennung des sittlichen Wertes der Ehe verräth uns den christlichen Mönch, von dem dieses Fragment aller Wahrscheinlichkeit nach verfaßt wurde, am allerbesten'. Leider beruht der Beweis für diese Behauptung auf einer gänzlichen Verkennung der katholischen Lehre über Ehe und Ehestand im Verhältnisse zur Jungfräulichkeit. Dieser irrigen Anschauung müssen wir sicherlich auch die vielen unwissenschaftlichen Verdächtigungen zuschreiben, welche der Verfasser gerade bei dieser Gelegenheit öfter gegen katholische Institutionen ausspricht. Die Christen verwarfen nicht die Ehe als entsittlichend, sondern priesen die Jungfräulichkeit, und räumten absolut genommen dieser vor dem Ehestande den Vorzug ein; nicht die Frau als solche betrachteten sie als Ursache der geistigen Knechtschaft des Mannes, sondern die Pflichten des Ehestandes hielten sie für weniger vereinbar mit dem Stande der Vollkommenheit[1]). In unserem Berichte dagegen wird nicht der Stand der Jungfräulichkeit gepriesen, sondern die Herrschaft der Ehefrau als entwürdigend verworfen; wird nicht die Jungfräulichkeit geehrt, sondern werden die Anmaßungen und Gaukeleien der Ehefrau dem Asketen als Grund der Enthaltsamkeit vorgehalten; wird nicht die innigere Vereinigung mit Gott als Endzweck der Enthaltsamkeit bezeichnet, sondern die Erhaltung der Genossenschaft. Derartige Gründe sind zu niedrig, als daß sie die christliche Auffassung von Ehe und Eheloſigkeit wiedergäben. Eher noch passen sie zu den Anschauungen eines Philo,

[1]) Döllinger, Christenthum und Kirche S. 370 ff. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte 1, 122 ff. Montalembert, Die Mönche des Abendlandes (deutsch) I S. XL u. 39 ff. Vgl. die Schriften Augustinus' De nupt. et concup. und De bono coniugali, Ambrosius' Buch De Virginitate.

Digitized by Google

welcher im Weibe die Personification der Sinnlichkeit sieht[1]), das Weib für unfähig erklärt zu jedem höheren Denken und es für kurz vom Verstande hält[2]), ihm jede Willenskraft abspricht und die Veranlassung, warum bei den Menschen die Fleischeslust erwachte, im Weibe findet[3]).

Die ‚geradezu irreführende Philonische Sprache', welche sich aus Benützung von Stellen echter Werke Philos nicht genugsam erklären läßt, dürfte auch ein Beweis sein, daß dieses Fragment nicht erst dem dritten Jahrhundert angehört, wo Philo für Katholiken kaum mehr von Bedeutung war.

Im folgenden Capitel sucht Ohle die Entstehung beider Fälschungen auf den Verfasser der Vita contempl. zurückzuführen. Da nun in neuester Zeit die Hypothese des Lucius durch Nirschl und Massebieau berichtigt worden ist, so müssen auch die Aufstellungen Ohles, soweit sie von der Lucius'schen Ansicht abhängen, als überholt gelten. Hiemit sind auch alle folgenden Erörterungen Ohles über Tendenz und Abfassungszeit der Fälschung in Frage gestellt. Viele Argumente, welche Nirschl gegen die Hypothese des Lucius vorbringt, treffen auch die Aufstellungen Ohles. Namentlich konnten wir nie begreifen, welchen Zweck eigentlich eine solche Fälschung am Ausgange des dritten Jahrhunderts von Seiten eines christlichen Mönches gehabt haben sollte. Ohle ist allerdings bereit zur Antwort: durch Erdichtung einer derartigen jüdischen Genossenschaft sollte eben den christlichen Mönchsorden, ‚der antikirchliche, bisweilen sogar antichristliche Beigeschmack' genommen werden, der ihnen noch von den heidnischen Vereinen anhaftete, aus welchen sie sich entwickelt hatten. Diese Antwort setzt aber vieles voraus, was nicht vorausgesetzt werden kann und darf; denn unerwiesen ist, daß christliche Mönchsorden aus heidnischen Asketenvereinen entstanden sind; nicht genug begründet ist ferner, daß schon um die Wende des dritten Jahrhunderts vollständig organisierte Mönchsorden bestanden und daß dieselben von römischen Kaisern verfolgt doch endlich über alle Feinde triumphiert hätten; unwahr ist endlich, was Ohle von dem antichristlichen Beigeschmacke der Orden fabelt. Doch hievon abgesehen, eine Apologie solcher Art hätte zur genannten Zeit ihren Zweck vollkommen verfehlt. Denn Vereine wie der genannte, deren Mit-

[1]) De mundi opif. § 59, 60. p. 53 ss.; de leg. alleg. II. § 11; p. 101; III, § 16. p. 140 s. [2]) Q. O. P. L. § 18 p. 293; De legat. ad Cai. § 40 p. 138. Vgl. Nirschl, Therapeuten Kath. 1890, S. 115 f. [3]) De mundi opif. § 53.

Digitized by Google

glieder die Welt nicht flohen, sondern in der Welt lebten, die von Gott vorgeschriebenen Opfer nicht darbrachten, Viehzucht trieben, Fleisch aßen, von Morgen früh bis Abends spät Handarbeit trieben und für Betrachtung und Gebet keine oder nur wenig Zeit übrig hatten, alle anderen Menschen, die nicht Essäer waren, verachteten und so eine Gemeinde in der Gemeinde bildeten, mussten die christlichen Mönchsorden nur neuem und schlimmerem Verdachte aussetzen, wenn sich je ein Orden zu seiner Vertheidigung darauf berufen hätte. Dazu kommt noch, daß im zweiten und dritten Jahrhundert jüdische Einrichtungen bei den Christen nicht weniger auf Widerspruch stießen als heidnische; denn die Kirchenväter und Apologeten bekämpften mit demselben Nachdrucke das Judenthum wie das Heidenthum und verpönten alles Judaisieren nicht minder kräftig als der hl. Paulus in seinen Briefen. Will man aber überhaupt eine befriedigende Lösung der Essäerfrage herbeiführen, so kann man bei der Feststellung einer entsprechenden Hypothese von den Josephischen Berichten nicht gänzlich absehen, wie Ohle will. So lange man nur bei der kritischen Untersuchung der Philonischen Essäerabschnitte stehen bleibt, mag eine solche Scheidung dienlich sein, bei Beantwortung der Frage aber, wer die Essäer waren, führt diese Trennung unzweifelhaft zu Einseitigkeiten, da manche Wendungen bei Philo erst durch Heranziehung der Josephischen Beschreibungen vollkommen geklärt werden, denn auch nach Ohle stehen beide Berichte in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis; wenn dasselbe auch nach ihm ein umgekehrtes ist als man bisher angenommen hat. Er vertheidigt nämlich die Priorität der Josephischen Berichte, wie es seine Hypothese erfordert; allein jeden Zusammenhang wagt er nicht zu leugnen. Aber eben darum muss der Josephische Bericht bei der positiven Antwort auf die Fragen: wer waren die Essäer? wer hat die Werke Philos interpoliert? zu welchem Zwecke und wann ist dieses geschehen? inbetracht gezogen werden, was Ohle unseres Erachtens zu wenig beachtet hat.

Im letzten Capitel wird die Ansicht Ausfelds, welcher die ganze Schrift Q. O. P. L. für unecht erklärt, einer kurzen Beleuchtung gewürdigt. Der Philonische Ursprung der Abhandlung mit alleiniger Ausnahme des Essäerabschnittes gilt Ohle als unzweifelhaft. Manche Bemerkungen gegen Ausfeld bestätigen unsere Ausführungen. So wird hier zugegeben, daß ‚der Verfasser manches Beispiel herangezogen hat, das nicht streng zur These passt'. Warum sollte dieses nicht auch von den Essäern gelten? Wenn ferner Ohle gegen Ausfeld bei den Beispielen die Auswahl solcher Personen, ‚von denen eine Geistesbeschäftigung sich

Digitized by Google

nicht gerade aussagen ließ', auch bei Philo begreiflich findet, warum sollte dieses nicht auch von den Essäern gelten, welche nur einige Zweige der Philosophie als leere Sophisterei tadelten nicht aber jede Geistesbeschäftigung ausschlossen? Ebenso ließe sich aus dem Verhältnisse, welches nach Ohle zwischen der Vita Contemplativa und Q. O. P. L. besteht, manches gegen seine eigene Theorie einwenden. Wir können darum der Ansicht nicht beistimmen, daß die Essäerbeschreibung eine Interpolation von christlicher Hand ist und halten nicht blos bezüglich des Q. O. P. L. im Großen und Ganzen, sondern auch inbetreff des genannten Berichtes an der Philonischen Auctorschaft fest.

Innsbruck. Alois Krös S. J.

Social-politische Fragen der Gegenwart, beantwortet im Sinne und nach den Aussprüchen bewährter wissenschaftlicher Auctoritäten von Dr. Karl Eberle, Priester der Diözese St. Gallen. Stans, Matt, 1889. 331 S. 8°.

So reich und weitverzweigt die Literatur ist, die sich mit der ‚socialen Frage' beschäftigt, so ist doch keineswegs ein Ueberfluss an Werken, welche dem zur Führung dienen könnten, der sich auf diesem Gebiete in kurzer Frist orientieren will. Dieses Ziel hat der Verfasser vorliegenden Buches sich gestellt und hat damit einen guten Griff gethan.

Im I. Capitel (S. 1—73) wird die sociale Nothlage dargelegt; sie besteht im Liberalismus, dem die moderne Gesellschaft beherrschenden System, und in seiner nothwendigen Folge, dem Pauperismus, der Massenarmuth, welche mit der Anhäufung des Reichthums in den Händen einzelner gleichen Schrittes anwächst. Die Armuth unseres Geschlechtes ist freilich nicht Mangel an Lebensmitteln allein, sondern in noch größerem Maße geistige Verkümmerung; der Liberalismus erzeugt nämlich wie S. 31 richtig bemerkt wird, ein ‚leiblich und geistig zerrüttetes Geschlecht'. In diesem ersten Capitel werden noch die verschiedenen Versuche dargelegt, die gemacht worden sind, um hier Remedur zu schaffen. Dabei kommen der Socialismus, sowie das Werk der christlichen Socialreform besonders zur Sprache. Der Verfasser läßt nicht unerwähnt, daß auch die auf dem Boden des Christenthums stehenden Socialpolitiker sowohl in der Kritik des radicalen Socialismus als in der Angabe der Rettungsmittel für die sociale Noth nicht durchweg übereinstimmen. Ueber einen

Digitized by Google

Grundsatz herrscht aber keine Meinungsverschiedenheit: Die Lösung der socialen Frage besteht in der Rückkehr zur christlichen Weltordnung. S. 69 ff. weist der Verfasser noch eigens darauf hin, daß der radicale Socialismus eigentlich nur die Consequenz vom Liberalismus zieht. Dieser Hinweis ist von der größten Wichtigkeit. Denn es gibt immer noch sogar katholische Schriftsteller, wenigstens Journalisten, die den Liberalismus diesem Vorwurf gegenüber in Schutz nehmen. Wer den Socialismus bekämpfen will, der muss die Axt an die Wurzel legen; sonst ist alles vergebliche Arbeit.

Das zweite Capitel (S. 73—104) handelt von den Hilfsmitteln zur Lösung der socialen Frage, wobei die Nothwendigkeit der Religion und die Beihilfe einer weisen Gesetzgebung besonders hervorgehoben werden. — Zum dritten Capitel müssen wir uns eine kurze Vorbemerkung gestatten. In der Vorrede sagt der Auctor, er habe bei Abfassung seines Werkes besonders seine geistlichen Amtsbrüder in der Seelsorge im Auge gehabt. An den Clerus treten ja die behandelten socialen Fragen Tag für Tag mit immer größerer Energie heran, und es scheint ihm ein Dienst geleistet zu sein, wenn ihre Beantwortung nach sicheren Stimmführern auf verhältnismäßig wenigen Seiten ihm geboten wird'. Daß dies nicht leere Worte sind, davon gibt das Buch selbst fast auf jeder Seite Zeugnis. Die sociale Frage im allgemeinen ist vorzüglich nach ihrer Stellung zum Christenthum aufgefasst, die einzelnen Themate sind nach jener Seite hin behandelt, welche das priesterliche Wirken inniger berührt, und wo der Verfasser mit Rücksicht auf die gesteckten Grenzen mit dem Hinweis auf andere Werke sich begnügen muß, hat er fast durchweg solche ausgewählt, die dem Priester am ehesten zugänglich sind; päpstliche Sendschreiben und andere Erlässe kirchlicher Auctoritäten kommen mit besonderer Vorliebe in Verwendung. Damit ist noch nicht genug; das ganze dritte Capitel (S. 104—166) ist der ‚Stellung des Clerus zur socialen Frage im Allgmeinen' gewidmet. Darin wird sowohl das Recht als auch die Pflicht des Klerus, mit der socialen Frage sich zu beschäftigen, eingehend erörtert, gründlich bewiesen und gegen verschiedene Einwürfe vertheidigt.

Wir danken dem Verfasser, daß er diese Pflicht des Klerus betont; und diejenigen, welche der Ansicht huldigen, die Priester sollten sich mit den Fragen des öffentlichen Lebens möglichst wenig befassen, verweisen wir auf dieses dritte Capitel. In demselben wird auch die sehr praktische aber ebenso heikle Frage erörtert, inwieferne die Politik auf die Kanzel gehöre. Im vierten und

Digitized by Google

längsten Capitel (S. 167—331) werden noch bestimmte Fragen des gesellschaftlichen Lebens im einzelnen behandelt, sei es daß dieselben besonders wichtige Theile der großen socialen Frage sind, wie die Ehe, die Schule, die Familie, der Staat, sei es daß sie vorzüglich Mittel an die Hand bieten, den brennenden Kampf auszufechten, wie die Presse, das Versammlungs- und Vereinswesen.

Wer dieses Buch mit Aufmerksamkeit durchgelesen und studiert hat, wird nicht blos mit vielen Kenntnissen bereichert sondern auch zum Entschlusse angeregt, diese Kenntnisse im öffentlichen Leben zu verwerten.

Was die Darstellung anbelangt, so muss die Klarheit sowie innere und äußere Uebersichtlichkeit besonders anerkannt werden. Der reiche Stoff ist gut gruppiert und gegliedert. Eines vermisst man aber dabei, nämlich das Ebenmaß. Das hat unter anderm die Vorliebe des Verfassers für ausgedehnte wörtliche Citate mit sich gebracht. Wer indes den Wert des Buches nicht in die symmetrische Abgrenzung der einzelnen Theile legt, sondern nach dem Nutzen bemisst, den es stiftet, wird sich auch damit versöhnen. Dasselbe sei hiemit als Wegweiser auf dem Gebiete der socialen Frage bestens empfohlen.

Brixen. Dr. Aemilian Schöpfer.

Hundertundfünfzig Cyclus-Predigten nach den drei Hauptstücken des Katechismus zum Gebrauche für Prediger und Katecheten von Alois Melcher, bischöfl. Wallfahrts-Director. I Vom Glauben, 406 S. II Von den Geboten 502 S. Kempten, Kösel, 1888 u. 1889. Der dritte Band, der von den Gnadenmitteln handeln soll, wird demnächst erscheinen.

Das sind vortreffliche katechetische Predigten, und wir sind überzeugt, daß jede Gemeinde, in welcher auf diese Weise das Wort Gottes verkündigt wird, großen Nutzen daraus ziehen muss.

Der erste Band enthält 7 Predigten über den Glauben, 9 über Gott und seine Vollkommenheiten, 8 über die Schöpfung, 10 von der Erlösung, 8 von der Heiligung und 8 über die letzten Dinge des Menschen.

Der zweite Band: 9 über das Hauptgebot, 20 über die Gebote Gottes, 4 über die fünf Gebote der Kirche, 7 über die Sünden, 10 über die Tugend.

Digitized by Google

Die Einleitungen, so kurz sie oft sind, haben die gute Eigenschaft, die Aufmerksamkeit der Zuhörer wach zu rufen. Bald ist es eine kleine Erzählung, bald eine packende Recapitulation der vorhergehenden Predigt, bald ein gut angewandter Text der heiligen Schrift, bald eine historische Reminiscenz, womit der Prediger seine Zuhörer fesselt.

Die Eintheilung ist einfach und treffend. Der Prediger will zB. über den Sündenfall der Stammeltern sprechen und sagt: Handeln wir über das erste Gebot, über die erste Sünde, über das erste Gericht. Das Thema: Heiligung der täglichen Arbeit theilt er folgendermaßen ein: Was sagt die Offenbarung Gottes vom Arbeiten; wie soll der Mensch arbeiten oder seine täglichen Geschäfte verrichten. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bespricht er, indem er zwei Fragen stellt: Worauf gründet sich diese Glaubenswahrheit? welche Mahnung gibt uns dieser Glaube?

In der Ausführung wird vor allem, wie es ja bei den technischen Predigten sein muss, auf richtige Erklärung und gute Beweisführung das Hauptgewicht gelegt. Besonders hat uns die Erklärung des Gelübdes (2, 145) gefallen. Sie ist ein Muster, wie man dem Volke etwas kurz erklären und handgreiflich machen kann. In dieser Beziehung haben wir die Erklärung des Begriffes Tugend vermisst: gewiss nothwendig in unserer Zeit, welche die Sünden nicht selten als ‚Tugend' bezeichnet und die wahre Tugend oft für Erniedrigung und Charakterschwäche hält. Erzählungen, theils der Profan-, Kirchen- oder Heiligenschichte entnommen, theils gleichzeitige Begebenheiten enthaltend, bringen Abwechslung in die Vorträge und regen von neuem das Interesse an. Auch hier zeigt der Verfasser den praktischen Blick. Die Erzählungen sind nicht zu häufig, nicht zu lang und immer passend gewählt. Daß die Erzählungen aus der hl. Schrift ausgiebig herangezogen werden, ist ein großer Vorzug dieses Werkes. Die Einwände gegen den heiligen Glauben, namentlich solche, welche das Volk am meisten zu hören bekommt, werden berücksichtigt und kurz und treffend zurückgewiesen. Auch sind alle Vorträge von einer wohlthuenden Wärme durchdrungen, ein Vorzug, durch den sie besonders ansprechen und zu Herzen gehen.

Kleinere Unrichtigkeiten sind dem Verfasser nur wenige unterlaufen. Samuel kam dreimal zu Heli bei dem bekannten Ruf Gottes, nicht blos zweimal (2, 3); die Worte Joh. 15 sprach Jesus nicht auf dem Wege zum Oelgarten (2, 32), sondern im Abendmahlssaale; 2, 42 heißt es: Was der größte Sünder hoffen kann, das kann allein der

Digitized by Google

Feindselige nicht hoffen. Dem größten Sünder, wenn er Buße thut, ist Nachlass der Sünden verheißen usw. Wenn aber der Feindselige Buße thut, wozu natürlich auch die Verzeihung der Unbilden gehört, wird ihm die Sünde doch ebensogut nachgelassen; 2, 90 f. wird das erste Gebot Gottes und zwar ‚auf die steinernen Tafeln geschrieben' mit den Worten angeführt: Du sollst allein an einen Gott glauben. Warum wird den Zuhörern nicht der richtige Text vorgeführt und dann erklärt, daß der Wortlaut des ersten Gebotes im Katechismus dasselbe besagt? Der Stil könnte vielfach mehr gefeilt sein; wenn der Inhalt schön ist, warum soll auf die Form nicht auch große Sorgfalt verwendet werden?

Wien. Fr. Zenker S. J.

Compendium theologiae moralis, juxta probatissimos auctores ad usum confratrum theologorum III. anni concinnatum a P. Hilario, Ord. Cap., lectore theol. mor. Merani 1889. (Verlagsanstalt vorm. Manz in Regensburg). Pars I. Theol. mor. generalis. XXVIII. 318 p. Pars II. Theol. mor. specialis. XVI. 542 p. 8°.

Bei der Beurtheilung des vorliegenden Werkes, welches der Verfasser im Auftrage seiner Obern schrieb, damit es als Lehrbuch für die den studierenden Ordensmitgliedern zu haltenden Moralvorlesungen diene, hat man sich zuerst vor Augen zu halten, daß sich dasselbe dem in Oesterreich gebräuchlichen Lehrplane anschließt. Daher sind manche Partien, welchen man in anderen Lehrbüchern der Moral zu begegnen pflegt, übergangen, so zB. die Sacramentenlehre, welche der österreichischen Studienordnung gemäß der Pastoral zufällt, ferner die Lehre von der Ehe und von den Censuren, welche zum Kirchenrechte gehören. Der übrige Stoff findet sich recht eingehend, ja innerhalb des gegebenen Raumes erschöpfend für die seelsorgliche Praxis behandelt. Wie schon aus der Seitenzahl des ersten Bandes sich schließen läßt, ist namentlich der allgemeinen Moral eine ausführliche Behandlung zutheil geworden.

In der Vorrede sagt der Verf., es habe nicht in seiner Absicht gelegen, neue Meinungen aufzustellen; er begnüge sich damit, anderen bewährten Auctoren das Wissenswerteste zu entnehmen und es zu einem Lehrbuche zu verarbeiten. Der Leser wird ihm das Zeugnis ausstellen müssen, daß er seinem Vorhaben getreu geblieben sei und es in recht glücklicher Weise zur Ausführung gebracht habe. Sehr oft beruft er sich auf die Auctorität des hl. Thomas,

Digitized by Google

man sieht es den vielen Citaten fast beim ersten Blick an, daß sie unmittelbar der Quelle entnommen sind. Wir möchten es noch als einen besonderen Vorzug des Werkes bezeichnen, daß es den Leser immer wieder auf den Engel der Schule als eine hervorragende Auctorität auch auf dem Gebiete der Moral hinweiset. Zwar wird er bei ihm nicht viel casuistisches Material finden, dafür aber — und das ist von weit größerer Bedeutung — angeleitet, beim Studium dieser Disciplin auf die letzten Principien des menschlichen Handelns zurückzugehen und dadurch seine Kenntnisse zu einem eigentlichen Wissen zu erheben. Als fernern Vorzug möchte ich hier gleich anführen, daß das Werk eine recht ausführliche Lehre von den Tugenden enthält; denn diese gehört ebensowohl zur Moral als die allgemeine Lehre von den Sünden. Es liegt unseres Erachtens eine Entwürdigung der Moral darin, auch derjenigen, welche in casuistischem Gewande auftritt, wenn sie zu einer bloßen Sündenlehre oder gar zu einer Lehre von den schweren Sünden herabsinkt. Die Correctheit der Lehre in den Einzelfragen hat der Verf. seinem Werke dadurch gesichert, daß er regelmäßig der Auctorität des hl. Alphons von Liguori folgt. Es genügt ihm zumeist, die Meinung dieses hl. Lehrers mitzutheilen, ohne auf eine nähere Begründung derselben sich einzulassen. Hier hat er sich die Grenzen doch etwas zu enge gesteckt. Der Zuhörer muss gewiss auch in diese Begründung eingeführt werden; abgesehen von allem andern wird er ohne sie zu keinem klaren Verständnis und zu keiner sicheren Anwendung der Moralgrundsätze gelangen. Sie bildet darum auch neben der Richtigkeit der Doctrin einen Hauptvorzug jedes moral-theologischen Werkes. Aber wollte der Verf. sie vielleicht dem vortragenden Professor überlassen? Nun dann wäre statt ihrer besser manches andere ihm überlassen geblieben. Die Sprache ist recht einfach und leicht verständlich.

Diesen Vorzügen stehen aber auch einige Mängel gegenüber. Zu diesen gehört vorerst eine hie und da hervortretende Nachlässigkeit in der Darstellung. Als solche möchten wir es zB. bezeichnen, wenn der Verf. als Object der Moraltheologie das Gesetz hinstellt, wenn er das Gewissen eine Beziehung des Menschen zum Gesetze nennt (relatio inter subjectum et objectum theologiae moralis i. e. inter hominem et legem), die Tugend als harmonia, die Sünde als disharmonia zwischen Subject und Object der Moraltheologie bezeichnet[1]); ferner wenn er die

[1]) Vom Gesetze lässt sich doch nur sagen, daß es indirect den Gegenstand der Moraltheologie bilde, während als directes und unmittelbares

Digitized by Google

Uebung der theologischen Tugenden als innere, die der Gottesverehrung als äußere Pflicht gegen Gott auffaßt; ebenso wenn er die Tugend des Gehorsams unter die Pflichten des Menschen gegen sich selbst einreiht[1]). Der Mangel der Feile zeigt sich auch an manchen Dingen von geringerer Bedeutung, zB. an folgenden Sätzen: Tutiorismus absolutus dicit: in lege *dubia* et controversa non licere sequi opinionem libertati faventem quantumvis probabilem, imo nec probabilissimam nisi sit *certa*. Oder wenn die Hoffnung definiert wird: spes theologica est virtus supernaturalis *seu* divinitus infusa etc.

Bei der Besprechung der verschiedenen Moralsysteme beschränkt sich der Verf. in gleicher Weise wie bei den Einzelfragen auf die bloße Darlegung derselben, ohne einer Prüfung der für sie vorgebrachten Gründe näher zu treten. Hier bietet das Werk

---

Object derselben die menschlichen Handlungen gelten müssen, inwiefern sie geeignet sind, den Menschen zu seinem letzten übernatürlichen Ziele zu führen. — Das Gewissen ist ein Act und zwar der ratiocinierenden Vernunft, nicht aber eine Beziehung. Und wenn der Verf. auch sagen wollte, das Gewissen stelle als causa efficiens eine Beziehung her zwischen dem Menschen und dem Gesetze, so ist dagegen doch zu bemerken, daß diese Beziehung schon vor dem Erkenntnisacte besteht. Das Gewissen urtheilt über das Verhältnis der einzelnen menschlichen Handlung zum Gesetze, hat also dieses Verhältnis zum Gegenstande, schafft es aber nicht. Außerdem liegt dieser Auffassung eine Verwechslung des Wissens der Moraltheologie mit dem Gewissen zugrunde. — Denselben Einwendungen begegnen die Ueberschriften der beiden folgenden Capitel, mit denen die Tugend als harmonia, die Sünde als disharmonia inter subjectum et objectum theologiae moralis bezeichnet wird. Außerdem ist aber noch zu bemerken, daß Tugendact und Sünde in Thätigkeiten des Willens liegen, der Mensch aber durch seinen Verstand, nicht durch seinen Willen, Träger der Moraltheologie ist.

[1]) Ist nicht die Nächstenliebe Gemeinpflicht und Socialpflicht zugleich? Ebenso die ausgleichende, ja auch die legale Gerechtigkeit, dann verschiedene andere Tugenden, welche nach dem hl. Thomas unter die Cardinaltugend der Gerechtigkeit fallen, die er virtus ad alterum nennt? — Von der Gottesverehrung sagt derselbe hl. Lehrer 2 2 q. 81 art. 7 in C. ganz richtig, sie werde vorzüglich durch innere Acte geübt; die äußeren sollen zur Förderung der inneren dienen. Und der Glaube, sowie die beiden anderen theologischen Tugenden legen dem Menschen nicht nur innere, sondern auch äußere Pflichten auf, welche der Verf. selbst auch anführt. — Die Tugend des Gehorsams faßt der hl. Thomas (2 2 q. 104) als Theil der Gerechtigkeit, also als virtus ad alterum auf, und so kann sie auch nur aufgefaßt werden.

Digitized by Google

auch dem Durchschnitts-Candidaten der Theologie, der in seiner späteren Wirksamkeit das Moralsystem immer und immer wieder anzuwenden hat, zu wenig. Diese Partie des Buches verlangt deshalb vorzüglich eine Erweiterung und Vertiefung seitens des vortragenden Lehrers; sie allein wird unseres Erachtens schwerlich dem Leser ein klares und anschauliches Bild der jetzt noch in Frage kommenden Systeme vermitteln. Der Verf. bekennt sich zum Aequiprobabilismus, weil dieses das System des hl. Alphons sei, ohne auch hier zu untersuchen, ob sich dasselbe vom Probabilismus der besten älteren Auctoren in der Sache oder nur in der accurateren Formulierung unterscheide.

Der Vergleich dieser Systeme mit den neun Gruppen eines Parlamentes wäre wohl besser ganz ausgefallen. Ueber denselben seien uns einige Worte gestattet. Abgesehen davon, daß zur Vervollkommnung und Abrundung des Vergleiches der Verf. einige Systeme selbst erfindet, läßt er das rechte und linke Centrum Sätze vertheidigen, welche der Sache nach vollkommen übereinstimmen; warum also sie als verschiedene Gruppen aufführen? Zudem bildet ihr Satz eine nothwendige Ergänzung zur äquiprobabilistischen Formel; warum also sie vom Aequiprobabilismus trennen? Der Probabiliorismus, wie er vom hl. Alphons aufs entschiedenste bekämpft wurde, hat in dieser Uebersicht einen genaueren Ausdruck gefunden, als in der vorhergehenden Darstellung; daß aber das gleiche vom Probabilismus gelte, wie er von den besten Auctoren immer verstanden wurde, möchten wir nicht behaupten. Uebrigens würde die Charakteristik des Systems der äußersten Linken (est systema diaboli), welches zu vertheidigen einem Moralisten nie beifiel, passender einigen anderen Systemen beigegeben werden, die von Gelehrten aufgestellt, dem Vater der Lüge auch das noch abgesehen hatten, die ihnen innewohnende Bosheit mit einem Schafspelze zu verdecken.

Von Einzelheiten, die wir uns beim Lesen notiert haben, möchten wir noch folgendes anführen. Der Grund, den der Verfasser mit dem hl. Alphons und vielen anderen für die Meinung anführt, es sei in der Todesgefahr ein Act der Liebe zu erwecken auch dann, wenn der Kranke durch das Sacrament der Buße sich bereits mit Gott ausgesöhnt hat, ist mir immer unfaßbar geblieben. Er lautet: Eo quod tunc securissima via eligenda est et nullus absolute certus est se esse in statu gratiae. Auf ihn läßt sich jedenfalls der bekannte Satz anwenden: Qui nimium probat, nihil probat. Nach dem ersten und ebenso gut nach dem zehnten Liebes- oder Reueacte, den der

Digitized by Google

Mensch in der Todesstunde erweckt, ist er noch nicht absolut sicher, daß er sich im Stande der Gnade befindet, und da er den sichersten Weg zu wählen hat, so hat er kraft des angegebenen Grundes die Verpflichtung, einen elften, zwanzigsten und fünfzigsten Act zu erwecken ebenso gut als er verpflichtet war, den ersten zu erwecken. Ich möchte glauben, es habe sich der heilige Alphons zur Anführung dieses Grundes nur durch die bekannte ehemalige Controverse verleiten lassen, ob die unvollkommene Reue zum Empfange der sacramentalen Lossprechung hinreiche. Stellt man dieses als zweifelhaft hin, so wird man, da der Fall der unvollkommenen Reue doch der gewöhnlichste ist, der Folgerung nicht ausweichen können, der Mensch müsse in der Todesstunde, um seines Heiles moralisch sicher zu sein, noch einen Act der vollkommenen Reue erwecken. Mag diese Vermuthung zutreffen oder nicht, jedenfalls beweist der vom Verf. nach dem hl. Lehrer angeführte Grund nichts. Ob aber nicht andere Gründe für die Pflicht, in der Todesstunde einen Act der reinen Gottesliebe zu erwecken, geltend gemacht werden können, lassen wir dahingestellt. Dem was 2, 287 über den Unterschied der Wirkungen des Chloroforms und anderer nervenstillender Mittel vom Alkoholrausche gesagt ist, wird in neuester Zeit von competenter Seite widersprochen. Die Pastoralmedicin von Olfers zB. stellt die Behauptung auf: ‚daß die Wirkung des Chloroforms ein wahrer Rausch ist, ganz wie der Rausch, der durch den Alkohol des Weines, Bieres und Branntweins entsteht, unterliegt keinem Zweifel' (S. 101[1]).

Die dem Feldbischof der österr.-ungarischen Armee vom heiligen Stuhle verliehene Dispensvollmacht, welche 2, 191 noch nach Stapf sich angegeben findet, wurde durch neuere Erlasse bedeutend erweitert. — Bei Gelegenheit der eigentlichen Duelle bespricht der Verfasser auch eingehend die Studentenmensuren. Das Endurtheil über dieselben scheint mir vollkommen richtig zu sein. Es lautet allerdings etwas milder, als man sonst zuweilen liest und hört; aber Uebertreibungen sind nie zu rechtfertigen, und hier wie immer wird die Wahrheit sich dem Unfuge gegenüber mächtiger erweisen, als die auch bestgemeinte Ueber-

[1]) Wenn dem so ist, — und peritis in sua arte credendum est — wird wohl auch bezüglich der Erlaubtheit des Alkoholrausches in vereinzelten Fällen nichts anderes übrig bleiben, als zu der auch auf innere Gründe gestützten Meinung Busembaums zurückzukehren, für welche der hl. Alphons (V 76) nebst vielen andern Auctoren den hl. Thomas citiert und welche neuestens namentlich Ballerini und Lehmkuhl vertheidigen.

Digitized by Google

treibung. — Man möchte meinen, in der praktisch so bedeutungsvollen Frage über den numerischen Unterschied der Sünden, wenn ein und derselbe Act auf numerisch verschiedene Objecte sich richtet, schließe sich der Verf. dem hl. Alphons an (1, 286). Am Schlusse seiner Darstellung wenigstens beruft er sich auf den heiligen Lehrer. Er folgt aber in Wirklichkeit fast wörtlich Lehmkuhl und mit diesem in der Hauptsache dem Card. Lugo. Lugos Meinung wird aber vom hl. Alphons geradezu verworfen. Marc und Müller, welche unser Verf. in der Anmerkung citiert, geben die Ansicht des hl. Alphons allerdings genau wieder. Einige Kleinigkeiten, die uns noch auffielen, unterdrücken wir gerne und schließen mit dem Wunsche, es mögen diese und ähnliche Versehen, die sich ja in einer zweiten Auflage leicht ausmerzen lassen, den Verf. nicht abhalten, auch in Zukunft dem Werke seine aufmerksame Liebe zu widmen und mit noch weiteren Früchten seiner umfassenden Studien uns zu beschenken.

Jos. Biederlack S. J.

1. **Die Predigten des hochw. P. Augustin von Montefeltro,** O. S. Fr. gehalten in S. Carlo zu Rom, Florenz und Turin. Aus dem Italienischen übersetzt von P. Philibert Seeböck O. S. Fr. Innsbruck, Vereinsbuchhandlung, 1890. 354 S.

2. **Das künftige Leben.** Conferenz-Reden des P. Monsabré O. P. gehalten in der N.-D.-Kirche zu Paris. Genehmigte Uebersetzung von Dr. Drammer. Köln, Bachem, 1890. 226 S.

3. **Die andere Welt.** Conferenz-Reden des P. Monsabré O. P. gehalten in der N.-D.-Kirche zu Paris. Genehmigte Uebersetzung von Dr. Drammer. Köln, Bachem, 1890. 263 S.

Die Werke von zwei berühmten Kanzelrednern Frankreichs und Italiens — vielleicht sind es die berühmtesten Prediger genannter Länder — liegen hier in Uebersetzungen vor. P. Agostino da Montefeltro ist durch die in verschiedenen Zeitschriften erfolgte Besprechung seiner Predigten und durch die in den Zeitungen veröffentlichten Berichte über seine Fastenstationen in mehreren Städten Italiens längst bekannt. Seit Jahrzehnten hat kein Prediger einen solchen Zulauf gehabt, so viel Beifall geerntet und so tiefen Eindruck auf seine Zuhörer gemacht, als dieser gefeierte italienische Prediger. Die Berichte, welche über seine Fastenpredigten in Turin, Florenz, Bologna und Rom veröffentlicht wurden, waren derartig, daß sie dem ruhigen, nüchternen Deutschen beinahe unglaublich erschienen, jedenfalls aber von der gewaltigen Beredtsamkeit des Franciscaners lautes Zeugnis ablegten.

Digitized by Google

Es ist sehr zu bedauern, daß der berühmte Kanzelredner nicht selbst seine Predigten herausgegeben hat: wie ganz anders würde mancher Passus lauten. Er steht der Veröffentlichung seiner Vorträge fremd, ja abwehrend gegenüber. Darum haben wir es nur mit einem mehr oder weniger getreuen Stenogramm zu thun, das jedoch nach dem Zeugnisse von Männern, die den Predigten angewohnt, im allgemeinen ziemlich getreu den Gedankengang und die Ausführung wiedergibt. Dieses Stenogramm wurde gleich nach jedem Vortrage unter dem Titel: Resoconti delle prediche di Padre Agostino da Montefeltro etc. gedruckt und in den Straßen Roms feilgeboten. Die gesammelten losen Blätter bilden das Original für unsere Uebersetzung und enthalten die in S. Carlo zu Rom gehaltenen 32 Fastenpredigten, denen noch sieben andere aus den Fastenstationen von Florenz und Turin beigefügt wurden.

Leider hat uns der Uebersetzer, wie ein Blick auf das Original zeigt, keine wortgetreue Uebersetzung, sondern nur einen Auszug gegeben, indem er manches wegließ, anderes zusammenzog und so den Eindruck, den die Vorträge im Italienischen machen, bedeutend schwächte und namentlich die dort in hohem Grade hervortretenden Fülle der Sprache und Lebendigkeit des Ausdruckes verwischte.

In der Einleitung bietet der Herausgeber eine kurze biographische Skizze des berühmten Franciscaners und fügt die Urtheile einiger italienischer Zeitungen über dessen Thätigkeit auf der Kanzel bei. Nach der Meinung des Ref. wären diese vielfach sehr überschwänglichen Urtheile wohl besser weggeblieben. Was soll zB. folgender Satz: ‚Die Gesichtszüge (des Predigers) lassen auch die Anschwellung [so!] der Nerven auf das Vorhandensein einer tiefen Ueberzeugung schließen'. Willkommener wäre eine ausführlichere Lebensskizze des berühmten Predigers gewesen.

Die in der Uebersetzung vorliegenden 39 Predigten behandeln einerseits apologetische Gegenstände, zB. Dasein und Wesen Gottes, Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, Glaube und Wissenschaft, Jesus Christus (4 Predigten), Beicht (2 Predigten) u. s. f., andererseits sogenannte Zeitfragen, wie: Freiheit, arbeitende Classe, Intoleranz der Religion, Vaterland; endlich finden wir auch Themate über Gegenstände der christlichen Andacht, wie über die hl. Jungfrau, den hl. Joseph, das Leiden Christi, das hl. Grabtuch. Den Schluss bildet eine Predigt über die Kirche mit dem in Italien am Ende der Fastenstation üblichen Segensspruche, worin jene Stelle vorkommt, die dem Prediger später Verlegenheiten bereitete. Sie lautet:

Digitized by Google

‚Segne unser Vaterland! Ach, bei diesen Worten preßt es mir das Herz zusammen, und Thränen treten mir in die Augen. O Jesus! Es ist ein Vaterland, das wir lieben und das wir glücklich machen möchten. Bewahre es vor Zwiespalt, vor Parteiungen und mache es immer Deiner, o Herr, und seiner Tradition und seiner Größe würdig. Mit dem Vaterlande segne auch denjenigen, der es vermöge seines hohen Amtes auf dem Wege der Ehre und des Ruhmes zu leiten hat, sowie jene, welche ihn in dieser hohen Mission unterstützen‘.

Die Predigten schlagen den Ton der Conferenzen an, indem der Beweis, wenn irgend wie möglich, nicht aus den Quellen der Offenbarung, sondern aus der Philosophie, der Geschichte und der Erfahrung geführt wird; doch sind sie größtentheils vermöge der Klarheit der Darstellung und der Einfachheit der Sprache auch dem gewöhnlichen Manne verständlich.

Mussten wir bei der Veröffentlichung und Uebersetzung dieser Predigten den Mangel einer authentischen Ausgabe bedauern, so steht die Sache bei der zweiten im Titel angezeigten Sammlung von Predigten ganz anders.

P. Monsabré O. P. ist als Conferenz-Redner in der Pariser Kathedrale heimisch geworden. Achtzehn Jahre hintereinander hielt er in der französischen Hauptstadt auf der durch Lacordaire und Ravignan berühmt gewordenen Kanzel diese religiösen Vorträge, die er dann selbst zum Druck beförderte, jedes Jahr 6 Vorträge in einem Bändchen, welche sämmtlich mehrere, einige sogar sieben bis acht Auflagen erlebten. Als Thema seiner Conferenzen wählte der in der Theologie hochgebildete Redner die Dogmen der hl. Kirche von der Existenz Gottes bis zur Eschatologie hinab im Anschluss an das Glaubensbekenntnis; die Grundlage bildet die Summe des hl. Thomas.

Merkwürdigerweise, wohl wegen der den Inhalt bildenden Fragen, wählte der Uebersetzer die letzten beiden Cyclen: Das künftige Leben und Das andere Leben betitelt, welche den Schluss des Glaubensbekenntnisses: credo vitam venturi saeculi behandeln.

Im ersten Bändchen, das im allgemeinen das Fortleben der Seele nach dem Tode zum Gegenstande hat, bespricht der Verfasser zunächst gegenüber der materialistischen Anschauung den Tod im christlichen Sinne als die Trennung der Seele vom Leibe und als Folge der Sünde. Sodann wird die Unsterblichkeit der Seele bewiesen aus der Ueberlieferung der Völker, aus dem Verlangen des Menschenherzens und namentlich überzeugend aus den

Digitized by Google

Vollkommenheiten Gottes. Endlich werden die Ansichten der verschiedenen Gegner gründlich zurückgewiesen, die den dunklen Hintergrund bilden, auf welchem dann die Lehre des hl. Glaubens über das künftige Leben hellleuchtend und tröstend hervortritt.

Im zweiten Bändchen, mit dem Titel: die andere Welt, behandelt der Verfasser die einzelnen Orte des Jenseits: Das Fegfeuer, die Hölle (2 Vorträge: Ewigkeit und Natur der Strafen) und den Himmel. Daran reihen sich zwei Vorträge über die Auferstehung und die Zahl der Auserwählten. Letzterer, dem man gegenüber der bekannten Predigt Massillons von der kleinen Zahl der Auserwählten, den Titel von der großen Zahl der Auserwählten geben könnte, wäre besser durch einen anderen ersetzt worden. Es ist doch kein genügender Grund vorhanden, diese Frage zu behandeln, und wenn sie aufgeworfen wird, warum gibt man nicht die Antwort des Herrn auf eine ähnliche Frage (Luc. 13, 23 f.)? Obwohl wir die Ansicht Monsabrés theilen, glauben wir doch, daß sie sich nicht überzeugend beweisen lasse, da zuletzt alles auf das verborgene Wirken der göttlichen Barmherzigkeit hinauskommt. In seiner Verlegenheit und um die Zahl der Auserwählten möglichst groß zu machen, zieht der Redner auch noch die Zahl der treugebliebenen Engel, und die ohne Taufe gestorbenen Kinder, die man doch nicht zu den Verworfenen zählen könne, in Betracht und reflectiert auf die große herrliche Friedenszeit, welche der Kirche noch beschieden ist

Ja wir finden selbst folgenden Satz:

Warum sollten nicht die Bewohner der in das Weltall zerstreuten Sphären, die gleich uns für Gott geschaffen wurden und an dem Erlöser Theil hatten, sei es durch die ihrer Welt vorstehenden Engel, sei es durch den auferstandenen Erlöser selbst von der Thatsache und der Kraft der Erlösung unterrichtet worden sein? Warum sollte diese Kraft der Erlösung sie nicht gereinigt haben, wenn sie gesündigt hatten; warum sollte sie ihnen nicht zur herrlichsten Vollkommenheit verhelfen, wenn sie unschuldig sind? Warum sollte Gott nicht in dem unermeßlichen Raume unzählige Legionen Auserwälter besitzen? (S. 264)

Abgesehen von dieser Conferenz ist die Arbeit Monsabrés eine außerordentlich fleißige und gediegene und gehört zu den glänzendsten Leistungen der katholischen Kanzelberedtsamkeit in den letzten Jahren. Die Beweise sind klar, gut gewählt, in das richtige Licht gesetzt; die Sprache ist schön, beredt und erhebt sich nicht selten zu einer wahrhaft oratorischen Fülle und Schönheit. Daß die vorgetragene Lehre in allen Punkten correct ist, versteht

Digitized by Google

sich bei einem gewiegten Dogmatiker, wie Monsabré, von selbst. Wir können nur wünschen, daß diese Reden von vielen gebildeten Laien, für die sie zunächst bestimmt sind, gelesen und beherzigt werden. Zum besseren Verständnis bietet der Verf. am Schlusse jedes Bändchens eine sehr interessant verfaßte Zusammenstellung der in den Conferenzen widerlegten hauptsächlichsten Irrthümer und ihrer Vertreter.

Reicht P. Agostino inbezug auf Gründlichkeit, Schärfe der Beweise und sorgfältige Ausarbeitung keineswegs an P. Monsabré heran, so ist er ihm in manchen Stücken überlegen, die wohl darin ihren Grund haben, daß Monsabré sich speciell an die Gebildeten wendet, während P. Agostino mehr die Masse des Volkes im Auge hat. Besonders zwei Vorzüge wollen wir hervorheben, die Anschaulichkeit und den lebendigen Verkehr mit dem Auditorium. Der Franciscaner hat in seltenem Grade die Gabe, die vorgetragenen Wahrheiten vor das Auge des Zuhörers lebendig hinzustellen und gleichsam greifbar zu machen. Er bedient sich dabei der Bilder, Vergleiche und Erzählungen. Ganz besonders tritt dies hervor, wenn er Erfahrungen und Thatsachen aus dem Leben berührt. Bei seiner großen Kenntnis des menschlichen Herzens und Lebens bringt er tagtägliche Vorkommnisse in so packender Schilderung und wahrer Darstellung, daß die Zuhörer unwillkürlich ergriffen werden müssen. Wie schön weiß er zB. das Glück der christlichen Familien, wie schreckhaft und entsetzlich das Unglück der von Christus losgerissenen Arbeit zu schildern. Er will zeigen, daß die Gerechtigkeit Gottes die Unsterblichkeit der Seele verlangt und führt es in zwei Bildern vor.

‚Nähern wir uns einem Sterbebette. An der Hand des Todes lernt man die Geheimnisse der Unsterblichkeit leichter und besser. Wir haben ein Mädchen vor uns. Es ist über die Kindheit, in welchem das Leben wenig genossen wird, hinaus; auch die Jugend ist zurückgelegt, welche wohl genußsüchtig, aber wenig überlegend und verständig ist. Das Mädchen zählt 20 Jahre. Es war ein gelehriges Kind, eine sittenreine Jungfrau, ein Muster von Güte, die Freude seiner Eltern und von den Geschwistern geliebt. Die Armen, welche seine Wohlthätigkeit erfuhren, nannten es einen Engel. Es verschloß aber aller Schmeichelei sein Ohr und weihte sich Gott. Nun ist es dem Tode nahe. Wir erkennen dies an den Thränen der sein Bett Umgebenden. Das Mädchen allein ist ruhig, lächelt sogar, indem es auf das Bild des Gekreuzigten blicket, und dessen Wundmale küssend sagt es: Herr in deine Hände empfehle ich meinen Geist. Nun frage ich, meine Herren, sollte Gott

Digitized by Google

auf die Bitte dieses Engels antworten können: ich vernichte Dich? Jenes Leben, welches nur Ihm gegolten, welches sich nur in Seinem Dienste verzehrte, wie ein Weihrauchkorn, welches für Niemand Andern, als für Gott brannte — es sollte zum Lohne nur eine Illusion bekommen?

Zu gleicher Zeit liegt ein anderes Mädchen auf dem Sterbebette. Es ist der Kummer seiner Familie, das Aergernis seiner Bekannten, der Auswurf seines Geschlechtes. Seine letzten, fast nur mehr mechanisch d. h. gewohnheitsmäßig hingehauchten Worte sind eine letzte Uebertretung des Moralgesetzes. Werden Sie, meine Herren, Gewissen und Wahrheit veranlassen, auf die Todtenbahre der keuschen Jungfrau, der Tochter Gottes zu schreiben: Sie lebte von einer Täuschung? Und auf die Bahre des andern, schamlosen, nicht näher zu betitelnden Geschöpfes: Es that nichts Unrechtes? Beide sollte Gott gleichmäßig dem Nichts übergeben? Kann ein menschliches Gewissen auch nur den Gedanken an eine solche Ungeheuerlichkeit ertragen?" S. 72 f.

Der andere Vorzug ist der rege und lebendige Verkehr mit den Zuhörern. In der Uebersetzung zeigt sich dies weniger, als im Original, wo oft Frage auf Frage sich häuft und der Zuhörer fortwährend in Spannung erhalten wird. In der ersten Predigt über Jesus Christus spricht P. Agostino von der Erfüllung der Prophezeiungen des alten Testamentes im Leben Christi, und führt dann die Einwürfe des Rationalismus gegen die Echtheit der messianischen Weissagungen an. Hier geht es Schlag auf Schlag; rasch folgt die Antwort auf die Frage und schon ist eine neue Frage aufgeworfen; der Prediger wird immer lebendiger, bis er endlich nach Zurückweisung aller Einwürfe den Herrn apostrophierend ausruft: Oh, mio Dio, mio Dio, voi che illuminaste i Profeti, deh! illuminate anche noi etc.

Die Uebersetzung bei beiden Werken ist gut und fließend, der Druck correct, die Ausstattung schön und würdig. Die Predigten des bewährten Franciscaners sind mit seinem gut getroffenen, nach einer römischen Photographie hergestellten Portrait geziert.

Wien. Fr. Zenker S. J.

Stanislai Hosii SRE. Cardinalis Maioris Poenitentiarii Episcopi Varmiensis (1504—1579) et quae ad eum scriptae sunt epistolae, tum etiam eius orationes legationes.. Editionem curaverunt Dr. Franc. Hipler et Dr. Vincentius Zakrzewski. Tom. I 1879. CLXIX, 476 p. Tom. II 1886—1888. XCIV. 1119 p. Cracoviæ, sumptibus Academiae litterarum Cracoviensis.

Vor elf Jahren erschien der erste Band der Briefsammlung des Bischofs Hosius von Ermland. Derselbe enthielt die in den

Digitized by Google

Zeitraum 1525—1550 fallende Correspondenz; der jetzt vorliegende zweite Band erschien in zwei Hälften, von denen jede fast doppelt so stark ist wie der erste Band. Und doch haben wir in diesem zweiten Bande nur die Briefe aus den Jahren 1551 (31. Jan.) bis 1558 (27. Mai) von der Ernennung Hosius' zum Bischof von Ermland bis zur ersten Romreise. Der Mittelpunkt der gewaltigen Correspondenz besteht aus 1564 Briefen, die theils vollständig abgedruckt, theils in Auszügen gegeben sind; doch kommen unter dem Texte noch eine große Anzahl von Bruchstücken hinzu.

Wenngleich nun besonders Hosius' Leben und Wirken durch diese Briefe ihre Beleuchtung finden, so kann diese Sammlung doch auch als reiche Fundgrube zahlreicher anderer wichtiger Nachrichten gelten. Die Erhebung Hosius' auf den Bischofsstuhl von Ermland bildet einen Wendepunkt in der Geschichte dieser Diöcese. Bis 1551 waren die Bischöfe von Kulm vom Könige nach Ermland übertragen worden, ohne daß dieser auf den Widerstand des Capitels und der preußischen Stände, besonders des Wojewoden von Malborg Achatius Czemy Rücksicht genommen hätte (392). Das Capitel der Diöcese hatte selbst einen eigenen Abgesandten an den König geschickt, um ihn zu bitten, in Zukunft keine ähnliche Ernennung mehr vornehmen zu wollen, da dem Candidaten eine wesentliche Eigenschaft, das preußische Indigenat abgehe. Die Sache schien so bedenklich, daß der Vicekanzler Johann Ociesk Hosius (401) ersuchte, er möchte dem Könige rathen, ja nur einen getreuen Preußen für den Bischofsstuhl von Kulm in Aussicht zu nehmen, da sonst leicht Unruhen zu besorgen seien. Sigmund August lag es vor allem daran, in Preußen eine feste Stütze zu gewinnen (1048). Die Ernennung des Bischofs Hosius hatte indes nicht nur eine politische Bedeutung, sondern war ganz besonders für die Kirche in Preußen wichtig. Seit dreißig Jahren hatte der Protestantismus bereits in den preußischen Städten günstige Aufnahme gefunden und drängte von hier nach Osten vorwärts. Es galt also einen Mann, der der katholischen Kirche treu ergeben war, diesen Bestrebungen entgegenzustellen und die Wölfe vom eigentlichen Reiche Polen fern zu halten. Dazu war niemand besser geeignet als Hosius. Kaum hatte er die Regierung der Diöcese übernommen, als die Neuerer seine starke Hand zu fühlen begannen, besonders jene Priester, die die heiligsten Pflichten mit Füßen traten. Unter allen Bischöfen, von denen drei sogar offene Häretiker waren, wie Kijewski bezeugt (421), war er allein gewillt, die andringenden Feinde von Polen fernzuhalten. Sein Bemühen zog aller Augen auf sich und die Republik beschloß, ihn zum Lohne als ihren Gesandten auf das Tridentiner Concil zu senden, das

Digitized by Google

wieder zusammentreten sollte. Hosius hielt zuvor in Petrikau ein Provincialconcil, um die nöthigen Vorbereitungen zu treffen (345). Es kam indes nicht zu seiner Entsendung. Am 16. Juni 1551 beklagt er sich darüber in einem Briefe an Bischof Kromer. ‚Man will mir nur eine Abwesenheit von sechs Monaten zugestehen. Zwei Monate werde ich also nur auf dem Concil sein, da vier Monate für die Hin- und Rückreise erforderlich sind. Ich soll blos sieben Diener und zwei Doctoren mit mir nehmen. Also zwei Diener für diese, dann einen Koch, einen Fuhrmann und einen Knecht; was bleibt da übrig für meinen Dienst? Nein, man mag nur einen anderen entsenden; kann ich auf dem Concil nicht mit Ehren erscheinen, so will ich lieber ganz fern bleiben' (443). Statt der bewilligten 2000 fordert er wegen der hohen Preise der Lebensmittel in Trient 6000, dazu 20 Pferde, nicht blos 12, die Unterlassung der Beigabe eines weltlichen Gesandten, der doch zu den Berathungen keinen Zutritt habe, und unbeschränkten Urlaub (444 445). Die Verhandlungen hierüber zogen sich in die Länge. Hosius hatte im September aufbrechen wollen, der November kam, und noch war der Gesandte zu Hause. Seine Abreise schien indes so sicher, daß Bischof Wilhelm von Riga, der von Moskau bedroht nicht auf das Concil gehen konnte oder wollte, Hosius eine Vollmacht zustellte, für ihn seine Stimme abzugeben (583). Das Jahr 1552 brach an. Am 24. Januar berief Sigismund den Reichstag nach Petrikau. Auch Hosius kam dorthin, in der Hoffnung, daß hier seine Angelegenheit ihren Abschluß finden werde. Doch der Reichstag ward geschlossen, ohne daß diese erledigt worden wäre (549 703). Auf der Rückkehr vom Reichstage erkrankte Hosius am Fieber (710 713). Gegen Mitte desselben Jahres erhielt Hosius einen Brief von Olaf, Bischof von Upsala, in dem dieser ihm Mittheilung machte, daß am 28. April die letzte Sitzung des Concils stattgefunden habe und dasselbe nunmehr auf zwei Jahre vertagt sei (770). Der Schmalkaldische Krieg verhinderte die Verhandlungen indes für längere Zeit. Zwar schien es 1554, als sollte das Concil wieder eröffnet werden, und Hosius erwähnt in einem Briefe an Kromer von neuem die Nothwendigkeit nach Trient zu ziehen, und dort die preußischen Verhältnisse zur Sprache zu bringen. Da indes das Concil erst 1562 eröffnet ward, findet sich in dem Bande weiter nichts auf dieses bezügliche.

In Polen griffen unterdes die protestantisierenden Bestrebungen immer weiter um sich und nöthigten den Papst zu energischen Maßregeln. Im Jahre 1558 kam der päpstliche Nuntius Aloysius Lipomani nach Polen. Er sollte mit niemand unterhandeln, bevor er den König selbst gesprochen. Der Primas

Digitized by Google

Dzierzgowski wollte um jeden Preis ihn noch vor dem Könige sehen und ihm gewisse Informationen ertheilen, die für ihn sehr wichtig sein mußten. ‚Ich sehe indes,' schreibt der Kanzler von Gnesen, ‚daß er alles sehr wohl weiß, vielleicht besser als wir' (1494). Kaum angelangt setzte sich der Nuntius mit Hosius in Verbindung. Leider sind nur wenige Briefe von dieser Correspondenz erhalten, auf deren Reichhaltigkeit und Wichtigkeit man aus den Andeutungen der vorhandenen einen Schluß ziehen kann. In allen Briefen bezeugt der Nuntius dem Bischof von Ermland die größte Hochachtung und überschüttet ihn förmlich mit Lobsprüchen. Es war dies nur das Echo der Hochachtung, deren sich Hosius beim heiligen Vater erfreute, welcher ihm die Vollmacht zusandte, alle häretischen Bücher zu lesen, und sie zu bekämpfen, und alle von der Kirche Abtrünnigen wiederaufzunehmen, wenn sie Buße thäten (1490). ‚Der Papst hat mir ans Herz gelegt, daß ich Euch allein vor allen lieben und hochschätzen solle,' schreibt der Nuntius an Hosius (1509), und in einem anderen Briefe: ‚Möchte doch unsere selige Mutter, die Kirche, noch mehr solche Bischöfe haben, wahrlich, dann wäre sie jetzt nicht in solchen Bedrängnissen' (1519). Der König neigte sich unterdes immer mehr dem Protestantismus zu. Die Religion ward ihm gleichgiltig (1028). Der neuen Lehre entgegenzutreten weigerte er sich (1773), ja kam ganz offen den Neuerern zu Hilfe (1780). In Wilna, wo der König selbst weilte, gab es kaum noch einen Bekenner des alten katholischen Glaubens, täglich wuchs die Zahl der Protestanten, kühn durch die Gunst des Königs, der alle seine der Kirche gegebenen Versprechungen vergaß (1740). Lipomani sah dies alles, und welchen Eindruck die Conferenz mit dem Könige auf ihn machte, zeigt sich in einem Briefe an den Papst: ‚Es ist noch kaum eine schwache Hoffnung möglich, daß unser Volk noch einmal auf den rechten Weg zurückkehrt. Der König wird keinen Gesandten mit Glückwünschen und zur Gehorsamserklärung nach Rom entsenden, wie dies andere christliche Könige doch zu thun pflegen' (1568).

Und die Bischöfe? Die beste Charakteristik derselben gibt Hosius selbst in einem Briefe an Razukowski 10. März 1558. Der Erzbischof von Gnesen Nikolaus Dzierzgowski wollte geeignete Maßregeln treffen, der Ausbreitung des Protestantismus entgegen zu treten und berief deshalb eine Bischofsconferenz nach Wolborz auf den März 1558. Doch außer dem Primas und Hosius, der überdies nicht zur Gnesenschen Kirchenprovinz gehörte, kam kein einziger; ja, nur einer, der Bischof von Posen, hielt es für nöthig, sich wegen seines Ausbleibens zu entschuldigen. ‚So konnten wir zwei denn keine Maßregeln treffen und gingen tief betrübt wieder

Digitized by Google

von dannen' (1927). ‚Ich kann dir nicht sagen, lieber Kromer, wie sehr ich niedergedrückt und betrübt bin. Ich sehe, wie eure Pläne die Religion vernichten und Polens Ende herbeiführen' (1571). ‚Der Stand der Religion ist der gleiche wie vordem, das Satansreich wächst, möchte Gottes Allmacht alles zum besten wenden. Kirchenabgaben bezahlt niemand, aber dafür nehmen die Häretiker eine Unzahl von Beneficien in Beschlag. Die Seelen gehen zu Grunde, der Feind triumphiert' (1915).

Nur Hosius steht fest da und streitet für die Kirche Gottes. Wenigstens aus seiner Diöcese will er die neue Lehre bannen und führt Jesuiten nach Preußen, die er sich 1555 bei Papst Julius III erbeten (1333). Als Schriftsteller kämpfte er in zahlreichen Schriften gegen die neue Lehre, von allen Katholiken, besonders aber vom heiligen Vater als großer Theologe anerkannt. Im Jahre 1556 lud Lipomani ihn nach Warschau ein (1685), im Jahre darauf rief ihn Paul IV drei Mal, immer dringender, nach Rom, um sich mit ihm über das wiederzuberufende Concil zu berathen (1894 1925 1926). Hosius war sofort bereit zu kommen und bat den König um Erlaubnis (1931), die dieser zwar anfangs verweigerte (1932 1935), dann aber endlich gab, indem er ihn zugleich zu seinem Gesandten bei Ferdinand I ernannte (1938).

Damit schließt dieser Band. Wir haben in den allgemeinsten Umrissen dasjenige gekennzeichnet, was sich in der Correspondenz auf Hosius' Person und Thätigkeit bezieht. Indes damit ist nur ein kleiner Bruchtheil des Inhaltes gegeben. Wer die Zeit der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts zu behandeln hat, sei es im ganzen, sei es in einer bestimmten Periode oder Sache, kann diese Briefsammlung nicht entrathen, da es keine wichtige Angelegenheit der damaligen Zeit gibt, die in derselben nicht zur Sprache käme. Wie viel Neuigkeiten enthält nicht jeder Brief aus Deutschland, Frankreich, England, Italien, wie viel Nachrichten über die wichtigsten Personen der damaligen Zeit: über Päpste wie Julius III und Paul IV, über berühmte ‚Reformatoren' wie Paul Peter und Joh. B. Vergerius, Johann Laski, Karl Ultenhoven, Lismanin, über Männer wie Petrus Canisius, Johann Cochläus, Ruard Tapper, Friedrich Nausea, Friedrich Staphylus, über Aebte, Kriegsleute, Aerzte bis herab zum Schulmeister und zum Schulkinde. Die Heirat Sigmund Augusts mit Katharina, die Kriegsprojecte des Herzogs von Braunschweig und des Großmeisters der Deutsch-Ordens-Ritter, die Thätigkeit Nikolaus Radziwils in Lithauen, die Uebertragung des Bischofs Uchanski, zahlreiche Nachrichten über Kromer, überaus wichtige Nachrichten über das Schulwesen (Erziehung, Kost, Gehalt, Disciplin) besonders in Elbing finden neben

Digitized by Google

dem wohl ein Drittel der Briefe füllenden Nachrichten über die polnische Literatur ihre Stelle. Ein besonders für jene Zeit wichtiges Buch scheint Modrzewski De emendanda republica gewesen zu sein, da sich dasselbe in einer ganzen Reihe von Briefen erwähnt findet.

Wollten wir alles erschöpfend darlegen, was diese so reiche Correspondenz bietet, so wäre ein eigener Artikel statt der Recension erforderlich. Es genüge darauf hingewiesen zu haben; Sache der interessierten Kreise ist es, diese Reichthümer aus ihrer Verborgenheit herauszuholen. Nur einige Worte noch über die äußere Ausstattung. Der Text ist überaus genau und gewissenhaft wiedergegeben. Jedem Briefe sind erklärende Anmerkungen beigegeben, und jedes Schreiben, das vollständig abgedruckt ist, ist mit Inhaltsangabe versehen. Da zwischen dem ersten und zweiten Bande ein Jahrzehnt verflossen ist und also wohl auch die noch ausstehenden vier Bände lange auf sich warten lassen werden, war es eine überaus glückliche Maßnahme, daß Herr Dr. Zakrzewski sich der Mühe unterzog, ausgezeichnete Indices beizugeben. An den Anfang des Bandes ist eine chronologische Uebersicht der Briefe gestellt (XVII—XLV) dem sich ein dreifaches alphabetisches Verzeichnis der Personen anschließt, an die Hosius geschrieben, die mit ihm in Correspondenz gestanden haben oder deren Briefe sich in den Noten finden (XLVI—LII). Es folgt eine Art Tage- und Reisebuch des Bischofs Hosius: Regesta Hosii 1551—58 und zum Schluß: De Stanislai Cardinalis Hosii familia, cognatis affinibusque mit einer genealogischen Tafel (LXVII—XCI).

Von den 437 Nummern des Bandes waren etwa 400 bisher ungedruckt. Gewiß ruhen auch jetzt noch in den Archiven Oesterreichs viele, von deren Dasein die Herausgeber keine Kunde hatten. Möchten auch diese ihnen zugänglich werden, damit der polnisch-deutsche Kirchenfürst in seiner ganzen Bedeutung uns als leuchtendes Vorbild vor Augen stehe.

Krakau. Augustin Arndt S. J.

Digitized by Google

Analekten.

Streiflichter auf das schriftstellerische Wirken des seligen Petrus Canisius. Die Hochschätzung des schriftstellerischen Berufes bildet einen Grundzug im Bilde des seligen Petrus Canisius. Er ward nicht müde, seine Freunde zum Schreiben aufzumuntern. Mit gewandter Feder die katholische Wahrheit vertheidigen, erklärte er dem Ordensgenerale Aquaviva, das sei in seinen Augen so verdienstlich, wie die Bekehrung der wilden Indianer[1]). Dem Worte entsprach die That. Es gibt kaum ein Gebiet der theologischen Schriftstellerei, welches Canisius nicht bebaut hätte. Dogmatik und Polemik, Exegese und Patrologie, Homiletik, Hagiologie, Katechetik, Ascese haben aus dem Brunnen seines tiefen und reichen Geistes geschöpft. So tritt der Hofprediger Ferdinands I in seiner Fruchtbarkeit und Vielseitigkeit würdig an die Seite seines gleichfalls selig gesprochenen Zeit- und Amtsgenossen, des Hofpredigers Philipps II, des gefeierten spanischen Schriftstellers Alonso de Orozco aus dem Orden der Augustiner-Eremiten. Orozcos Werke sind schon im Jahre 1736 in einer Gesammtausgabe von sieben Foliobänden gesammelt worden[2]). Canisius entbehrt einer solchen Ausgabe noch heute. Doch haben nicht weniger als neununddreißig Lebensbeschreiber verschiedener Zeiten und Zungen gewetteifert, sein schriftstellerisches Wirken zu beleuchten[3]), und Literaturhistoriker und Bibliographen wie Alegambe, Southwell, Paquot, De Backer, Hurter, Sommervogel haben mit Bienenfleiß und ehrfurchtsvoller Dankbarkeit die Schriften des

[1]) J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes IV 1—12. Aufl. (Freiburg i. B. 1885) 386. [2]) Ueber Orozcos Schriften und deren verschiedene Ausgaben bietet die eingehendsten Nachrichten sein Ordensgenosse Thomas Cámara in dem lehrreichen Buche Vida y escritos del Beato Alonso de Orozco (Valladolid 1882) S. 379—437. [3]) Wir zählen nur die, welche dem Seligen eigene Schriften gewidmet haben; deren Neuausgaben sind nicht eingerechnet.

Digitized by Google

Seligen in ihren verschiedenen Auflagen und Uebersetzungen gesammelt, verzeichnet, beschrieben[1]). Zu dieser Sammlung möchten wir einen Beitrag leisten. Es sollen einzelne Angaben unserer Vorgänger berichtigt und ergänzt, und vor allem mehrere Arbeiten des Canisius, welche gänzlich oder fast gänzlich verschollen sind, der Vergessenheit entrissen werden[2]). Wohl kann keine der Schriften, welche wir aus dem Staube der Büchereien hervorziehen, weltgeschichtlicher Bedeutung sich rühmen; doch von dem, was einen großen Mann angeht, ist eigentlich nichts ganz klein; es ist alles ehrwürdig, was von einem Heiligen stammt.

1. Die Tauler-Ausgabe. Die schriftstellerische Feder war für den Apostel Deutschlands ein Erbstück aus des Vaters Hause: der Nymweger Bürgermeister Jakob Cauces hat mehrere rechtswissenschaftliche Werke hinterlassen[3]). Petrus selbst betrat sehr frühe diese Laufbahn. Schon als Jüngling von zweiundzwanzig Jahren beschenkte er, wie es scheint, den Büchermarkt mit einem stattlichen Foliebande. Es ist eine Sammlung von Predigten und anderen deutschen Schriften des berühmten Predigermönches und Mystikers Johannes Tauler.

Wir beschreiben das Buch, so weit es uns möglich. Leider konnten wir nur eines Exemplares habhaft werden, in welchem der Titel fehlt

Das Werk hat Bll. CCCXLI und außerdem am Anfange 6 nicht gezeichnete Bll. einschließlich Titelblatt. Letztere enthalten die Widmung, vom Herausgeber ‚Petrus Nouiomagus' an Georg von Schotborch,

---

[1]) Zuvörderst kömmt hier in Betracht das Werk des P. Augustin de Backer: Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus. Nouvelle édition. 3 Foliobände. Liège, Paris, Lyon, Louvain 1869—1876. Eine sehr verdienstvolle Ergänzung zu dieser monumentalen Leistung bildet das von P. Karl Sommervogel S. J. herausgegebene Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus. Paris 1884. Es versteht sich ja von selbst, daß eine unbedingte Vollständigkeit bei derartigen Werken geradezu unmöglich ist; sie gewähren der Einzelforschung immer noch einen weiten Spielraum. [2]) Wie vorsichtig man im Gebrauche mancher bibliographischer Werke sein muss, zeigt zB. der Artikel ‚Petrus Canisius' in dem verbreiteten und jetzt noch viel gebrauchten ‚Allgemeinen Gelehrten-Lexikon' von Christian Gottlieb Jöcher (1. Th. Leipzig 1750 col. 1625). Jöcher läßt unsern Canisius 1524 geboren sein, statt 1521, läßt ihn 1598, statt 1597, sterben, stellt seine Summa doctrinae christianae als verschieden hin von seiner Summa doctr. christ. per quaestiones conscripta und als eins mit dem Parvus Catechismus Catholicorum — beides nicht genau —, läßt die von Petrus Busäus veröffentlichten Auctoritates S. Scripturae zu der Summa durch Canisius herausgegeben werden. Das alles in einer halben Spalte! [3]) L. H. Chr. Schutjes, Geschiedenis van het Bisdom's Hertogenbosch. Vijfde deel (St. Michiels-Gestel 1873) S. 267 A. 2.

Digitized by Google

Erzbischof von Lund und Primas von Schweden, gerichtet zu Köln am 3. Juni 1543, und das Inhaltsverzeichnis. Bl. I*–XIII* steht die ‚Historia und Leben' Taulers; darnach die Predigten, zuerst die auf alle Sonntage und Feste des Herrn, dann die auf die Heiligenfeste; von Bl. CCLXXIX an folgen die ‚Lehren', die Abhandlung über die Tugenden, die Briefe, geistliche Lieder und Prophezeiungen.

Keiner von den Lebensbeschreibern des Canisius, keiner von den Bibliographen seines Ordens erwähnt auch nur mit einer Silbe dieses Werk. Selbst dem Bibliographen der Stadt Köln, dem fleißigen Joseph Hartzheim, ist es entgangen. Auch die Literarhistoriker des Dominicaner-Ordens, J. Quetif und J. Echard, schweigen von dem Buche bei Aufzählung von Taulers Werken und deren verschiedenen Drucken.

Unsere Ausgabe hat in den letzten Jahrzehenten dieses Jahrhundertes bei dem gelehrten Streite über Meister Eckarts Heimat eine Rolle gespielt. Bei diesem Anlasse hat zuerst der Straßburger Professor August Jundt die Ansicht ausgesprochen, der geheimnisvolle ‚Petrus Noviomagus', welcher diese Sammlung herausgegeben, sei niemand anderer, als unser Petrus Canisius[1]). Wir glauben Jundts Beweisgründe derart verstärken zu können, daß kaum mehr viele Zweifel übrig bleiben[2]).

a) Auf Mittheilungen aus Köln sich berufend, erklärt Jundt, Canisius sei in der Matrikel der dortigen Hochschule als Petrus Noviomagus eingeschrieben; erst eine spätere Hand habe Canisius hinzugefügt. Das ist nun allerdings nicht genau. Wir haben die Matrikel, welche jetzt im Kölner Stadtarchive liegt, vor mehreren Jahren selbst eingesehen; man liest hier (Matricula quarta vniuersitatis Studij Coloniensis fol. 147b) zum 18. Januar 1536: Petrus Canes de Nouimagio ad artes — Jurauit et soluit. Eine Zuthat von späterer Hand ist uns nicht in die Augen gefallen. Dagegen findet man in den Annalen der Kölner philosophischen Facultät, welche die Decane selbst zu führen pflegten, zum November des gleichen Jahres unter den neuen Baccalauren des Montaner Gymnasiums, welchem Canisius angehörte, seinen Namen in folgender Weise verzeichnet: Petrus Nouiomagus. Erst nachträglich hat jemand zwischen diese zwei Worte ein Canisius einzuschieben versucht. Im gleichen Buche liest man, am 3. Februar 1538 sei Petrus nouiomagus de domo montis für das Licentiat der freien Künste vorgeschlagen worden; und auch hier hat erst eine spätere Hand ein Canisius beigefügt, während einige der folgenden Blätter von erster Hand die Einzeichnungen Petrus Canisius Nouiomagus

[1]) Histoire du Panthéisme populaire au moyen age et au seizième siècle (Paris 1875) p. 64–65. [2]) Im Jahr 1525 erscheint in Niederdeutschland ein Dominicaner Petrus von Nimvegen. Hefele-Hergenröther CG. 9, 583.

Digitized by Google

und Petrus Canisius Noviomagensis enthalten (Liber facultatis Artium Studii Coloniensis jam quartus, fol. 204ᵃ 208ᵃ 215ᵛ—216ᵃ 232ᵃ). Als Petrus Canisius Noviomagus oder Noviomagensis erscheint unser Seliger auch in den Actenstücken der theologischen Facultät von Köln, soweit wir dieselben aus späteren Auszügen noch kennen[1]), und öfter auch in seinen Briefen und den Widmungen seiner Werke.

b) Unsere Ausgabe ist dem Erzbischofe von Lund gewidmet, der als Flüchtling in Köln lebte. Canisius aber, sagt Jundt ohne Quellenangabe, war des Erzbischofes Tischgenosse. Der Straßburger Gelehrte mag diese Nachricht dem Werke Hartzheims[2]) entnommen haben, der auch seinerseits wiederum seinen Gewährsmann zu nennen unterläßt. Doch spricht für ihn die Thatsache, daß Canisius in einem noch ungedruckten Briefe an den Grafen von Bergen vom 5. Februar 1545[3]) den Lunder Erzbischof an erster Stelle unter den Gönnern nennt, welche die junge Niederlassung seines Ordens zu Köln bereits zu gewinnen gewußt. Auch in den Briefen, welche Canisius in den Jahren 1544 und 1545 aus Köln an den seligen Petrus Faber schrieb, meldet er demselben wiederholt Grüße des Erzbischofes.

c) Jundt betont endlich, Canisius sei ein Freund des Surius gewesen, und letzterer habe im Jahre 1553 zu Köln eine lateinische Uebersetzung von Taulers Werken erscheinen lassen. Wir fügen bei: Der ganze Freundeskreis, in welchem der Nymweger Bürgermeisterssohn zu Köln sich bewegte, mußte ihn mit Verehrung gegen Tauler erfüllen und zur Herausgabe seiner Schriften anspornen. Unsers Petrus Seelenführer und innigster Vertrauter war der tief fromme Nikolaus von Esche, ein Mann, so geistesverwandt mit Johannes Tauler, daß man nicht darüber staunen kann, daß im Jahre 1548 zu Köln Taulers Betrachtungen über Christi Leben und Leiden zusammen mit einem Werke Esches gedruckt worden sind[4]). Auch in den kölnischen Klöstern war Canisius wohl bekannt und gern gesehen. In seinen Briefen an Petrus Faber grüßt er diesen bald im Namen des Priors der Predigerbrüder, bald im Namen ihres Provincials, dann wieder im Auftrage des Carmeliter-Provincials oder eines anderen Ordensmannes[5]). In der Kirche des Kölner Frauenklosters Nazareth (wahrscheinlich Groß-Nazareth) hat er im Jahre 1546 sein erstes Meßopfer gefeiert. Sein

[1]) Die Acten selbst sind, soweit sie jenen Zeitraum betreffen, leider verloren gegangen. Eine Bibliothek in Holland besitzt Auszüge, welche im siebenzehnten Jahrhundert gemacht zu sein scheinen und die Kölner Jesuiten betreffen. Siehe auch das Schreiben der Facultät bei Fr. Reiffenberg, Hist. S. J. ad Rhen. inf. T. I (Coloniae 1764) Mant. p. 11. [2]) Bibliotheca Coloniensis (Coloniae 1747) p. 218—219. [3]) Abschrift in der Bibliothek des Collegiums der Gesellschaft Jesu zu Exacten. [4]) Quetif et Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum Tom. I (Lutetiae Paris. 1719) p. 679. [5]) Die Autographen dieser gleichfalls ungedruckten Briefe befinden sich in einem Codex zu Madrid.

Digitized by Google

trautestes Heim aber besaß der fromme Jüngling damals in der Kölner Carthause. Noch als Greis preist er in seinem geistlichen ‚Testamente' sich glücklich, daß er dort einst zu den Füßen des Johannes Justus Landsperger gesessen, jenes herrlichen Geistesmannes, in dessen geistlichen Schriften der Verfasser der Nachfolge Christi fortzuleben scheint. In dieser Carthause sah Canisius seinen Herzensfreund Surius das Ordenskleid nehmen; dort fanden er und seine Ordensbrüder einen väterlichen Gönner und stets bereiten Helfer an jenem edlen Prior Gerhard, der selbst als ascetischer Schriftsteller auftrat und den Neudruck von Taulers Werken mit allem Eifer förderte[1]). Was Wunder, wenn da auch der so tief mystisch angelegte und dabei so jugendlich schaffensfreudige Canisius sich angespornt fühlte, durch eine schriftstellerische Leistung miteinzustimmen in den Chor der Gottesminne, der damals vom heiligen Köln aus so hell und laut über Deutschlands Gaue ertönte!

d) In einem Briefe vom Jahre 1556 sagt Cano: er höre, daß die Jesuiten Tauler, Herp und Baptista de Crema folgten (Reusch, Index (Bonn 1883) I 589). Im selben Jahre hatten die Kölner Carthäuser eine Neuausgabe von Herps mystischer Theologie dem hl. Ignatius und seinem ganzen Orden gewidmet. Die Nennung Herps weist uns also hier auf Köln; und so mag auch die Nachricht über Tauler daraus sich erklären, daß Canisius ihn in Köln herausgegeben.

Die Rücksicht auf den Raum verbietet uns, die Ausgabe selbst näher zu beleuchten. Wir bemerken nur: Sie verräth viel kritischen Sinn. Oft habe er, schreibt der Herausgeber in seiner Widmung, an den bisherigen Tauler-Ausgaben Anstoß genommen und sich gesagt, des Meisters Sinn müsse hier wohl nur dunkel und ungenau wiedergegeben sein. So habe er denn nach alten Handschriften geforscht und aus denselben ersehen, daß in der That die Drucke vielfach unrichtig seien, Zusätze, Lücken, willkürliche Aenderungen enthielten. Die vorliegende Ausgabe aber schließe sich getreulich an die Handschriften an, besonders an jene, welche er zu Köln im Dominicanerinnenkloster zur hl. Getrud entdeckt, wo Tauler zu wohnen und zu predigen pflegte. Einer seiner Codices sei noch zu Taulers Lebzeiten geschrieben. Viele der Predigten erschienen jetzt zum ersten Male im Drucke.

Warum hat Canisius, warum haben seine Ordensgenossen dieses sein Erstlingswerk so gründlich todtgeschwiegen? Aus Demuth? Damit dürfte kaum alles erklärt sein. Auch nicht mit der Unruhe und Verwirrung jener stürmischen Zeiten. Die Gesellschaft Jesu hat von Anfang an in ihrer Ascese mehr das nach außen thätige Leben ins Auge gefaßt, und davon abgesehen, ist es ja bekannt, daß man in den Schriften des ‚erleuchteten Lehrers' auf mehr als eine Schwierigkeit stößt.

2. Väterausgaben. Schon drei Jahre später trat Canisius abermals als Schriftsteller auf, diesmal mit drei stattlichen Foliobänden

[1]) Hartzheim l. c. p. 94—95.

Digitized by Google

Sie erschienen bei Melchior Novesian in Köln. Zwei dieser Bände bieten die Werke Cyrills von Alexandrien in lateinischer Uebersetzung, der dritte die Schriften Leos des Großen. Den früheren Uebersetzern des Cyrill, versichert der Herausgeber, habe es vielfach an tieferer Kenntnis der göttlichen Dinge und an lateinischer Sprachfertigkeit gebrochen; ihre Arbeit sei an fast unzähligen Stellen verbessert worden; die 11 Bücher über die Genesis und eine Reihe von anderen Stücken träten nun zum ersten Male ans Licht. Canisius widmete den ersten Band dem neuerwählten Erzbischofe von Mainz, Sebastian von Heussenstamm; er rühmt des Kirchenfürsten Gelehrsamkeit und Sittenreinheit, seinen Reformeifer und sein gutes Einvernehmen mit dem Kaiser, scheut sich aber auch nicht, ihm zu sagen: Selbst die gottlosesten unter den Neuerern würden ohne Schwierigkeit die Gewalt der Apostel in den Bischöfen anerkennen, würden sie nur an denselben auch der Apostel Frömmigkeit wahrnehmen. Steht denn kein Cyrill auf, kein Mann, der, tugendhaft und einflussreich wie er, dem armen Deutschland die Glaubenseinheit und den Frieden wiedergibt? Das Widmungsschreiben des zweiten Bandes richtet sich an all die jungen Männer, welche der heiligen Wissenschaft sich geweiht. Canisius warnt sie vor jenen jüngeren Humanisten, welche über der Form die Sache vergessen und kein größeres Verbrechen kennen, als die ‚Barbarei' im Ausdruck. Ein Cyrill, sagt er, ein Tertullian und Augustin, ja selbst die griechischen Weisen haben anders gedacht. Das heißt den Neuerern in die Hände arbeiten, die es so vortrefflich verstehen, den bittern Becher der irrigen Lehre mit dem Honig süßer Redensarten zu bestreichen.

Leider ist dies Erstlingswerk unseres Seligen fast vollständig verschwunden. Selbst Büchersammlungen, wie die Münchener Staatsbibliothek, entbehren desselben. Das einzige Exemplar, das wir kennen, gehörte ehedem dem Collegium der Gesellschaft Jesu zu Constanz und findet sich jetzt in einer dortigen Bibliothek. Wir geben den Titel des zweiten Bandes, weil er bei den Bibliographen fehlt:

Divi Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini opervm, in quibus pugnat aduersus varias haeresiarcharum pestes, vt Arij, Eunomij, Pauli Samosateni, Macedonij, Nestorij, tum contra Juliani apostatae blasphemias, Tomvs secvndvs. Nouo labore omnia nunc exactius multo quam unquam restituta et aucta, atque ab innumeris mendis, quibus scatebant, uindicata. Coloniae ex officina Melchioris Nouesiani, Anno M. D. XLVI. Mense Aprili. 2°. 303 Bll. u. Titelbl.; das Widmungsschreiben nimmt 2, das Wort- und Sachregister 5 Bll. ein.

Als Anhang, jedoch mit eigenem Titelblatt, tritt zum zweiten Bande: D. Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini Epistolae et Synodicae Con-

Digitized by Google

stitutiones, praesertim aduersus Nestorium haeresiarcham: quibus et alia pleraque nunc recens adiecta, summoque studio restituta cohaerent, quemadmodum pagina versa commonstrabitur. Coloniae ex officina Melchioris Nouesiani, Anno M. D. XLVI. Mense Aprili. 2°. 106 Bll. einſchl. Titelbl. Bl. 2ª—3ª enthält eine Vorrede von Caniſius, ‚Coloniae Idibus Aprilis Anno XLVI'.

Auch Leo der Große wurde von Caniſius zunächſt als Zeuge wider die Glaubensneuerer der Welt vorgeführt. Aus ihm, ſagt er in ſeiner Widmung an den Kölner Weihbiſchof, könne man lernen, wie die Alten über Faſten und Nachtwachen, über Almoſen und Bußthränen gedacht, was ſie von der Ueberlieferung, vom Gehorſame gegen die Kirche, vom Meſsopfer gehalten.

Mußte ſich der Cyrill mit einer einzigen Auflage begnügen, ſo ward vom Leo[1]) der erſte Theil, die Predigten, ſchon im folgenden Jahre neu aufgelegt, diesmal in Octav; ihm ſchloſſen ſich im Jahre 1548 Leos Erlaſſe und Briefe an; da dieſer Druck unſeres Wiſſens allen Bibliographen entgangen iſt, ſo geben wir ihn nach einem Exemplare, welches der Bücherſammlung eines Tiroler Stiftes angehört:

D. LEO- | NIS PAPAE HVIVS | NOMINIS PRIMI. QVI MERIto summo Magni cognomen iam olim | obtinet, Epistolæ decretales ac fa- | miliares, quae quidem hacte- | nus reperiri potue- | runt omnes. Altera iam vice summa cum prouidentia ad antiquissima exemplaria correctæ. | *Coloniæ ex officina Melchioris | Nouesiani.* M. D. XLVIII. Kl. 8°. Weder paginiert noch foliiert. 200 Bll. einſchl. Titelbl. Am Anfange Platinas kurze Lebensbeſchreibung Leos und Inhaltsverzeichniſſe.

Auch von der dritten Auflage, welche im Jahre 1566 Hieronymus Welläus zu Löwen veranſtaltet hat, läſst De Backer den zweiten Theil uns vermiſſen[2]); nämlich

D. Leonis Papae, hujus nominis primi, qui merito summo Magni cognomen jam olim obtinet, Epistolae decretales et familiares, quae quidem hactenus reperiri potuerunt omnes. Altera jam vice summa cum providentia ad antiquissima exemplaria correctae Beigegeben iſt hier, wie im Drucke vom Jahre 1547, ‚D. Leonis Papae de conflictu vitiorum et virtutum libellus'. 12°. 188 Bll. Mit Regiſter.

Dom Remy Ceillier, der große Literaturhiſtoriker aus dem Benedictiner-Orden, behauptet, Caniſius habe Leo den Großen vor ſeinem Eintritte in die Geſellſchaft Jeſu herausgegeben[3]). Das gleiche iſt bei De

[1]) Die bei De Backer fehlende erſte Ausgabe iſt verzeichnet von Fl. Rieß, Der ſelige Petrus Caniſius (Freiburg i. B. 1865 S. 57 Anm.
[2]) Der erſte Theil hat 221 Bll., nicht SS., wie De Backer angibt.
[3]) Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, V. et VI. siècle, chap. XI art. 4 (Pariſer Ausg. von 1861 X 274).

Digitized by Google

Backer zu lesen. Nun läugnet aber niemand, daß der ‚erste deutsche Jesuit' schon im Jahre 1543 durch den seligen Petrus Faber die Aufnahme erhielt. Drei Jahre später war er also doch wohl bereits durch die einfachen Gelübde dem Orden geschenkt. Woher der Irrthum? Canisius nennt sich in der Widmung seines Leo an den Kölner Weihbischof Johannes Nöppel dessen Clericus. Seine Vaterstadt Nymwegen gehörte eben damals zum Erzbisthume Köln. Auch war es allen Anzeichen nach Nöppel, der im Jahre 1546 dem jungen Ordensmanne die Priesterweihe ertheilte. Wenn ferner Canisius in der nämlichen Widmung sich einfach als Petrus Canisius Noviomagus, ohne das S. J., einführt, so geschah dies wohl aus Rücksichten der Klugheit; der neue Orden war damals noch vielfach unbekannt oder mißkannt; überdies hatte sich damals Petrus noch nicht durch die feierlichen Gelübde dem Orden aufs engste eingegliedert.

Verwandt mit diesen zwei Arbeiten ist eine dritte, welche den rastlos thätigen Mann mehr als ein Jahrzehent später beschäftigte: er gab im Jahre 1562 die Briefe des hl. Hieronymus heraus, zunächst zum Gebrauche der Dilinger Hochschule. Das Werk wurde denn auch zu Dilingen in der Druckerei aufgelegt, welche der Augsburger Bischof Cardinal Otto von Truchseß am 14. December 1560 dem Sebald Mayer abgekauft hatte und später, am 11. Mai 1568, dem Collegium und der Jesuiten-Hochschule zu Dilingen schenkte[1]).

Der Griff war ein glücklicher. Das zeigen die zahlreichen Auflagen der Hieronymus-Briefe. De Backer nennt deren 24; dazu kommen noch aus der Staatsbibliothek zu München die Editio princeps, Dilingen 1562 in 8°, und die Ausgaben Paris 1582 und 1613, endlich Köln (Petrus Cholinus) 1625, alle in 8°.

3. Ein Krankenbuch. Schon während der Studienzeit zu Köln, gleich nach dem Eintritte in das Ordensleben, hatten Canisius und seine Genossen mit so glühendem Eifer dem Dienste der Armen und Elenden sich hingegeben, daß der selige Petrus Faber ihnen schreiben mußte: Sie möchten sich doch mäßigen; ihre wissenschaftliche Ausbildung dürfe keine Einbuße erleiden.

Die gleiche Liebe beseelte den Apostel Deutschlands durch sein ganzes Leben. Während seines Wiener Aufenthaltes scheint besonders das ‚spanische Hospital' ihre Früchte gekostet zu haben. Darauf weist uns ein Denkmal hin, welches bisher nur in engeren Kreisen Beachtung gefunden. Wenn wir nicht irren, sind es nur die zwei Geschichtschreiber des Wiener Buchdruckerwesens, Michael Denis[2]) und Anton Mayer[3]),

[1]) Nach Abschriften der betreffenden Urkunden in den Stempfle'schen Manuscripten der Lyceal-bibliothek zu Dilingen, Fasc. in 2° II. nr. 5. 6. Mayer, dessen Name auch fortan auf den Titelblättern der Dilinger Drucke erscheint, besaß das Geschäft nur mehr ‚leihweise'. [2]) Wiens Buchdruckergeschichte bis M. D. LX. (Wien 1782) S. 516—517. [3]) Wiens Buchdruckergeschichte 1482—1882 (Wien 1883) I 70—71.

Digitized by Google

welche desselben gedenken. Eingehender, als beide gethan, beschreiben wir das Werk nach dem Exemplare der Wiener Hofbibliothek:

DE CONSOLANDIS | AEGROTIS, PRAESERTIM VBI DE VITÆ PERICVLO AGITVR, IN VSVM SACERDOTVM | ET MINISTRORVM, QVI CIRCA AEGROS VERSANTUR in hospitali Regio Vienne Austriæ | salutaris formula. Folgt ein großer Holzschnitt, die Erzählung vom barmherzigen Samaritan darstellend. Darunter: *Curam illius habe, et quodcunque supererogaueris, ego cùm | rediero, reddam tibi. Lucæ 10.* Auf der 2. S. des vorletzten Bl.: Mit Röm. Khün. May. gnad vnd Priuilegien. | Gedruckht zu Wienn in Osterreich | durch Michael Zimmerman | in S. Anna Hof. | im Jar | 1554. Kl. 4°. 40 nicht gezeichnete Bll.

Bl. A II: Petri Canisii Sacrae Theologiae Doctoris ad Christianum lectorem de hac formula praefatio. Ohne Datum. Der Selige empfiehlt mit kräftigen Worten die Sorge für die Kranken, besonders für deren Seele. Das vorliegende Formular solle den Priestern und Andern zu deren Aufmunterung und Tröstung dienen. Bl. A III: Ad lectorem autor. Ohne Datum und Namen. Der Verfasser oder Herausgeber erklärt hier, er habe den Priestern im neuen Spitale des römischen Königs bündige, kernige Formeln vorschreiben wollen, damit sie den schwer Kranken zuvörderst die ganze christliche Lehre in Kürze erklären, dann aber auch sie aufrichten und stärken könnten. Hieran schliesst sich (Bl. A IIII) in zwei lateinischen Distichen die Widmung der Schrift an Martin Gusmann, Geheimkämmerer Ferdinands I und Verwalter des Hospitals. Nun folgen in lateinischer Sprache die Formeln. Man sieht: Es sind nicht etwa gottesdienstliche Anweisungen zur Spendung der heiligen Sacramente, sondern Ansprachen an die Kranken, knapp gehalten und vielfach in die Worte der heiligen Schrift gefasst. An den lateinischen Text schließt sich nun alles, was wir soeben genannt, in italienischer Sprache an. Endlich wird das gleiche auch noch deutsch gegeben. Wir haben also ein dreisprachiges Werk vor uns. Der letzte, deutsche Abschnitt beginnt (Bl. F IIII[a]) mit den Worten: ‚Form vnnd Maß wie die Armen Leüt in der Rö. Khü. May. x Newhospital zu Wienn, vnd zuuor die, so in todts nöten ligen, durch jre verordente Capplan vnd Priester daselbst yeder zeit mit dem tröstlichen wort Gottes gesterckht, getröst, vnd vnderwisen werden sollen'. In der Widmung an Gusmann erklärt Michael Khüfringer, ‚Superintendent des Neuhofspitals der hl. Barmherzigkeit zu Wien', er habe diese Form und Maaß gestellt. Den Schluß bilden (Bl. H IIII[a]—J IIII[b]) kurze Erwägungen und Gebete, lateinisch und deutsch, zur Vorbereitung auf die Tagzeiten vom Leiden Christi, welche die Armen des Hospitales beten mussten, sowie Gebete gegen die Türken. Neunzehn fast blattgroße Holzschnitte zieren das Buch[1]).

[1]) Mehrere derselben sind jedoch nur Wiederholungen des nämlichen Bildes.

Digitized by Google

Denis und Mayer glauben, Canisius habe das ganze Krankenbuch verfaßt. Jedenfalls hat er viel Verdienst an demselben.

4. Der Katechismus. Das größte Liebeswerk, welches der selige Petrus Canisius in der Hauptstadt Oesterreichs vollbrachte, war sicherlich die Abfassung seines Katechismus[1]). ‚Unter allen Katechismen', so konnte schon gegen Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts Possevin versichern, ‚hat dieser in Europa und in der neuen Welt die größte Verbreitung'[2]). Im gleichen Sinne schrieb bald darauf Kurfürst Max I von Bayern an den Papst: Dieses Buch ‚wird in ganz Europa nicht blos gelesen, sondern auch ausgelegt und von der Jugend auswendig gelernt; es ist in alle Landessprachen übersetzt'[3]). Hatte man ja allen Anzeichen nach schon auf der Kirchenversammlung zu Trient daran gedacht, diesen Katechismus von amtswegen in der gesammten Kirche einzuführen. Das ist zwar unterblieben; aber ‚dem ungeachtet', so bemerkt der Protestant Köcher[4]), ‚ist die Ehre eines allgemeinen katholischen Katechismi' dem Buche ‚von seinen Glaubensgenossen in der That selbst zur Genüge erwiesen worden'. Auch Köchers Glaubensgenosse v. Zezschwitz steht nicht an, zu erklären, der Katechismus des Canisius ‚beherrsche als „Catechismus catholicus" den ganzen römischen Volksunterricht'[5]). In der That sind fast alle späteren Katechismen Ausflüsse oder Nachbildungen dieses einen wahrhaft classischen Werkes[6]); und ‚noch heut zu Tage', bemerkt ein Fachmann[7]), ‚ist der Katechismus der beste, welcher sich am Meisten' an Canisius ‚anschließt'. Wir sind gesonnen, über Entstehung und Wirkungen dieses Katechismus in einer eigenen Schrift uns zu verbreiten. Hier nur einige Bemerkungen.

Mehr als einmal ist gefragt worden: Wie viele Katechismen, oder, wenn man lieber will, wie viele verschiedene Formen und Fassungen seines einen Katechismus hat denn Canisius eigentlich uns geschenkt?

---

[1]) Wir nehmen hier das Wort ‚Katechismus' allgemein, für all die verschiedenen Fassungen und Formen, in welchen Canisius die Grundzüge der christlichen Lehre uns vorgelegt hat. [2]) The first and second diaries of the English College, Douay, and an appendix of unpublished documents edited by Fathers of the Congr. of the London Oratory (London 1878) p. 256. [3]) Bittschrift um Heiligsprechung des Canisius (Entwurf oder gleichzeitige Abschrift) im Reichsarchive zu München, Jesuitica in genere, Fasc. 13 nr. 214. [4]) Catechetische Geschichte der päbstischen Kirche (Jena 1753) S. 74—75. [5]) Art. ‚Katechetik' in der prot. theol. Real-Encyklopädie² 7, 592. [6]) Il a été la source de tous ceux, qui sont venus depuis, et . . il a fait des biens infinis dans l' Église. M. Paquot, Mémoires pour servir à l' histoire litteraire des dix-sept provinces des Pays-Bas etc. (Louvain 1770) III 138—139. [7]) Ferd. Probst, Die Gesellschaft Jesu (Tübingen 1851) S. 37.

Digitized by Google

Zwei oder drei oder vier? Wie, wenn der Verfasser selbst den Zweifel löste? Er hat ihn gelöst, und es ist zu verwundern, daß noch niemand diese Lösung bekannt gemacht hat. Man schlage nur das handschriftliche Leben des Seligen nach, welches dessen Ordens- und Hausgenosse, der berühmte P. Jakob Keller, fünfzehn Jahre nach dessen Tode verfaßt hat[1]). Keller führt hier aus des Canisius ‚Bekenntnissen' die Worte an:

Potest hic liber [sc. Summa doctrinae christianae] maior Catechismus appellari, ut rectius discernatur a minore, imo et minimo, quos ambos libellos in gratiam rudiorum postea evulgavi.

Also drei Katechismen. Der ‚kleinere' ist ohne Zweifel der Parvus Catechismus Catholicorum, der auch mit dem Titel Institutiones Christianae pietatis erschien, der ‚kleinste' der ‚Katechismus für die gemeinen Laien und Kinder'[2]).

Nicht sehr lange nach Canisius verfaßte auch Bellarmin einen Katechismus. Die Vortrefflichkeit des Büchleins, der Glanz der Gelehrsamkeit und Heiligkeit, welcher seinen Verfasser umstrahlte, der Name des Papstes Clemens VIII, der die Arbeit angeregt und warm gefördert hatte: alles schien dazu angethan, der Schrift den Weg in alle Schulen des katholischen Erdkreises zu bahnen; und doch ist sie, von Italien abgesehen, in sehr weite Kreise nicht gedrungen; der Katechismus des Canisius hatte sich schon eingebürgert, und konnte nicht verdrängt werden. Um so bedeutungsvoller muss das Urtheil erscheinen, welches

---

[1]) Eine Abschrift findet sich im Collegium zu Exaeten, eine andere in einer Bibliothek Deutschlands. [2]) Buchhändler-Rechnungen aus dem sechzehnten Jahrhundert sind Cabinetsstücke. Zum Glück hat uns die Gewissenhaftigkeit tirolischer Archivare eine Rechnung aufbewahrt, welche zwischen den Jahren 1572 und 1577 der Innsbrucker Buchdrucker und Buchhändler Gallus Dingenauer der Regierung des Erzherzogs Ferdinand II eingereicht hat (Innsbrucker Statthalterei-Archiv, Abth.: Ferdinandeum, Rel.-Secten in Tir. Nr. 237 fol. 155). Er verlangte für 28 Katechismen des Canisius in 12° 4 Gulden und 48 Kreuzer und für 50 ‚kleine' in 16° 2 Gulden 32 Kreuzer; sie waren ohne Zweifel gebunden. Da nun Tirol zu jener Zeit nach rheinischen Gulden, zu 60 Kreuzern, rechnete, so kostete ein größerer Katechismus von Canisius ungefähr 10 Kz. 1 dl. rh., oder 15 Kz. öst., oder 30 dl. deutscher Münze; der ganz kleine Katechismus aber kam ungefähr auf 3 Kz. rh., oder 5 Kz. öst., oder 9 dl. Dingenauer verkaufte damals an die Tiroler Regierung zur Austheilung im Städtlein Rattenberg nicht weniger als 438 religiöse Schriften, darunter 30 neue Testamente in Emsers Uebersetzung, 100 ‚Evangelien Canisii', 29 ‚Betbüchlein Canisii', 20 Nachahmungen Christi, 25 Bücher ‚von vier letzten Dingen des Menschen', 20 Bücher von der ‚Kunst, wohl zu sterben'. Angesichts des erschreckenden Wachsthumes der Socialdemokratie wäre es vielleicht zu wünschen, daß auch Regierungen unserer Tage zuweilen ähnliche Ankäufe und Austheilungen unternähmen.

Digitized by Google

Bellarmin über diese Arbeit unseres Seligen gefällt hat. Dasselbe ist unseres Wissens noch nie veröffentlicht worden. Es sind wenige, aber viel sagende Worte. Man weiß nicht, was heller aus ihnen hervorleuchtet, die Größe des Katecheten Canisius, oder die Demuth des vielgeschmähten Cardinals Bellarmin. Bellarmin schreibt an einen Priester der Gesellschaft Jesu:

Adm. Reuerende Pater, si catechismus breuis Reuerendi ac (ut pie credo) sancti Patris nostri Petri Canisij mihi notus fuisset, cum superiorum iussu cathechismum italicum conscripsi, certe non laborassem in catechismo nouo formando, sed catechismum P. Canisij e latino in italicum conuertissem [1]).

5. Das Studentengebetbuch. Bald nach dem ersten Erscheinen des Katechismus treffen wir den Seligen zu Ingolstadt bei Verhandlungen über die Gründung eines Collegiums. In der Zwischenzeit trug er an der Hochschule, wie er selber bezeugt, Pastoraltheologie vor [2]), und übte andere Werke des Seeleneifers. Die neue Lehre von der evangelischen Freiheit hatte auch in die Stadt des Doctor Johannes Eck ihre düsteren Schatten geworfen. Man klagte über Zügellosigkeit und religiöse Lauheit unter der akademischen Jugend. Die Bücher und Flugschriften, mit welchen das Lutherthum ganz Deutschland überschwemmte, waren sicher nicht die geringste Ursache dieser Erscheinungen. Noch in den Jahren 1569—1585, also lange nach Beginn der Gegenreformation, fand man in den Händen des katholischen Tirolervolkes eine wahre Musterkarte von protestantischen Gebet- und Erbauungsbüchern: Luthers Testament, den Katechismus Melanchthons, Brenzens Postille, Werke von Zwingli, Oekolampadius, Spangenberg, der Jesuiten ‚blutdürstige Praktiken' usw.[3]). Wie mag es im Jahre 1555 im Bücher-

[1]) Das Bruchstück findet sich in ungefähr gleichzeitiger Abschrift in der Staatsbibliothek zu München, Cod. lat. 1611, drittletztes, nicht gezeichnetes Blatt. Der Schreiber scheint der berühmte Sprachforscher und Geschichtschreiber P. Matthäus Rader S. J. zu sein, also ein Zeitgenosse Bellarmins. Die Ueberschrift besagt, Bellarmin habe dies ‚ad P. G. Marium' geschrieben. So ist wenigstens allen Anzeichen nach der etwas undeutlich geschriebene Name des Adressaten zu lesen. Das wäre also P. Georg Mayr S. J., der den Katechismus des Canisius mit Bildern geschmückt und in das Griechische und das Hebräische übersetzt hat. In unserer Handschrift steht unmittelbar vor dieser Abschrift ein Originalbrief mit deutlicher Adresse an P. Georg Mayr. Mayr hat auch von Bellarmins Katechismus eine Bilder-Ausgabe veranstaltet. [2]) Coepi docere curam, ut vocant, pastoralem. Ungedruckter Brief des Canisius an Heinrich Schweicker, Ingolstadt 19. Dec. 1555. Abschrift in der Bibliothek des Collegiums der G. J. zu Exaeten. [3]) J. Hirn, Erzherzog Ferdinand II von Tirol (Innsbruck 1885) I 183—190.

Digitized by Google

schranke eines Ingolstädter Universitätsstudenten ausgesehen haben! Der Apostel Deutschlands durfte hier nicht müßig bleiben. Er gab im Jahre 1556 zu Ingolstadt in lateinischer Sprache ein eigenes Studentengebetbuch heraus; es führt den Titel: Lectiones et precationes ecclesiasticae. Die Jugend, die man vom mütterlichen Herzen der alten Kirche wegzureißen suchte, sollte durch dieses Buch mit dem Geiste, dem Denken und Fühlen und Beten der Kirche innig vertraut gemacht werden, sollte lernen, den kirchlichen Gottesdienst zu verstehen und mitzufeiern. Darum treten hier zu den gewöhnlichen Andachtsübungen eines Christen die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage in sorgfältig gehaltener Textesgestalt und mit kurzen Inhaltsangaben, welche das Verständnis erleichtern. Daran schließen sich die Collecten, und oft auch Hymnen, Antiphonen und andere Stücke aus den gottesdienstlichen Büchern der Kirche. Der Druck ist kräftig, reinlich und durch mehrere Holzschnitte belebt. Canisius ist nicht genannt. Er bekannte sich als den Herausgeber erst im Jahre 1565, als Christoph Plantin, der Buchdruckerfürst von Antwerpen, sich anschickte, den mittleren Katechismus und unser Gebetbuch zu einem Werke zu vereinigen.

Wir geben die Editio princeps, welche wir in der königlichen Bibliothek zu Eichstätt entdeckt:

Lectiones & Pre- | cationes Eccle- | siasticæ. | Opus nouum & frugiferum planè, | in usum scholarum Catholicarum, | omniumque pietatis ueræ studio- | sorum: ut statim ex Indice | & præfatione cognoscetur. | Cum Gratia et priuilegio Cæsareæ Maiestatis. | INGOLSTADII. | M. D. LVI. Die ersten drei Zeilen, die drittletzte und letzte sind roth gedruckt. Kl. 8°. Bll. 308 und außerdem am Anf. 16 nicht gez. Bll. einschl. Titelbl. Auf dem letzten Bl.: Ingolstadij Alexander et Samuel Vueyssenhornij, ediderunt Mense Aprili post Christum natum Anno M. D. LVI.

Die Münchener Staatsbibliothek besitzt einen Neudruck, der unter dem gleichen Titel 1557 zu Ingolstadt erschien. Die oben genannte Antwerpener Ausgabe vom Jahre 1566, betitelt Institutiones et exercitamenta Christianae pietatis, findet sich auch in der Stadtbibl. zu Trient, eine gleichnamige, 1574 aus derselben Druckerei hervorgegangene Ausgabe in der Bücherſammlung des Augustiner-Chorherren-Stiftes Neustift bei Brixen.

Bemerkenswert ist eine Erklärung, welche Canisius in der von Augsburg 1573 datierten Vorrede abgibt. ‚Auf Mahnungen und Bitten hin‘, sagt er, habe er nun bei den kirchlichen Lesungen und Gebeten auf die römische Kirche, der anderen ‚Haupt, Mutter und Lehrerin‘ Rücksicht genommen, dabei aber doch auch für den Gebrauch der deutschen und der französischen Kirchen seine Arbeit eingerichtet. Diese letztere Maßregel bringe keinen Schaden; im Gegentheile, wofern nur im Glauben Einheit

Digitized by Google

herrsche, gereiche eine Verschiedenheit in solchen gottesdienstlichen Bräuchen dem Hause Gottes sogar zur Ehre[1]).

Im Jahre 1574 gab Johann Schwayger, Scholaster und Stiftsherr an der Liebfrauenkirche zu Frankfurt am Main, bei Gerwin Calenius und Johann Quentels Erben in Köln eine deutsche Uebersetzung heraus, welche er dem Bürgermeister und Rathe dieser zweiten Vaterstadt des Canisius widmete. Dieses Werk, sagt Schwayger in der Vorrede, habe bei vielen Gelehrten nicht blos wegen seiner gesunden theologischen Grundlage, sondern auch ob seiner ‚artigen Kürze' großes Ansehen erlangt. De Backer kennt diese Arbeit nicht. Ein Exemplar findet sich in der Bibl. des Prämonstratenserstiftes Strahow bei Prag[2]).

6. Die lateinische Sprachlehre. Noch eine andere Gabe ward zu Ingolstadt der studierenden Jugend von ihrem treuen Freunde gereicht: eine lateinische Sprachlehre. Man wundere sich nicht! Schon die Briefe, welche der jugendliche Canisius aus Köln an den gelehrten Wiener Bischof Friedrich Nausea geschrieben, empfehlen sich durch die Glätte und Gewähltheit des lateinischen Ausdruckes[3]). Man sieht: Ortwin Gratius war nicht vergebens auf dem Lehrstuhl der Kölner Hochschule gesessen. Bis in sein vorgerücktes Alter, so hörte P. Jakob Keller mehr als einmal berichten, habe Canisius Jahr für Jahr den ganzen Cicero gelesen[4]). Noch zwei Jahre vor seinem Tode schrieb er einem jüngeren Ordensbruder, er möge sich doch mit Ciceros Briefen recht vertraut machen[5]). Doch kehren wir nach Ingolstadt zurück! Sprachlehren aus protestantischer Feder sollten dem neuen Collegium ferne bleiben schon deshalb, damit nicht die Buchhändler mit diesen Schriften noch andere, weit gefährlichere, vom Norden her einschwärzen könnten. Der Donat in seiner alten Fassung schien nicht mehr zeitgemäß. Da gedachte Canisius eines Mannes, der einst im fernen Messina als

[1]) In der Landesbibliothek zu Karlsruhe sahen wir das bei De Backer fehlende Buch: Exercitia quotidiana, seu devotiones variae, in usum Adolescentum collectae quondam a R. P. Petro Canisio, e Societate Jesu, nunc vero in xenium Sodalibus B:mae M. V. sub titulo Purificatae, in Caesareo et Academico Societatis Jesu Collegio Viennae distributae Anno 1701. Viennae Austriae, apud Susannam Christinam. 12°. 211 S., mit einem Titelbilde. [2]) Das Titelblatt zeigt hier die Jahrzahl 1584; aber die Vorrede ist vom Jahre 1573 datiert. [3]) Diese Briefe wurden — gewiss eine seltene Erscheinung — schon siebenundvierzig Jahre vor dem Tode des Canisius von Nauseas Geheimschreiber Jakob Taurellus veröffentlicht in seinem jetzt schwer zugänglichen Werke Epistolarum miscellanearum ad Fridericum Nauseam Blancicampianum, Episcopum Viennensem, etc. singularium personarum, libri X (Basileae 1550) p. 373—375 400—403. [4]) P. Jakob Keller in dem oben genannten handschriftlichen Leben des Canisius. [5]) Canisius an Fr. Michael Eber, Freiburg in der Schweiz, 8. Mai 1595. Abschrift in der Bibl. zu Exaeten.

Digitized by Google

Gymnasiallehrer an seiner Seite gewirkt. Während damals Canisius mit seinen Schülern die ‚Bücher an Herennius' und eine Rede des Cicero las, hatte Hannibal Codrett die lateinische Sprachlehre des Johannes Despauterius und Ciceros Freundesbriefe erklärt[1]). Zu gleicher Zeit oder nicht lange darnach ließ Codrett selbst, zunächst für die jungen Italiener, ein Lehrbuch der lateinischen Sprache erscheinen.

Die Arbeit, deren erste Ausgabe verloren scheint, war allem Anscheine nach lateinisch, aber durch italienische Uebungswörter und Beispiele unterbrochen. Canisius ließ sie zu Ingolstadt von neuem drucken. Er hatte die italienischen Wörter in die deutsche Sprache übertragen, jedoch dabei einige Freiheit sich gestattet. So hatte Codrett seine Schüler die Kunst der ersten Declination an dem Worte Musa gelehrt[2]). Canisius setzte statt der Mutter den Sohn: ‚Poeta. Poetae, der Poet, des Poetens' usw. Doch man konnte aus dieser Sprachlehre noch Besseres lernen. Der Ingolstädter Herausgeber hat nicht blos lateinische Morgen-, Tisch- und Abendgebete beigefügt, sondern auch einen kurzen Auszug aus seinem großen Katechismus. So sollte der Lateinschüler, welcher die große Religionslehre nicht kaufen konnte oder nicht kaufen wollte, eine kleine mit in den Kauf bekommen, und während er an den lateinischen Fragen und Antworten sich im Uebersetzen versuchte, sollte er unvermerkt die Hauptstücke des christlichen Glaubens erlernen. Die deutschen Jesuiten haben diesen Kunstgriff ihres Patriarchen recht wohl im Gedächtnisse bewahrt und durch Jahrhunderte sich zu Nutzen gemacht. Zeugen dessen sind die griechischen, französischen, hebräischen Ausgaben des Katechismus, Zeugen auch die Katechismen, welche in ihrer ganzen äußeren Ausstattung mit den Sprachlehren und den Schulausgaben der Classiker genau übereinstimmen und mit diesen in einem Bande vereint sind.

Der früheste bekannte Druck (Universitätsbibl. zu München) ist:

PRINCIPIA *GRAMMATICES, Libellus planè nouus, et ad eius artis rudimenta plenè tum tradenda, tum percipienda, ut nullus ferè alius, maximè commodus iuuentuti.* INGOLSTADII APVD Alexandrum & Samuelem Weyssenhornios. 1556. Die zweite Zeile und die Namen der Drucker sind roth gedruckt. Kl. 8°. Weder pag., noch fol. Bll. 78 einschl. Titelbl. G8ᵇ—H7ᵇ die ‚Summa doctrinae Christianae'.

Ganz ähnlich sind die Ingolstädter Drucke aus den Jahren 1564 (Bibl. des Carmeliterklosters zu Würzburg) und 1568 (Münchener Univer-

[1]) Emm. Aguilera, Provinciae Siculae S. J. ortus et res gestae ab Anno 1546 ad annum 1611 (Panormi 1737) p. 16. [2]) So wenigstens die Ausgabe, welche 1650 bei Wilhelm Chaunod in Lyon erschien.

Digitized by Google

sitätsbibl.), etwas abweichend die Dilinger Ausgabe vom Jahre 1561, wo auch der Katechismus fehlt (Staatsbibl. zu München).

Codretts Buch sollte kurz zusammenfassen, was man bisher aus Donat und anderen genommen. Seinen und seines Mitbruders Namen hat unser Seliger in diesem Werke niemals genannt; man erkennt die Urheberschaft beider nur durch Vergleichung mit anderweitigen Ausgaben. Dazu tritt die Versicherung Agricolas, des Geschichtschreibers der oberdeutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu: Canisius habe zu Ingolstadt Codretts Sprachlehre übersetzt und das Nothwendigste aus der christlichen Glaubenslehre ihr beigegeben[1]). Wenn er aber dem Jahre 1550 diese Arbeit zuweist, so werden wir so lange die Achseln zucken dürfen, bis Thatsachen sprechen[2]). Zur Vorsicht mahnen den Leser Agricolas schon gleich die unmittelbar folgenden Zeilen. Nach denselben hätte die Ingolstädter Hochschule unseren Gottesgelehrten schon im April des Jahres 1550 zu ihrem Rector erwählt. Nun ist es aber durch die Ingolstädter Matrikel, welche heute noch im Archive der Universität München liegt, amtlich bezeugt und erhärtet, daß erst der 18. October des Jahres 1550 den Seligen mit dieser Würde schmückte[3]). Kühn scheint auch Agricolas Wort, Codretts lateinisches Buch sei ‚in das Deutsche übersetzt worden.' Was noch von demselben vorhanden, zeigt nur wenige deutsche Worte inmitten der lateinischen Sätze. Eine ganz deutsch geschriebene lateinische Sprachlehre hätte wohl allzusehr dem Brauche und Geschmacke jener Zeit getrotzt.

Lorbeern hat Canisius von dieser Arbeit nicht allzu reichlich geerntet. Während Codretts Sprachlehre in Frankreich bis zum Ende des vorigen Jahrhundertes einen großen Theil der Schulen beherrschte, konnten wir von der Ausgabe, welche Canisius für Deutschland veranstaltet, mit Mühe vier Drucke nachweisen, für ein Schulbuch herzlich wenig. Man scheint das Werklein in den Jesuitencollegien zu Ingolstadt[4]), Dilingen, Würzburg[5]) und vielleicht auch im Grazer Collegium[6]) gebraucht zu haben, und auch

[1]) Ign. Agricola, Historia Provinciae Societatis Jesu Germaniae Superioris. Tom. I (Augustae Vindel. 1727) Dec. I n. 180 p. 21. [2]) Das Libellus plane novus auf dem Titelblatte vom Jahre 1555 beweist allerdings nichts gegen Agricola. Man kann aus dem sechzehnten Jahrhunderte eine zweite und wohl auch eine dritte Ausgabe eines Buches finden, welche das nunc primum editus unverfroren an der Stirne trägt. [3]) Matriculae universit. To. secundus. Pergamenthandschrift in Folio. [4]) Lectionsplan für 1568/69: Quarta [niederste] classis: Principia Grammaticae mane hora 7. Bei M. Pachtler, Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes (Berlin 1887) I 214. [5]) Lectionsplan des Collegiums vom Jahre 1567, dem ersten seines Bestehens: In Grammatices Classe infima . . de primis Grammaticae rudimentis libellus explicabitur. Pachtler aaO. S. 211. [6]) Lectionsplan für 1579: In tertia grammatica [classe]: Principia gramma-

Digitized by Google

da nur in den allerunterſten Claſſen, und nur wenige Jahre hindurch[1]). Weit höher ſtand der Despauterius, bis um den Anfang des ſiebenzehnten Jahrhundertes Emmanuel Alvarez ihn mehr und mehr verdrängte und ſchließlich eine Art von Alleinherrſchaft gewann.

7. Eine Flugſchrift. Es iſt Zeit, mit Caniſius von Ingolſtadt nach Worms zu eilen. Auf des Papſtes und des Kaiſers Befehl nahm er dort im Jahre 1557 beim letzten der großen Religionsgeſpräche einen Sitz ein unter den Sprechern des katholiſchen Theiles. Der Tag von Worms liegt wie ein Markſtein im Felde der Geſchichte da. Hier ward es den Fürſten endlich einmal zum vollen Bewuſstſein gebracht, daß Vereinigungsverſuche dieſer Gattung eitel und nichtig. Die innere Zerfahrenheit der Neuerer trat vor aller Welt zu Tage, und die Katholiken ſchöpften friſche Kraft aus dem lebendigen Gefühle ihrer Einheit. Kaum war das Geſpräch durch die Zwiſte im proteſtantiſchen Lager geſprengt, ſo erſchien auch ſchon zu Frankfurt am Main die Hetzſchrift Scriptum Collocutorum Augustanae Confessionis etc., die ſich zu allem Ueberfluſſe auch in Ueberſetzung als ‚Abſchied der Geſandten Augsburgiſcher Confeſſion' dem deutſchen Volke aufdrängte[2]). Die Katholiken, ſo ward da in die Welt hinausgerufen, hätten das Friedenswerk zum Scheitern gebracht; ſie ſeien des Unheiles Schmiede. Was wird Caniſius ſagen? Wird er ſchweigen, der zu Worms die Seele und der Mund ſeiner Glaubensbrüder geweſen? Man möchte es glauben, wenn man ſeine Biographen und Bibliographen befragte. Und doch ſchreibt der Selige ſelbſt am 11. Juni 1558 aus Rom nach Wien an ſeinen Freund Martin Cromer[3]): ‚Ich freue mich, daß meine Ausführungen über das Religionsgeſpräch Ihnen nicht miſsfallen haben'. Schon einige Monate früher, am 28. April 1558, hatte er von Augsburg an Heinrich Schweiker, den Geheimſchreiber des Herzogs von Bayern, berichtet: die Ingolſtädter Jeſuiten würden ihm die Schrift über das Wormſer Geſpräch überſenden, welche zur Vertheidigung der Katholiken gegen die Proteſtanten verfaßt ſei[4]). Hätte Caniſius damit die Arbeit des kurtrieriſchen Rathes Latomus gemeint[5]), ſo hätte er ſicherlich des Ver-

ticae latinae. Pachtler aaO. S. 248. Nach dem Zuſammenhange zu ſchließen, iſt ein Buch gemeint.

[1]) In dem Verzeichniſſe der Schulbücher, welche 1593—1595 in den deutſchen Jeſuitencollegien gebraucht wurden (bei Pachtler aaO. S. 317—319) iſt von Codrett-Caniſius keine Spur mehr zu finden. [2]) Auch die kleine Schrift ‚Abſchied des Colloquii zu Wormbs' (1558, 4°) iſt proteſtantiſchen Urſprunges. [3]) Der Brief wurde zuerſt veröffentlicht im Paſtoralblatte für die Diöceſe Ermland, 20. Jahrg. (Braunsberg 1888) S. 115. [4]) Eine Abſchrift des ungedruckten Briefes iſt in der Bibliothek zu Exaeten. [5]) Wir meinen die ſeltene Schrift: Spaltung | Der Augſpurgiſchen Confeſſion, durch | die newen ſtreitigen Theologen, mit | kurtzer | widerlegung der vnbeſtendi- | gen lere derſelben. | Sampt neben

Digitized by Google

fassers mit ehrenden Worten gedacht. Indem er schweigt, verräth er sich selbst. Wir glauben darum dem bisherigen Schriftenverzeichnis unseres Seligen ein Büchlein anfügen zu dürfen, welchem wir zuerst im Britischen Museum zu London begegnet sind[1]):

Vom Abschiedt des | Colloquij zu Wormbs, | M. D. LVII. | Warhafftiger gegenbericht auff | Das Büchlin zu Franckfurt | am Mein den VI. De- | cembris auß- | gangen. 4°. Weder pag., noch fol. 8 Bll. einschl. Titelbl. Verfasser, Druckjahr, Druckort und Drucker sind nicht, genannt.

Der Bericht ist offenbar sehr bald nach dem Gespräche von einem Katholiken niedergeschrieben worden. Der Verfasser gibt nicht undeutlich zu erkennen, daß er als Augen- und Ohrenzeuge spreche. Das Gespräch, erklärt er (Bl. A 2), ist keineswegs ‚der Meinung von einander gelassen' worden, ‚daß es gar zerschlagen sein soll'; man hat es nur wegen der Spaltung zwischen den protestantischen Theologen, ‚bis zu besserem Bericht gemeiner des heiligen Reichs Stände aufgeschoben'. ‚Wes sich aber jeder Theil bei diesem Colloquio verhalten, welcher Theil mit unbescheidenem Pochen und Bellen, unzeitigem Schänden, Schmähen und Scharren gleich zu Anfang den Handel in Verbitterung gezogen, auch allen Gutherzigen und Verständigen alsogleich im Eingang alle Hoffnung eines gütlichen Gesprächs und freundlicher Vergleichung abgeschnitten habe, werden die Acta zu seiner Zeit genugsam bezeugen, welche man beiderseits im Still und geheim zu halten, bis zur Eröffnung, so den Reichsständen geschehen soll, vermöge des Reichsabschiedes verpflichtet ist' (Bl. A 2ᵇ). Die protestantischen Theologen hatten niemals Lust und Willen zur Vereinigung; ‚dem Papstthum einen stattlichen Abbruch zu thun', darauf war ihr ganzes Trachten gerichtet. Darum sollten ihre inneren Streitigkeiten eine Zeit lang niedergehalten werden. Doch das gelang nicht. Einige aus ihnen und die Katholiken drangen auf Ausschluß der Secten, welche nicht der Augsburger Confession gemäß waren, und darauf hin wurden fünf protestantische Theologen von den andern sieben ‚ausgemustert'. Also fällt der klägliche Ausgang ‚anfänglich und allein' den Protestanten zur Last (Bl. B 1ᵇ). Wider jene Sieben erhebt der Verfasser auch noch den Vorwurf: ‚Damit sie den Riß, den ihre Confession gewonnen, etwas zukleiben, ziehen sie in der Unterschreibung der zu Franckfurt ausgegangenen Schrift Personen zu sich, die dem Colloquio niemals eingeleibet worden, und zu Erfüllung der Anzahl lassen

ingefürter Confutation der | vilfaltigen vnd vngütlichen schmehe ermelter | Theologen, wider die Catholischen. Auch welche parthey die Trennung des jungsten angestellten Colloquij zu Wormbs, | verursacht habe. | Durch D. Bartholomeum Latomum. | M. D. LVIII. Latomus hat seine Arbeit unserem Canisius gewidmet. Sie findet sich in einer Privatbibl. zu Frankfurt am Main.

[1]) Auch die Lycealbibliothek zu Dilingen besitzt es.

Digitized by Google

sie auch ihre beiden Notarios unter den Colloquenten und Adjunkten sich unterschreiben' (Bl. B 1ᵃ).

Wir erinnern uns, in der Bibliothek des Benedictinerstiftes Göttweig in Niederösterreich ein handschriftliches Bücherverzeichnis gesehen zu haben, in welchem eine im siebenzehnten Jahrhunderte erschienene lateinische Uebersetzung dieser Schrift des Canisius aufgeführt war. Der Druck selbst fand sich nicht.

8. Die Widerlegung der Magdeburger Centuriatoren. Vom Jahre 1558 eilen wir mit einem großen Sprunge bis in die siebenziger Jahre des sechzehnten Jahrhunderts. Wegen des Katechismus, welcher zuerst in Wien unter dem Schilde Ferdinands I erschienen, nannten die Neugläubigen unseren Canisius so gern den ‚österreichischen Hund'. Der Mann Gottes tröstete sich für diesen Schimpf noch am Abende seines Lebens mit dem Gedanken, er sei denn doch ‚kein stummer Hund' gewesen, er habe kräftig wider die Wölfe gebellt. Der schlimmsten Wölfe einer war in jenen Tagen ein Mann, den seine eigenen Glaubensgenossen seiner Hadersucht wegen gleich einem wilden Thiere von Stadt zu Stadt hetzten: wir meinen Flacius Illyricus, den Vater und Führer der ‚Magdeburger Centuriatoren'. Dem Befehle des heiligen Papstes Pius V gehorchend, ließ der Selige in den Jahren 1571 und 1577 unter dem gemeinsamen Namen einer Arbeit ‚über die Entstellungen des Wortes Gottes' jene zwei Bände erscheinen, in welchen er mit der ganzen Wucht seiner Gelehrsamkeit und der ganzen Glut seiner Liebe zu Gott und zur heiligen Kirche eintritt für den Vorläufer des Herrn und für die Ehre ‚der unvergleichlichen Jungfrau Maria'.

Das Werk, von Kirchenfürsten und Gelehrten mit Lobsprüchen überschüttet, hat in seinen beiden Theilen wenigstens fünf Drucke erlebt. Johannes der Täufer mußte schon im ersten Jahre nach seinem Erscheinen neu aufgelegt werden.

In der Universitätsbibliothek zu Heidelberg kann man sehen, daß noch zu Lebzeiten des Verfassers die Schutzschrift für die Gottesmutter theilweise ins Deutsche übertragen wurde. Auch die Münchener Universitätsbibliothek bewahrt den ‚christlichen, katholischen, wohlgegründeten Bericht von dem sel. Ableiben . . der allerh. Jungfrau Maria. Verdeutscht aus dem fünften Buch Petri Canisii durch Joachim Landolt'. Dilingen 1592.

Aus zwei Handschriften, welche im Archive der deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu liegen, hat P. Florian Rieß dargethan[1]), daß der unermüdliche Verfechter der göttlichen Wahrheit einen dritten Band seines Werkes dem Apostelfürsten Petrus zugedacht, ja sogar mit dem Gedanken sich getragen hatte, den Heiland selbst in den Kreis seiner Darstellungen zu schließen. Doch auch damit sind die Pläne dieses großen Herzens noch

[1]) AaO. S. 393—394.

Digitized by Google

nicht völlig ergründet. Die Lycealbibliothek zu Dilingen besitzt einen handschriftlichen Band, dessen sich der Diener Gottes einst zur ersten Anlage seines Werkes bedient hat; derselbe belehrt uns, daß Canisius einen fünften Theil dem Völkerlehrer und einen sechsten den Aposteln Johannes und Jakobus weihen wollte. Wir wissen, warum es nicht geschah. Um das Jahr 1578 wollte der Provincial Paul Hoffäus, daß Canisius fortan ganz der Seelsorge und ähnlichen Ordensgeschäften lebe, und der gehorsame Mann legte mit der Einfalt eines Kindes seine Feder nieder.

9. Vielerlei Schriften. Zeit und Raum nöthigen uns, eine ganze Reihe von anderen schriftstellerischen Leistungen unseres Seligen nur eben im raschen Fluge zu streifen. Da ist das oftmals aufgelegte Beicht- und Kommunion-Büchlein, das Andachtsbüchlein für Reisende, die mindestens dreimal erschienenen Gebete, Betrachtungen, Sprüche und Weissagungen des Bruders Nikolaus von der Flüe, die Auslegung des Psalmes Miserere, das Manuale Catholicorum, von welchem man mehr als dreißig Ausgaben in verschiedenen Sprachen kennt[1]), die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage mit kurzen Inhaltsangaben, in wenigstens zwölf Ausgaben[2]), die wiederholt aufgelegten Advents- und Weihnachtspredigten, die deutsche Ausgabe des Martyrologiums in etwa fünf Drucken, die in zwei Quartbänden erschienenen und wiederholt ins Deutsche übersetzten *Notae in Evangelicas Lectiones*, eine Gabe für Priester, welche fromm betrachten und fruchtreich predigen wollen.

Vielbeliebt und oft gedruckt ist auch das umfangreiche deutsche ‚Betbuch'; man könnte es eine Nachblüte der mittelalterlichen deutschen Mystik nennen; das sind Gebete, so kindlich und innig und zart, und doch wieder so gehaltvoll und kräftig und echt deutsch, daß man unwillkürlich an einen Suso und eine heilige Gertrudis denkt. Edel und reich, wenn gleich etwas üppig und stark vom Renaissance-Geschmacke beherrscht, ist die äußere Ausstattung des Werkes in seinen ersten Ausgaben (Dilingen 1563 1564 1568 1575 usw.; einen Bestandtheil oder Anhang des Buches bildet der kleine Katechismus[3]). Das Schmuckwerk von Blumen, Früchten, Engelsköpfen, Menschengestalten, womit jede Seite

[1]) Zu den von De Backer angeführten kömmt noch aus der Münchener Universitätsbibliothek die Ausgabe Augustae Vindelicorum 1691. [2]) Dieses Werk ist eigentlich eine Fortführung oder verkürzte Ausgabe der von uns unter Nr. 5 beschriebenen Schrift. Eine sehr alte deutsche Ausgabe der ‚Episteln' usw. besitzt die Bibliothek des Prämonstratenser-Stiftes Strahow in Böhmen. [3]) Mit der ersten bisher bekannten Ausgabe dieser Schrift hat uns der hochverdiente Canisius-Forscher Domcapitular J. B. Reiser in Passau zuerst eingehend bekannt gemacht. Seine in zweiter Auflage erschienene Schrift: B. Petrus Canisius als Katechet in Wort und Schriften (Mainz 1882), ist unseres Wissens seit Jahren vergriffen.

Digitized by Google

des Buches umrahmt ist, die mehr als hundert Holzschnitte, von denen einige an Albrecht Dürer erinnern, der kräftige schöne Schwabacher Druck in Schwarz und Roth: das alles läßt die Dilinger Buchdruckerkunst des sechzehnten Jahrhundertes in kaum geahnter Blüte erscheinen.

Am Abende seines Lebens unternahm Canisius es noch, dem Schweizervolke die großen Gestalten seiner christlichen Vorzeit in einer Reihe von deutschen Volksbüchern vor Augen zu führen. In rascher Folge und wiederholten Auflagen erschienen die Lebensbeschreibungen des hl. Beat, Sanct Fridolins, der hl. Mauritius und Ursus, Idas von Toggenburg. Belehrung wechselt hier mit Erzählung; die Liebe des Kinderfreundes vermählt sich mit dem Ernste des Bußpredigers. Es war der Dank für eine siebenzehnjährige Gastfreundschaft, welche die biedere Schweiz dem Greisen gewährte.

Wir haben das Verzeichnis der schriftstellerischen Arbeiten unseres Seligen noch nicht vollendet; wir können es gar nicht vollenden. Man wird erst noch lange und tief graben müssen in den Schachten der Bibliotheken und Archive, bis auch nur dem Namen nach alles bekannt ist, was Canisius einst herausgegeben. So schreibt er zB. vom Regensburger Reichstage aus an P. Jakob Laynez am 1. Januar 1557: [A Dilinga] io feci stampare certi libretti antichi e molto convenienti a questa Dieta. Und am 11. Februar: Io faccio stampare adesso certe cosette in tedesco[1]). Wie heißen diese Schriften? Wo kann man sie finden?

10. Das Mahn- und Erbauungsbuch für Fürsten. Noch müssen wir einer Arbeit des Apostels von Deutschland gedenken, welche die Vergessenheit wahrhaftig nicht verdient hat, der sie anheimgefallen ist.

Die Hofbibliothek zu Wien besitzt eine Pergamenthandschrift in 12°, in schwarzem Ledereinband, aus dem Ende des sechzehnten oder dem Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts, mit dem Titel:

Hanndtbüechlein | Der Andacht, darinen ein | Christlicher vnnd Catholischer | Fürst züe Gott mit Andechtig- | em gebett züeflechen vnder- | wißen wirdt | Zü vbüng vnnd braüch Irer | Fürstlichen Dürchleücht Ertz- | Hörtzogen Ferdinandi dem Jü- | ngern in latein beschriben. | Von | P. Petro Canisio der Societet JESV | Theologen. | Verdeutscht von | M. Blasio Laubich. Hochstgedachter | Fürstlicher Dürchleücht Hoff Caplan. 180 Bll. einschl. Titelbl., und ein nicht gez. Bl. Die deutsche Schrift ist sehr zierlich; jede Seite ist mit Goldleisten eingefaßt.

Alle Lebensbeschreiber unseres Seligen schweigen von diesem Werke. Unter den Bibliographen ist, soweit unsere Kunde reicht, Michael

[1]) Abschriften dieser beiden ungedruckten Briefe besitzt die Bibliothek zu Exaeten.

Digitized by Google

Denis der einzige, welcher eine Beschreibung ihm widmet[1]). Er zweifelt, ob es je gedruckt worden sei. Es ist gedruckt worden; wir geben die Ausgabe nach dem Exemplare der Universitätsbibliothek zu Prag. Ein anderes sahen wir in der Bibliothek des Benedictinerstiftes Martinsberg in Ungarn.

ENCHIRIDION | PIETATIS | QUO | AD PRECANDUM DEUM | INSTRUITUR PRINCEPS | CATHOLICUS *IN USUM* | SERENISSIMI ARCHIDUCIS | AUSTRIAE | FERDINANDI | JUNIORIS &c. | A | P. PETRO CANISIO | SOCIETATIS JESU THEOLOGO | OLIMCON SCRIPTUM [sic]. *NUNC PRIMUM IN LUCEM* | *EDITUM.* | MDCCLI. Ohne Druckort und Namen des Druckers. Die Typen erinnern an die Druckerei der Prager Universität. kl. 8°. 186 S. einschl. Titelbl.

Druckort und Drucker sind hier wohl nicht ohne Absicht verschwiegen worden. Es war im Jahre 1751. Ludwig XIV lebte noch frisch in aller Gedächtnis. Vielleicht ahnte man auch schon, daß bald die Zeiten eines Joseph II über Oesterreich hereinbrechen sollten. So manche Fürsten jenes Jahrhunderts konnten die Mahnworte der Heiligen nicht mehr vertragen; sie sollten bald das wüste Geschrei der Umsturzmänner vernehmen.

Doch zurück zu unserem Fürstenbuche! Dasselbe ist zunächst dem jungen Ferdinand, dem Sohne des Erzherzogs Karl von Steiermark, bestimmt. Ferdinand studierte damals zu Ingolstadt; später hat er bekanntlich als Ferdinand II den Kaiserthron bestiegen. Seine Widmung schrieb Canisius am 1. October 1592 zu Freiburg in der Schweiz. Er sei zwar, sagt er, dem Erzherzoge nicht persönlich bekannt; doch sei er jetzt der älteste unter den noch lebenden Ingolstädter Theologen; und er wisse, wie Ferdinand den Gelehrten hold, und wie er der Gesellschaft Jesu in besonderen Gnaden zugethan sei. Ueberdies sei er ja auch ein alter Diener des Hauses Oesterreich, ‚darüber nichts Adelichers ist'; er habe unter Kaiser Ferdinand I das Amt eines Hofpredigers bekleidet. Das Werk selbst trägt an seiner Spitze eine Unterweisung über das Gebet. Es wird in ergreifenden Worten geschildert, welch schwere Verantwortung auf einem Fürsten laste, und wie sehr gerade die Fürsten des Gebetes bedürften. Leider gebe es große Fürsten, welche, vom bösen Feinde bethört, kein Morgen- und Abendgebet verrichten, und überhaupt in ihren Andachtsübungen keine Ordnung halten. Man habe Zeit für alles, für Ankleiden, Essen, Trinken, Reiten, Jagen, Singen, Spielen, nur nicht für das Beten. Nun folgen für jeden Tag der Woche eigene

[1]) Codices manuscripti Theologici bibliothecae Palatinae Vindobonensis Latini aliarumque Occidentis linguarum. Vol. II Pars II. Recensuit Mich. Denis (Vindobonae 1800) col. 2210—2212.

Digitized by Google

Gebete und Erwägungen, dann Gebete für besondere Menschenclassen und für verschiedene Nöthen des Lebens: Gebete für Verwandte und Freunde, für die persönlichen Feinde, für die geistlichen und weltlichen Fürsten, Gebete im Krieg, in der Hungersnoth usw. Auch für die Irrgläubigen und die Widersacher der Kirche läßt Canisius seinen Fürsten beten. ‚Verzeihe ihnen's, o Herr', heißt es hier, ‚dieweil ihrer viel nit wissen, was sie thun, und sich mehr aus Unwissenheit, dann aus fürsätzlicher Bosheit von der Einigkeit der heiligen Kirchen absondern'. Gott, der aus Steinen Kinder Abrahams und aus den Letzten die Ersten machen könne, vermöge die Verführten, ja auch die Verführer selbst zu bekehren. Das Muster eines christlichen Fürsten wird dem jungen Erzherzoge vorgeführt in dem Leben des jüngern Kaisers Theodosius, welches der Selige ihm nach Sokrates erzählt. Den Schluß bildet die ‚güldene Regel', welche der heilige König Ludwig von Frankreich seinem erstgeborenen Sohne Philipp als schönstes Erbe hinterlassen. Diese Regel, sagt Canisius, solle ein junger Fürst ‚nit allein lesen, sondern ihm auch hoch befohlen sein lassen'[1]).

So hat der Prediger und Gewissensrath Ferdinands I auch den zweiten Ferdinand ermahnt und berathen. Der Schüler hat sich des Meisters würdig erwiesen.

Doch die Lehre, die zunächst dem deutschen Fürsten galt, sollte auch in die Ferne dringen und einen Mann erreichen, der vor kurzem eines der mächtigsten Scepter geerbt: wir meinen Philipp III von Spanien. Maria von Bayern, Ferdinands Mutter, reiste im Jahre 1599 nach Spanien; am 25. Januar schrieb sie aus Mailand: ‚Mein Ferdinand! Laß mir dein Schreiber das lateinische Betbüchel Patris Canisii abschreiben, und schick mir's alsdann mit ehester Gelegenheit, ich sei wo ich woll. Ich will's dem König schenken. Laß mir's fein sauber in Zäpve (Chagrin) einbinden, aber nit beschlagen; ich will's als dann wohl beschlagen lassen. Befiehl ihm, daß er's auf das Fleißigest und Schönest schreibe'[2]).

Hat auch Max von Bayern das Fürstengebetbuch benützt? Man möchte es mehr als wahrscheinlich nennen. Denn Maximilian war zu Ingolstadt Ferdinands Studiengenosse und sein Bundesbruder in der marianischen Congregation. Sicher ist, daß der Katechismus des Canisius dem Erben der bayerischen Krone tief in die Seele gesenkt wurde. Schon am 3. Februar 1584 hatten sein Lehrer Wenzel Peträus und sein Hof-

---

[1]) Nach Denis stammt die Wiener Handschrift unseres Werkes aus dem ehemaligen Damenstifte von Hall. Sie gehörte also wahrscheinlich Ferdinands zwei Schwestern Eleonora und Christierna, welche als Mitglieder dieses Stiftes gestorben sind. [2]) Fr. Hurter, Geschichte Kaiser Ferdinands II (Schaffhausen 1851) IV 439–442.

Digitized by Google

meister Wilhelm Schlüderer von Herzog Wilhelm V die Weisung erhalten:

‚Da daran allerhöchst gelegen, daß unsere Söhne in dem Grunde unsrer heiligen, wahren, katholischen Religion wohl unterwiesen und berichtet werden; so soll jetzt sogleich der deutsche, und über eine Zeit der lateinische kleine Katechismus, und darauf die Capita Doctrinae Christianae Canisii gleich mit und neben dem täglichen Brod, als die geistliche Speise, stäts in Handen sein, dem Gedächtnisse und dem Verstande also eingewurzelt werden, damit bei mehrern Jahren Anderes und Wichtigers mit Nutz und Beständigkeit darauf gebaut werden möge'[1]).

Der Kinderlehrer Canisius ist somit auch ein Fürstenlehrer gewesen. Ferdinand I, Max I von Bayern, Ferdinand II: man weiß, was diese Namen für die katholische Kirche bedeuten. ‚In Wahrheit', erklärte bei der Seligsprechungsfeier des Canisius Domdecan Heinrich von Mainz auf der Kanzel des Straßburger Münsters, ‚verdient nächst dem heiligen Bonifazius kein Mensch so sehr die Dankbarkeit, Verehrung und Liebe des katholischen Deutschlands, als unser Petrus Canisius'[2]).

Es war um das Jahr 1633, da saßen im fernen Lima deutsche und spanische Missionäre bei Tische zusammen und hörten während der Mahlzeit das Leben des Canisius in spanischer Sprache vorlesen. Da, so schreibt einer der Deutschen an seine Tiroler Landsleute, hätten die Spanier sich verwundert, und hätten den Deutschen es ‚verwiesen', daß sie ‚nach dermassen langer Zeit' des Canisius Heiligsprechung noch nicht beim apostolischen Stuhle ausgewirkt hätten. Wäre er ein Spanier gewesen, sagten sie, so hätten unsere Vorfahren weder Mühe noch Kosten gescheut, damit einem so hochverdienten Manne öffentliche und feierliche Verehrung gezollt werde[3]). Die wackeren Spanier wußten noch nicht, daß schon mehrere Jahre zuvor an drei Orten bischöfliche Seligsprechungsprocesse für Canisius waren eingeleitet worden. Aber liegt nicht doch wohl in ihren Worten ein Körnlein von Wahrheit? Spanien sieht so manchen seiner Söhne vom Heiligenscheine umstrahlt, der später, als Canisius, zu den Sternen sich emporgeschwungen: einen Turibius, Franz Solanus, Michael de Sanctis, Alphons Rodriguez, Joseph von Calasanz, Petrus Claver.

Nicht als ob wir die zahlreichen Verehrer des herrlichen Mannes der Thatenlosigkeit bezichtigen wollten. Das Provincialconcil von Utrecht

---

[1]) Bei P. Ph. Wolf, Geschichte Maximilians I und seiner Zeit (München 1807) I 58. [2]) Der selige Petrus Canisius. Eine Predigt usw. (Mainz 1865) S. 13. [3]) Neuer Welt-Bott, zusammengetragen von P. Jos. Stöcklein S. J. (Augsburg und Grätz 1729) 14, 93—94

Digitized by Google

hat im Jahre 1865 mit warmen Worten die Andacht zu Canisius dem niederländischen Volke empfohlen[1]), und mit goldenen Riesenbuchstaben hat die Liebe katholischer Holländer in den weißen Marmor der Herz-Jesu-Kirche zu Maestricht das begeisterte Lob dieses größten Sprossen der Stadt Nymwegen eingemeißelt. Deutschland, Oesterreich, die Schweiz sind hinter Holland nicht zurückgeblieben in der dankbaren Liebe und Andacht zu ihrem Apostel. Dies zeigt die Aufnahme seines Festes in den Kirchenkalender so vieler Bisthümer, dies die prunkvollen Feierlichkeiten bei seiner Seligsprechung und beim Freiburger Jubelfeste des Jahres 1881, dies die Worte der Bewunderung und Verehrung, welche ein Cardinal Rauscher[2]), ein Cardinal Reisach[3]) und viele andere deutsche Kirchenfürsten in Reden und Hirtenschreiben unserem Diener Gottes gewidmet, dies die dreißig verschiedenen Schriften, welche in deutscher Sprache über Canisius erschienen sind.

Noch fehlt Eines: die Heiligsprechung. Sie fehlt, weil die erforderlichen neuen Wunder fehlen, und diese Wunder wären vielleicht schon lange geschehen, wenn unser Vertrauen zu unserem himmlischen Freunde und Schutzherrn ein kräftigeres und innigeres wäre. Wir sind kalt geworden unter dem eisigen Hauche vom Norden her. Möchte sie doch in allen deutschen Herzen wiedererwachen, diese kindliche, lebensfrische Zuversicht zu der fürbittenden Macht der Freunde Gottes, welche einst den Weg des heiligen Bernhard von Constanz bis hinab nach Köln mit Wundern besät hat!

Der heilige Karl Borromäus und der Kirchenlehrer Franz von Sales haben ehedem bei Canisius Rath und Belehrung gesucht. Sein Katechismus hat Jahrhunderte hindurch wie eine Sonne über die ganze Kirche geleuchtet. Noch heute sprudeln die Quellen der Wahrheit und des Trostes, die er in seinen gelehrten Werken und seinen Erbauungsschriften erschlossen.

Würde Canisius heilig gesprochen, so könnte vielleicht Deutschland in nicht allzu ferner Zeit gewinnen, was es bisher vergebens gesucht: einen deutschen Kirchenlehrer.

Otto Braunsberger S. J.

---

[1]) Acta et decreta sacrorum Conciliorum recentiorum. Coll. Lacensis (Friburgi Brisg. 1879) V 859. [2]) Der selige Petrus Canisius. Hirtenschreiben seiner Eminenz des hochwürdigsten Herrn Kardinales Fürst-Erzbischofes von Wien (Wien 1865) 56. [3]) Orazione in lode del novello Beato Pietro Canisio della Compagnia di Gesù recitata il giorno della sua festa nella chiesa del Gesù in Roma da sua Eminenza il Card. Carlo Augusto di Reisach Prefetto della S. Congregazione degli studii ecc. (Roma 1865) S. 19. Gedruckt auf Kosten des deutschen Collegiums zu Rom.

Digitized by Google

Zum vierten Schöpfungstage. Das Kant-Laplacesche Weltsystem muss noch immer als Waffe gegen den biblischen Schöpfungsbericht dienen. Sonne, Mond und Sterne erst erschaffen, als die Erde in ihrer Entwicklung bereits so weit gediehen war, daß reicher Pflanzenwuchs ihre Oberfläche bedeckte, welch ein Widersinn! Wenn die Apologeten erwiedern, in V. 14—19 des ersten Capitels der Genesis handle es sich um das sichtbare Hervortretenlassen der Gestirne, deren Schöpfung hier nachträglich erwähnt werde, so soll das eine gekünstelte Ausflucht sein, die dem Texte Gewalt anthue. P. Karl Braun S. J. nimmt in seinem interessanten und lehrreichen Werke über Kosmogonie[1]) die jetzt gewöhnliche Erklärung des vierten Schöpfungstages in Schutz, fügt aber folgendes beachtenswerte Moment hinzu:

‚Noch einen Grund, den Bericht über den 4. Tag so abzufassen, wird Moses gehabt haben, durch welchen es nicht nur als gerechtfertigt erscheint, daß die Hervorbringung der Himmelskörper erst am 4. Tag erwähnt wird, sondern sogar — wenigstens in einem ganz annehmbaren Sinn — als wahr, daß sie an diesem Tag auch hervorgebracht seien. Betrachten wir doch einmal, da es sich ja hier um das Verhältniß zur Wissenschaft handelt, die Sache ganz wissenschaftlich vom Standpunkte unserer Kosmogonie. Nehmen wir auch an, Moses habe dieselbe genau gekannt, oder er habe Gelegenheit gehabt, sich mit Gelehrten zu berathschlagen, welche ganz auf der Höhe unserer heutigen Wissenschaft gestanden wären. Hätte er dann wohl anders schreiben müssen, als er gethan hat? Mit nichten; denn gerade die Wissenschaft lehrt uns ja, daß eine Sonne nicht so auf einmal aufleuchtet — etwa wie eine Petroleum-Blitzlampe, wenn nur ein Zündhölzchen daran gebracht wird. Der Proceß, dessen Resultat eine Sonne ist, ist ein äußerst langsamer . .

‚Es entsteht also nothwendig die Frage, was man eigentlich unter der Entstehung einer Sonne zu verstehen habe, ob die erste Entstehung des Sonnenstoffes? oder das stärkere Leuchten einer noch sehr großen Scheibe mit schwachem Glühen? oder endlich das Erstrahlen der auf geringes Volumen verdichteten Masse in hellster Weißgluth. Offenbar ist dies letztere das, was auch vom Standpunkt der Wissenschaft am meisten berechtigt ist . . Nun gingen aber doch diesem letzten Stadium noch mehrere andere voraus, nämlich ein mäßiges Weißglühen, das Gelbglühen, das Hellrothglühen, das „Kirschroth"glühen, das Dunkelrothglühen ꝛc. Ohne Zweifel hat jedes dieser Stadien bei

---

[1]) Ueber Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft von Karl Braun S. J. (Münster 1890) 229 ff.

Digitized by Google

der Sonne viele Jahrmillionen angehalten und es ist nicht nur möglich, sondern nahezu gewiss, daß diese Stadien der Sonnenentwicklung parallell gingen mit den ersten Stadien der Ausbildung unseres Erdballes. Ist dem aber so, dann ist es nicht nur entschuldbar, sondern vollkommen richtig zu sagen, daß bereits am ersten Schöpfungstage das Licht der Sonne bestand, daß aber die Sonne selbst noch nicht (fertig) existierte. Und diese Behauptung, welche mit einem gewissen Hohn aufgenommen und als ein verzweifeltes widersinniges Auskunftsmittel angesehen werden möchte, wenn sie aus dem Munde eines Exegeten kommt, sie ist vollkommen berechtigt und dem wahren Sachverhalt entsprechend. Am ersten Tage wird die Sonne eine dunkelrothglühende Masse von noch unförmlicher Ausdehnung gewesen sein und durch die verschiedenen Zwischenstufen gehend erreichte sie erst am vierten Tag den höchsten Grad des Weißglühens'.

‚Wenn wir also auch annehmen wollten, daß Moses das alles gewusst hätte, hätte er es dann vielleicht in irgend einer Weise in seinem Bericht erwähnen, oder den ganzen Bericht danach anders gestalten müssen? Nein, und abermals Nein. Denn er hätte ja dann, um doch in einer dem Volke verständlichen Weise zu reden, zu den Israeliten sagen müssen, daß Gott eigentlich schon am 1. Tag an der Sonne gearbeitet habe, daß er aber nicht damit habe fertig werden können; ja auch am 2. und 3. Tage sei er noch nicht damit zustande gekommen; erst am 4. sei es ihm gelungen, diese große Leuchte fertig zu stellen. Aber hätte Moses nicht blödsinnig gewesen sein müssen, wenn er in solcher Weise hätte berichten wollen? Und wer möchte an ihn die Forderung stellen, daß er so hätte schreiben müssen, weil andernfalls sein Bericht als der ‚Wissenschaft' nicht entsprechend verworfen werden müsste? Moses hat es aber vernünftiger gemacht. Die vorhergehenden Stadien verschweigt er, weil sie für seinen Zweck keine Wichtigkeit hatten; und erst das letzte Stadium, das Aufleuchten der Sonne in höchster Weißgluth betrachtet er als eigentliche Fertigstellung der Sonne. Diese Auffassung hat eine hinreichende Berechtigung; und somit ist es auch nicht der Wahrheit zuwider, wenn diese Fertigstellung der Sonne als deren eigentliche Hervorbringung angesehen und zu dem Tagewerk des vierten Tages gerechnet wird'.

Auf dem gleichen Wege wie hier Braun suchte in Frankreich bereits Abbé Motais eine vollständigere Uebereinstimmung zwischen Bibel und Astronomie herzustellen[1]), und fand bei dem dort so eifrigen Streben, jede Disharmonie zwischen Offenbarung und natürlicher Wissenschaft gründlich zu beseitigen, bedeutenden Anklang. Auch Abbé

[1]) Moise, la science et l' exegèse, S. 190 ff.

Digitized by Google

Vigouroux spricht sich dieser Exegese gegenüber wohlwollend aus[1]) Es ist nun vollständig richtig, daß eine solche Erklärung mit einem gewissen Hohn aufgenommen und im Munde eines Exegeten als ein verzweifeltes widersinniges Auskunftsmittel angesehen werden möchte, — aber sicher nur von solchen, denen die Auslegung unbekannt wäre, welche die bezüglichen Verse des 1. Capitels der Genesis bei den großen katholischen Theologen der früheren Jahrhunderte gefunden haben. In Wirklichkeit wurden diese durch rein exegetische Gründe im wesentlichen zum gleichen Resultate geführt, welches uns oben P. Braun vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus vorgelegt hat. Es mag nicht ohne Interesse sein, dies im folgenden kurz nachzuweisen, da die Gegner der Offenbarung vielfach im Glauben befangen zu sein scheinen, bis in unser Jahrhundert herein hätten es die Exegeten als unbestreitbare Wahrheit angesehen, die Gestirne seien am vierten Tage durch einen eigentlichen Schöpfungsact ins Dasein gerufen worden.

Suarez[2]) gibt eine eingehende Uebersicht der Erklärungen, welche das vierte Tagewerk bei den scholastischen Theologen erfahren hat.

Die Auffassung, Sonne, Mond und Sterne seien am vierten Tage durch eigentliche Schöpfung aus nichts hervorgebracht worden, wird einfach zurückgewiesen mit der Begründung, diese Ansicht habe keine namhaften Vertreter und sei unhaltbar, quia quae Deus per propriam creationem ex nihilo produxit, *simul* creavit, ut habet ecclesiasticum dogma a theologis receptum. Et ideo sicut post primam creationem nullum Angelum Deus creavit, ita etiam nullum novum corpus ex nihilo produxit, sed solam animam rationalem, quia fit propter hominem, et per modum humanae propagationis, ideoque natura sua postulat, et supponit corpus dispositum, in quo fiat.

Der von Molina als longe probabilior vertretenen Meinung, die Gestirne seien am vierten Tage durch eine von Gott bewirkte substantielle Aenderung eines Theiles des im Anfange geschaffenen Stoffes hervorgebracht worden, vermag Suarez gleichfalls nicht beizustimmen; er beginnt seine Widerlegung mit den Worten: Haec opinio est contra D. Thomam et communiorem sententiam.

---

[1]) Les livres saints et la critique rationaliste[2] 204 ss. Dr. Bourdais tritt dieser Erklärung entgegen. Entre autres inconvenients cette explication a le désavantage de concerner exclusivement le soleil. Moïse fait apparaitre en même temps tous les astres. Il n' en faut pas d'avantage pour rendre insuffisante toute explication qui, comme celle en question, est applicable à un seul et non à tous. La Science cath. 9 (1890) 563 s. Durchschlagend jedoch ist dieser Einwand sicher nicht.
[2]) De opere sex dierum 2, 8.

Digitized by Google

In der That war der an Zahl und Bedeutung weitaus überwiegende Theil der Theologen schon längst vor Kant einig in folgenden Sätzen: Der Sonnenstoff, das gleiche gilt von den übrigen Gestirnen, wurde am Anfange erschaffen; das Licht des ersten Tages war das Sonnenlicht, gleichwohl wurde die Sonne als Sonne erst am vierten Tage hervorgebracht, weil sie erst dann jene Fülle des Lichtes und jene allseitige Vollendung erlangte, die wir mit dem Begriffe der Sonne verbinden.

Ueber das Wie des ganzen Vorganges waren freilich die Meinungen getheilt. Denn die hl. Schrift selbst gab keinen näheren Aufschluss und die gläubig aus Aristoteles herübergenommenen Anschauungen über die Natur der Himmelskörper boten nicht nur kein Hilfsmittel, sondern ein fast unübersteigbares Hindernis zur Wahrheit durchzudringen.

Darum macht der hl. Bonaventura[1]) wiederholt darauf aufmerksam, es lasse sich bei verschiedenen hiehergehörigen Fragen keine sichere Wahrheit erzielen, man müsse sich mit wahrscheinlichen Erklärungen begnügen. Er selbst schließt sich der bis zu ihrer Bekämpfung durch den hl. Thomas ziemlich verbreiteten Meinung an, die am Anfang geschaffene Sonnenmasse habe vom ersten Tage an als schwach leuchtender Nebel über der Erde geschwebt, habe durch ihren Auf- und Untergang Tag und Nacht unterschieden und sei am vierten Tage als Sonne in vollem Glanze hergestellt worden.

Noch weiter war schon vor Bonaventura Alexander von Hales[2]) gegangen. Der Doctor irrefragabilis behauptet, das Licht des ersten Tages habe einem leuchtenden Nebel angehört, der den Stoff aller am vierten Tage gebildeten Gestirne in sich fasste. Bonaventura erwähnt diese Ansicht ohne Missbilligung[3]). Nicht viel davon verschieden ist die von Suarez an dritter Stelle angeführte Erklärung, welche Sonne, Mond und Sterne durch eine von Gott an bestimmten Punkten herbeigeführte Verdichtung des früher gleichmäßig über die einzelnen Himmelssphären vertheilten Stoffes sich bilden lässt. Dieser Darstellung gibt Molina vor allen andern den Vorzug, falls sich die Gestirne nicht specifisch vom übrigen Himmel unterscheiden sollten.

Der hl. Thomas steht in seinem Commentar zu den Sentenzen[4]) dieser Auffassung Bonaventuras noch ziemlich nahe; in der Summa[5]) aber nimmt er dagegen Stellung, doch keineswegs aus exegetischen, sondern aus naturphilosophischen Gründen.

Suarez führt seine Lehre als opinio quarta et verior auf und versichert, die späteren Theologen stünden fast durchgehends auf seiner

---

[1]) In II. sent. dist. 13 und 14. [2]) Summa univ. theologiae q. 46 membr. 5 a. 3. [3]) AaO. dist. 13 dub. 2. [4]) 2 dist. 13 a. 4. [5]) Q. 67 a. 4 ad 2.

Digitized by Google

Seite. Hienach waren die Himmelskörper schon am ersten Tage im wesentlichen fertig, haben aber am vierten Tage noch eine accidentelle Vervollkommnung erhalten, um derentwillen sie eben als Sterne, respective mit anderen eigenen Namen bezeichnet wurden.

Was die besondere Frage betrifft, worin denn diese schließliche Vollendung bestehe, glaubt Suarez, daß jene den Gedanken des englischen Lehrers am ehesten gerecht werden, welche sagen, die Sonne habe vor dem vierten Tage ein viel schwächeres Licht verbreitet als jetzt; sie habe die Erde nur in der Weise zu erleuchten vermocht, wie sie es jetzt zur Zeit der Morgenröthe thue; am vierten Tage aber sei ihr Licht zu seiner vollen gegenwärtigen Kraft verstärkt worden und so sei es richtig, daß die Sonne am vierten Tage als größere Leuchte hervorgebracht und an das Firmament gesetzt worden sei, um den Tag zu beherrschen. Pereira insbesondere glaubt in seinem vierbändigen Commentar zur Genesis die schließliche Ausgestaltung der Sonne in einer Weise genauer bestimmen zu können, die sich in mehreren Punkten der obigen Darstellung Brauns auffallend nähert[1]). Das Werden des Mondes erklärte man folgerichtig dahin, erst vom vierten Tage an sei derselbe vom Sonnenlichte so weit erhellt worden, daß er, was zu seinem Begriff gehört, die Nacht beherrschen konnte.

Das Werden der Sterne mußte man verschieden erklären, je nachdem man ihnen eigenes Licht zusprach oder nicht. Im ersteren Falle dachte man sich ihr Entstehen ähnlich dem der Sonne, im andern Falle analog dem Entstehen des Mondes.

Suarez bekämpft die Erklärung des hl. Thomas und der Mehrzahl der späteren Theologen, aber ebenfalls nicht aus exegetischen, sondern aus naturphilosophischen Gründen. Und wirklich mußten seine Bedenken für jeden, der die aristotelischen Sätze über die Natur der Himmelskörper festhielt, schwer ins Gewicht fallen. Zweifelsohne hatte sich der hl. Thomas diese Schwierigkeiten selbst vorgelegt. Möglich, daß hierin der Grund zu suchen ist, warum er sich in seiner Summa[2]) über die der Sonne am vierten Tage gewordene Vollendung sehr allgemein, selbst etwas dunkel ausspricht.

Suarez bemerkt auch, die von ihm angeführten Einwände gegen die gewöhnliche Lehre dürften die Ursache sein, daß manche das ganze

---

[1]) His addi potest, quarto die accessisse soli eam, quam postea habuit magnitudinem, figuram, et pulchritudinem: non enim primo die globus solis usquequaque accensus est, sed aliquatenus tantum: quarto autem die totus est splendidissima luce completus, peculiares item vires et influxus, majorem quoque copiam lucis, applicationemque ad ipsum proprii motoris, qui proprio solis motu ipsum circumageret.
[2]) 1 q. 67 a. 4 ad 2; q. 70 a. 1 ad 2.

Digitized by Google

vierte Tagewerk als bloße Recapitulation, als specielle Anführung eines Theiles der anfänglichen Schöpfung glaubten fassen zu dürfen. Aber auch damit kann sich der Doctor eximius nicht befreunden und trägt schließlich als seine eigene Ansicht vor, Sonne, Mond und Sterne seien am Anfange erschaffen worden, sie hätten schon am ersten Tage ihre ganze innere Vollendung besessen, am vierten Tage aber habe Gott die Bewegungen am Himmel endgiltig geregelt, und daraus erkläre sich die Erzählung von den Werken des vierten Tages vollständig befriedigend. Seinen eingehenden Erörterungen zu folgen, entbehrt beim gegenwärtigen Stande der Astronomie des Interesses.

So viel dürfte aber aus diesem Wenigen evident sein, daß die Apologeten nicht etwa nur, um gegen den Sinn des hl. Textes zur Noth irgend welche Harmonie zwischen Bibel und moderner Wissenschaft herzustellen, auf den Gedanken verfallen sind, das vierte Tagewerk blos als einen accidentellen Abschluss der vorausgehenden Schöpfung auszugeben. Diese Erklärung muss eine tiefe, exegetische Begründung haben, da, wie wir gesehen, die Theologen in ihrer überwiegenden Mehrheit in dieser Auffassung schon zu einer Zeit einig waren, wo derselben kaum zu beseitigende naturphilosophische Bedenken entgegenstanden. Man dürfte kaum zu viel wagen, wenn man die Vermuthung aussprechen wollte, die mittelalterlichen Theologen, den hl. Thomas an der Spitze, würden das Kant-Laplacesche Weltsystem, falls es mit seiner gegenwärtigen Begründung vor sie getreten wäre, als sehr willkommenes Hilfsmittel begrüßt haben, um aus einer großen exegetischen Schwierigkeit herauszukommen. Man dürfte dieser Vermuthung um so eher Raum geben, als die K. L. Theorie in ihren Hauptzügen wie keine andere die zwei Momente in sich schließt, welche die großen Denker der katholischen Vorzeit für jede Erklärung der Weltbildung postulierten: Evolution und Natürlichkeit, Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen und Ausschluss jedes unnöthigen oder gar wunderbaren Eingriffes Gottes[1]).

Wenn sie selbst vielfach, speciell in unserer Frage, weit mehr das unmittelbare Wirken Gottes herbeiziehen, als man es bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft glaubt zugeben zu können, so hat das seinen Grund nicht in unrichtigen Principien, sondern in der mangelhaften Kenntnis der Naturkräfte.

Fordert endlich die neuere Kosmogonie mit Grund für die Entwicklung des Universums colossale Zeiträume, so dürften sich die genannten christlichen Gelehrten bei ihrem umsichtigen exegetischen Standpunkte schwerlich dagegen verwahrt haben. Beweis dafür ist ihre milde

[1]) Vgl. Pesch, Die Welträthsel 2, 351 ff.

Digitized by Google

Beurtheilung der Schöpfungslehre des hl. Augustin, der seine Leugnung jeder Zeitdauer in der Weltbildung sicher weniger begründen und dem hl. Texte anpassen konnte, als die neuere Forschung ihre langen Entwicklungsperioden.

J. Kern S. J.

Ein fester Punkt für die Geschichte der Psalmensammlung. Es ist nicht unsere Absicht, hier den Antheil David's an der Psalmendichtung festzustellen. Nur darauf sei hingewiesen, daß gegenüber den allerdings großen Schwierigkeiten, neben der Wahrscheinlichkeit einer durchgreifenden Ueberarbeitung für den liturgischen Gebrauch durch Weglassung individueller Züge, die von uns in dieser Zeitschr. 1886, S. 355 f. angedeutete Hypothese die apologetische Aufgabe erheblich entlasten würde. Denn wenn die Psalmen 3—41 (Vulg. 40) ursprünglich nur eine Gesammtüberschrift hatten, so würde diese nicht nur Ausnahmen zulassen, sondern auch vielleicht überhaupt nur in dem allgemeineren Sinne zu verstehen sein, daß hier Lieder nach Art der davidischen vorliegen. In der Elohimsammlung aber ließen sich die drei Gruppen davidischer, korachitischer und asaphischer Psalmen sogar nach Lagarde's genialer Vermuthung auf deren musikalische Exhibition durch je eine der drei Hauptabtheilungen levitischer Sänger beziehen, wodurch für die Psalmen 42—83 (41—82) jede Verfasserangabe hinwegfallen würde.

Hier soll jedoch nur, gegenüber der immer stärker hervortretenden Neigung, den Psalter ganz oder fast ganz in die machabäische Zeit zu verlegen, eine feste Grenze nach unten gezogen und nachgewiesen werden, daß wenigstens das erste Psalmbuch (mit Ausnahme der beiden ersten Psalmen) schon zur Zeit Jesu des Siraciden, also jedenfalls vor der machabäischen Zeit, als solches vorhanden war. Zwar könnte man sagen, dasselbe Resultat werde noch viel vollständiger durch den Hinweis auf die Thatsache erreicht, daß der Chronist, dessen genealogische Reihen auf keinen Fall über die Zeit Alexanders des Großen hinausreichen, nach 1. Paralip. 16, 36 bereits die Doxologie am Schluße des vierten Psalmbuches gekannt habe, was das damalige Vorhandensein des ganzen Psalters voraussetze. Da aber Reuß die Einschaltung jenes Psalmencento's in die Chronik für eine sehr späte Interpolation erklärt, so legen wir hier einen anderen Beweis vor, welcher keine chronologische Einwendung zuläßt, nämlich das eigenthümliche Verhältnis des alphabetischen Hymnus am Schlusse des Buches Ecclesiasticus zu den alphabetischen Psalmen 25 (24) und 34 (33).

In fast allen alphabetischen Gedichten des alten Testamentes tritt der Buchstabe Waw ganz gleichberechtigt in die Reihe der übrigen, ob-

Digitized by Google

gleich fast nur die Conjunktion v' (und) mit ihm beginnt[1]). So finden wir v', je nach der alphabetischen Anordnung des Liedes, an der Spitze eines Stichos (Psalm 111, 3; 112, 3), eines Distichons (Ps. 145, 6; Proverb. 31, 15; Thr. 4, 6; Nah. 1, 5), eines Tristichons (Thr. 1, 6; 2, 6), jeder Zeile eines Tristichons (Thr. 3, 16—18), einer vierzeiligen Strophe (Ps. 9, 10; 37, 10), jeder Zeile einer achtzeiligen Strophe (Ps. 119, 41—48). Nur drei Dichtungen machen eine wirkliche oder scheinbare Ausnahme, indem sie zwar jeden anderen Buchstaben vor ein Distichon stellen, Waw aber entweder ganz weglassen oder nur am Anfang des zweiten Hemistiches des He-Distichons haben, wo sein Erscheinen auch als zufällig gelten kann. Es sind dies die Psalmen 25 (24) und 34 (33), sowie das Gedicht, mit welchem der Siracide sein Werk abschließt (Eccli. 51, 13—30, Vulg. 18—38). Ueber letzteres vgl. Z f K Th 1882, S. 319 ff. Alle drei Lieder haben dann noch die gemeinsame Eigenthümlichkeit, daß am Schlusse des Ganzen ein mit Phe beginnendes Distichon angehängt ist. Wir werden uns jedoch überzeugen, daß alle diese Erscheinungen nur in Ps. 34 ursprünglich sind, in Ps. 25 aber auf späterer Correctur nach dem Muster des 34. Psalmes und bei dem Siraciden auf absichtlicher Nachahmung ener beiden Psalmen beruhen.

Der 34. Psalm besteht deutlich aus vierzeiligen Strophen, von welchen jede zwei masoretische Verse umfaßt und in zwei Distichen (masoretische Verse) mit alphabetischen Anfangsbuchstaben zerfällt[2]). Nur Waw geht leer aus, wenn es nicht etwa beabsichtigt ist, daß das zweite Hemistich des He-Distichons oder des 6. Verses mit û (und) beginnt. Dagegen folgt auf das Tau-Distichon (V. 22) noch ein mit Phe beginnendes (V. 23), welches untrennbar zum Contexte gehört. Das Waw-Distichon war also offenbar absichtlich weggelassen, um für dies zweite Phe-Distichon am Schlusse Platz zu schaffen. Denn ohne jene Weglassung würde der Psalm mit dem Zusatze am Schlusse aus 23 Distichen bestanden haben, mithin nicht mehr in vierzeilige Strophen theilbar gewesen sein.

Welchen Zweck hatte nun aber das so ermöglichte Zusatzdistichon am Schlusse? Lagarde hat, nach Analogien der späteren jüdischen Poesie, darin ein auf das Alphabet folgendes Akrostichon des Dichters

[1]) Im A. T. findet sich nur die Conjunction v' als Anfangsbuchstabe alphabetischer Lieder verwendet; bei den syrischen Dichtern des 4. Jahrhunderts kommen daneben auch die wenigen, sonst noch mit v beginnenden Worte vor; die spätere Poetik der Syrer läßt überhaupt nur diese letzteren zu.
[2]) Wahrscheinlich ist auch in diesem Psalme, wie in Ps. 9—10, Thr. 2—4 und dem Liede Nahum's, die Phe-Strophe (V. 17) vor die Ajin-Strophe (V. 16) zu setzen.

Digitized by Google

vermuthet und so als Namen des Dichters Phadaias gefunden; eine sehr plausible Hypothese, von welcher aber unsere weiteren Ausführungen keineswegs abhängig sind. Wer Bedenken trägt, von der davidischen Abfassung abzugehn, muß eben die Anhängung des Phe-Distichons als ein noch ungelöstes Räthsel ansehen.

Dagegen können wir Lagarde nicht zustimmen, wenn er am Schlusse des 25. Psalmes das Akrostichon eines Dichters Phadael findet. Denn dieser Psalm ist erst nachträglich dem Schema des 34. Psalmes angekünstelt worden. Ps. 25 besteht nicht aus vierzeiligen Strophen, sondern aus einfachen Distichen, wie sich schon daraus ergibt, daß das Gimel-Distichon (V. 3) eng mit dem Beth-Distichon (V. 2) und ebenso He (5) mit Daleth (4) zusammenhängt, während umgekehrt zwischen Gimel und Daleth ein neuer Sinnesabschnitt beginnt; bei vierzeiligen Strophen müßte sich das alles umgekehrt verhalten. Es lag also nicht die mindeste Nöthigung vor, wegen des Zusatzes am Schlusse das Waw-Distichon wegzulassen, da es für die poetische Form unseres Psalmes ganz gleichgiltig war, ob er aus 22 oder 23 Distichen bestand.

Der secundäre Charakter der ganzen Anpassung an Ps. 34 bestätigt sich auch im einzelnen. Der 22. Vers, welcher das mit Phe beginnende Anhängsel enthält, entbehrt jeder rhythmischen Formung und ist offenbar einfache Prosa, hängt auch mit dem Vorhergehenden in keiner Weise inhaltlich zusammen[1]). Der Ueberarbeiter dachte sich wohl, daß der Anfang dieses Verses etwas besonderes zu bedeuten habe; daher behielt er das Verbum p'de bei. Um den 25. Psalm dem 34. zu conformieren, wollte er auch das Waw-Distichon beseitigen, was ihm aber nur mit dessen erstem Stichos gelang; der zweite (ôth' kha qivvîthî kol hajjôm) blieb stehn und verrät noch jetzt das ursprüngliche Vorhandensein eines Waw-Distichons[2]). Früher glaubte ich, dieser Stichos gehöre hinter V. 1; aber diese Verschiebung ist unnötig; auf Elôhaj in V. 2 folgte ursprünglich noch b'kha chasîthî (vgl. V. 20), was durch Homöoteleuton ausfiel.

Diese Ueberarbeitung des 25. Psalmes nach dem Muster des 34. setzt nun jedenfalls voraus, daß beide in einer Sammlung, also zum mindesten in unserem ersten Psalmbuche, wenn nicht schon in dem jetzigen Psalter, neben einander standen. Um so mehr muß Jesus der Siracide beide Psalmen, und zwar den 25. schon so wie jetzt umgestaltet, in einer Sammlung davidischer Psalmen, von denen er 47, 9—12 spricht,

[1]) Auch daß Gott in V. 22, gegen die sonstige Regel im ersten Psalmbuche, Elohim genannt wird, verrät die Einschaltung des Verses zu einer späteren Zeit, als man den Gottesnamen Jahve möglichst vermied.
[2]) V'lamm'dénî in V. 5 ist nicht der Anfang eines Waw-Stichos, sondern das letzte Wort des ersten Hemistichs des He-Distichons.

Digitized by Google

vorgefunden haben, wenn er selbst ein alphabetisches Gedicht genau nach ihrem Vorbilde verfaßt hat. Dieses Lied, mit welchem er sein Buch abschließt, besteht aus vierzeiligen Strophen; die Anfangsbuchstaben der Distichen durchlaufen das Alphabet. Am Schlusse steht aber noch ein Distichon, welches mit Phe beginnt, nur nicht mit dem in Ps. 25 und 34 gebrauchten Verbum, sondern mit pa'alû (wirket); ein Zeichen, daß der Siracide die ursprüngliche Bedeutung des Zusatzes nicht mehr kannte, sondern meinte, es käme eben auf den Buchstaben Phe an. Um die vierzeilige Strophik trotz des Zusatzes durchführen zu können, hat er dann auch das Waw nicht als Anfangsbuchstaben eines Distichons verwendet oder, wenn man den Sachverhalt so auffassen will, es auf den Anfang des zweiten Hemistichs des He-Distichons beschränkt. Jedenfalls steht die genaue Nachahmung der Psalmen 25 und 34 seinerseits fest[1]), und damit die Thatsache, daß er wenigstens das erste Psalmbuch schon in seiner gegenwärtigen Form vor sich hatte. In der That, findet sich im ersten Buche (Ps. 3—41) kein einziger Psalm, dessen Inhalt uns nöthigen könnte, machabäische oder auch nur nacheriliſche Abfassungszeit anzunehmen[2]).

Innsbruck. Bickell.

Zur Geschichte der Bodleiana. Wir sind den Vorstehern der berühmten bodlejanischen Bibliothek zu besonderem Dank verpflichtet, daß sie es W. D. Macray ermöglichten, eine zweite Auflage seines Werkes drucken zu lassen[3]), die nicht nur die Geschichte der Bibliothek vom Jahre 1868 bis 1880 fortführt, sondern auch viele Zusätze und wichtige Ergänzungen zur ersten Ausgabe liefert. Wir werden durch den Verfasser nicht einfach mit den in Oxford aufgehäuften Bücherschätzen, den kostbaren Handschriften, den Wohlthätern der Bibliothek bekannt gemacht, sondern auch mit der Studienordnung, mit den Büchern, welche zu verschiedenen Zeiten im Gebrauche waren. Die schlimmste Zeit war ohne Zweifel das sechzehnte Jahrhundert, in welchem sich Unwissenheit mit Fanatismus verband und die kostbarsten Manuscripte zerstörte oder zu profanen Zwecken mißbrauchte. Das achtzehnte Jahrhundert war vielleicht in noch höherem Grade eine Periode der Erstarrung im geistigen Winterschlafe, aber es zerstörte doch nicht, was es nicht verstand, es zeigte doch Interesse für Alterthumswissenschaft und Kunst. Neben

[1]) In ähnlicher Weise hat der hl. Ephräm die alphabetische Anordnung seines vierten nisibenischen Liedes der durch Ueberarbeitung abnorm gewordenen des Psalmes 9—10 nachgebildet. [2]) Der 7. Vers des 14. (13.) Psalmes ist ein späterer Zusatz in Prosa. [3]) Annals of the Bodleian Library, second edition enlarged and continued from 186°—80. Oxford, Clarendon Press, 1890. XI, 545 p.

Digitized by Google

Thomas Bodley, dem Gründer der Bibliothek, verdienen besonders der Erzbischof Laud und Kenelm Digby Erwähnung, denen die Bibliothek viele kostbare Handschriften verdankt. Erst in jüngster Zeit hat man einen Irrthum gutgemacht, und eine Reihe von Handschriften welche Digby durch Laud der Bibliothek übermacht hatte, als ein Geschenk Digbys bezeichnet. Die Könige thaten verhältnismäßig wenig, Jakob I sandte ein schönes Exemplar seiner Werke, das die Servilen feierlich entgegennahmen. In Cambridge wurde das Geschenk Jakobs ziemlich kühl aufgenommen, dagegen schrieb ein Cambridge Fellow folgendes Distichon: Quid Vaticanum Bodleianumque obiicis hospes? Unicus est nobis bibliotheca liber. Die Bibliothek enthält unter anderem ein Horarium, das der Königin Maria angehörte, mit feinen Illustrationen und Bildern; eines stellt den Martyrertod des hl. Thomas Becket dar; Heinrich VIII, der aus den Gebetbüchern und Missalien alles was an den Martyrer erinnerte, ausmerzen ließ, hatte offenbar seine Tochter nicht behelligt. Neben Laud, der im ganzen 1300 Handschriften der Universität geschenkt, verdienen noch Erwähnung der gelehrte Selden und der Protector Oliver Cromwell. Es interessiert wohl unsere Leser zu erfahren, daß die Juden unter der Republik für die Paulskirche und die Bibliothek in Oxford 600 000 Pf. Sterling boten. Die Paulskirche wollten sie in eine Synagoge verwandeln, mit der Bibliothek hofften sie ein Profitchen zu machen.

Die wissenschaftlichen Verdienste der englischen Juden im Mittelalter. Es ist erfreulich, daß die Juden selbst sich gegen die maßlosen Lobeserhebungen verwahren, welche ihnen von Seite der modernen Historiker zu Theil werden. R. Green sagt von den Juden: ‚Die Juden liehen nicht blos Geld aus, bauten nicht blos Häuser aus Stein; nein, mit der Niederlassung der Juden nahm auch das Studium der Naturwissenschaften seinen Anfang. Wißbegierige Studenten konnten hebräisch lernen, die hebräischen Bücher, welche sich bei den jüdischen Rabbinern fanden, waren die Mittel, durch welche Roger Bacon mit den Forschungen der Vorzeit bekannt wurde. Eine medicinische Schule, welche wir im zwölften Jahrhundert vorfinden, kann kaum etwas anderes als eine jüdische Schule gewesen sein'[1]). Hierzu bemerkt A. Neubauer[2]): ‚Möglich ist es, daß die Juden einige Grammatiker in England besaßen, obgleich keine von einem englischen Juden verfaßte grammatische Schrift existiert. Die Juden hatten einige Casuisten, von einer Kenntnis der Naturwissenschaften und der Pflege derselben durch die Juden findet sich weder in England noch Frankreich eine Spur während des eilften, zwölften, ja sogar des dreizehnten

[1]) Stray Studies 339. [2]) Oxford Collectanea (1890) 287.

Digitized by Google

Jahrhunderts. Ihre Studien waren auf religiöse Zweige gerichtet, zu welchen Mathematik nicht gehört, ausgenommen etwa für das Kalendermachen. Auch das Studium der Medicin kann bei ihnen nicht geblüht haben. Unter den Juden zählt man keine Chirurgen, die schwerere Fälle behandeln konnten, in gefährlichen Krankheiten rief man die christlichen Aerzte, in leichteren nahm man seine Zuflucht zu abergläubischen Gebräuchen oder Hausmitteln. Uebersetzungen vom Arabischen ins Hebräische hatten die englischen Juden nicht, konnten sie deshalb Bacon nicht geben. Bacon spricht wohl von einem Juden Andreas, der dem Michael Scott in seinen Uebersetzungen aus dem Arabischen geholfen, sagt aber nicht, daß er diese Uebersetzung gesehen'. Ein Seitenstück zu Green ist der Aufsatz Döllingers über die Juden, der mehr ein Feuilletonartikel ist, als eine auf gründlichen Studien fußende Darstellung.

A. Zimmermann.

Der Episcopus Aciensis. Im Jahre 1472 wurde Antonius Bonumbre ‚Episcopus Aciensis' von Sixtus IV nach Moskau geschickt. Ich hielt zuerst diesen Episcopus Aciensis für einen Bischof von Guadix in Spanien. Eingehendere Studien haben mich überzeugt, daß er Bischof von Acia in Corsica war. D. Rattinger glaubt, daß die erste Hypothese doch wahrscheinlicher sei[1]). Ich kann ihm nicht beistimmen. Für Acia in Corsica, welches damals Genua gehörte, spricht 1) eine officielle Note an den venetianischen Senat, wo Bonumbre ein Genueser genannt wird, und konnte der Senat den Thatbestand leicht controlieren; 2) der Umstand, daß im Jahre 1495 eine Familie Bonumbre im Genuesischen existierte, nämlich in Costa di Vado. De Simoni schreibt: Cum intellexissent Georgium Natarenum, Petrum Brignonum et Bastianum Bonumbram, sindicos hominum et universitatis Costae Vadorum[2]). . — Um aus dem Ep. Ac. einen Bischof von Guadix zu machen, müßte man 1) die italienische, einzig documentierte und fest stehende Form Bonumbre willkürlich in die spanische Form Buenhombre umwandeln; 2) ohne sachlichen Grund die eben erwähnte officielle Note verwerfen; 3) demungeachtet doch eigentlich gestehen, daß kein positiver Beweis für Guadix vorliegt. Uebrigens werde ich diese Frage noch besprechen in der bald erscheinenden Monographie: Mariage d'un Tsar au Vatican. Ivan III et Sophie Paléologue.

Paris. P. Pierling S. J.

---

[1]) Im vorigen Hefte 576. [2]) Statuto dei Padri del Comune di Genova 269.

Digitized by Google

Homiletisches zu den Sonntagsevangelien. 1. Unter den neuesten homiletischen Arbeiten zur Erklärung der liturgischen Schriftperikopen nimmt das große Werk von Dippel über das katholische Kirchenjahr[1]) in Hinsicht auf Umfang und Eigenartigkeit zuerst unsere Beachtung in Anspruch. In den Vorreden zu den letztveröffentlichten Bänden kann der Verf. selbst mit Genugthuung auf manche überaus anerkennende Urtheile der Presse über seine Arbeit hinweisen. Ebendaselbst begegnet er auch schon zum vorhinein so manchen Einwendungen, welche etwa eine schwer zu befriedigende Kritik erheben könnte. Damit will er jedoch, wie wir zuversichtlich annehmen, einer ruhigen und nicht voreingenommenen Prüfung und Beurtheilung seines Werkes die Wege nicht verlegen.

Die Darstellung Dippels umfaßt alle im Brevier und Missale für die verschiedenen liturgischen Festkreise angesetzten Schriftlesungen. Ihr Zweck geht näher dahin, in den großen einheitlichen Gedanken einzuführen, welcher die Anordnung der einzelnen Theile in den kirchlichen Formularien beherrschen soll. Selbst von einem Theile des Meßformulars zu dem andern werden entsprechende Uebergänge versucht, ‚sodaß alle Bestandtheile als einheitliches Ganzes erscheinen und in logischer Gedankenabfolge sich aneinanderreihen' (2. Bd Vorrede). Angeregt wurde diese Art der Behandlung durch die wiederholten Hinweise hervorragender Pastoraltheologen auf die Erhabenheit der liturgischen Lesungen und Gebete und namentlich durch einige zündende Bemerkungen Hettingers[2]) über die Reichhaltigkeit und formvollendete Gestalt des römischen Missale, wodurch dasselbe zu einer unübertrefflichen Quelle der erhabensten homiletischen Gedanken werde.

Das Unternehmen wird je nach Umständen leicht und unverfänglich, oder aber überaus schwer, vielleicht undurchführbar sein. Leicht wird es sein, wenn man nur darauf ausgeht, nach eigener Erfindung irgend einen passenden Uebergang von einer Lesung oder Oration zur andern herzustellen, oder selbst alle Theile der Liturgie unter irgend einem großen frei gewählten Gesichtspunkte zusammenzufassen. Denn da die Schrifttexte und Gebete gewöhnlich eine Fülle von Gedanken in sich bergen und die mannigfaltigsten Affecte anregen, so kann es nicht schwer fallen, zwischen denselben ein Verbindungsglied zu finden, oder dieselben

---

[1]) Das katholische Kirchenjahr in seiner Bedeutung für das kirchliche Leben. Praktische Materialiensammlung für Prediger, geistliche Lesung für Laien. Nach dem Brevier und den Meßformularien dargestellt von Dr. Joseph Dippel. Regensburg, Manz. I 602 S.; II 725 S.; III 792 S.; IV 683 S.; V 836 S. [2]) Aphorismen über Predigt und Prediger von Dr. Franz Hettinger. Herder, Freiburg. Vgl. Vortrag XIII u. XIV: Liturgie der Kirche.

Digitized by Google

zu irgend einer großen allgemeinen Seelenstimmung zusammen klingen zu lassen. Man vergleiche die von Hettinger aaO. vorgelegten Beispiele, die übrigens zum Zwecke bequem ausgewählt sind, und man wird sehen, daß dieselben nicht als Frucht mühsamen Suchens erscheinen. Wir verkennen nicht den Nutzen solcher Auffassungen, sofern sie der nöthigen Mäßigung und Nüchternheit nicht entbehren. Aber wozu soll es dienen, alle die schönen Gedanken der kirchlichen Gebete, Antiphonen und Lesungen, mit Anwendung einer gewissen Gewalt unter einen Gedanken zu zwingen? Das volle Verständnis derselben wird dadurch vielfältig geschmälert werden. Die wahre Erbauung aber wird dabei nicht viel gewinnen. Man versuche es in den herrlichsten ascetischen Schriften, bspw. in der Nachfolge Christi, einen genau eingehaltenen Gedankengang zu entdecken. Der Exeget weiß, wie vorsichtig und nüchtern in dieser Hinsicht, um ein anderes Beispiel anzuführen, die Reden des Herrn behandelt werden müssen. Der Geist Gottes, der ja deutlich durch die liturgischen Gebetsformulare hindurchzieht, läßt sich nicht in den engen Canal eines vom menschlichen Geiste ersonnenen ‚logischen Gedankenganges' zwängen; er bewegt sich nach einem zutreffenden Bilde Gregors des Großen wie ein großer mächtiger Strom, der weithin die Ebene überflutet, jede Vertiefung auf seinem Wege ausfüllend, jede Erhöhung überspülend.

Der Verf. strebt aber, wie aus seiner ganzen Darstellung hervorgeht, etwas Höheres an, ein Ziel, das Vielen bisher unerreichbar dünkte. Es soll der objective Zusammenhang aufgedeckt, der liturgische Gedanke, den die Kirche selbst im Anschluß an ihre Ceremonien durch die Schriftlesungen im einzelnen ausdrücken will, erforscht werden. Hier erhebt sich nun zunächst die principielle Frage, ob überhaupt ein einheitlicher Gedanke unser kirchliches Perikopensystem beherrsche, ob er maßgebend war bei der ersten Wahl und Anordnung der liturgischen Stücke, ob er sich trotz der mannigfachen, offenkundigen Veränderungen des kirchlichen Lectionariums im wesentlichen unversehrt erhalten hat. Man hat in neuerer Zeit diese Frage vor allem auf historischem Wege zu lösen versucht, weil man aus den vorliegenden liturgischen Texten selbst sich keinen klaren Aufschluß erhoffte. Für die ältesten ausgezeichnetsten Feste des Kirchenjahres Ostern, Pfingsten, Weihnachten und die an sie sich anschließende Festfeier, sowie für viele alte Heiligenfeste läßt man allgemein eine beabsichtigte Wahl und Anordnung der Perikopen gelten, ohne jedoch dieselbe auf das einzelne übertrieben pressen zu wollen. Schwankender wird die Annahme schon bezüglich einiger zu diesen Hauptfesten als Nach- oder Vorfeier gerechneten Sonntage bspw. der Sonntage nach Epiphanie oder der Septuagesimalzeit. Ganz ungefügig aber zu irgend einer einheitlichen Fassung erschienen bisher den meisten Forschern die lange Reihe der Sonntage, welche jetzt im Missale als Sonn-

Digitized by Google

tage nach Pfingsten aufgezeichnet sind. Ernst Ranke kommt nach reiflicher Prüfung des ausgedehnten urkundlichen Materials zu dem Resultat, daß es aussichtslos sei, den Lectionen dieser Sonntage einen einheitlichen Gesichtspunkt abzugewinnen[1]). Stephan Beissel äußert in seinem letzten sehr wertvollen Beitrag zur Erforschung des hierhergehörigen urkundlichen Befundes: ‚Daß eine einheitliche Idee durch die heute vorliegende Perikopenreihe des Pfingstfestes hindurchziehe, wird angesichts unserer Tabelle niemand behaupten können'[2]). Wichtig für unsere Frage sind die eingehenden Untersuchungen Grisars über das Gregorianische Sacramentar, die Stationsfeier und den Ordo Romanus I, welche keineswegs die Annahme einer systematischen Ordnung in dem Lectionarium dieser Zeit begünstigen[3]). M. Schu, welcher die historischen Documente in reifliche Erwägung gezogen, beschränkt sich darauf, in den Officien der Sonntage nach Pfingsten einen moralisierenden Uebergang eigener Erfindung von den alttestamentlichen Lectionen des Breviers zu denen des Missale herzustellen[4]). Die öfter geäußerten Hoffnungen, daß neue Funde von Urkunden und erneute Vergleichungen der von den alten Liturgikern aufgeführten Documente vielleicht eine genauere Erkenntnis der Ordnung bringen werden, scheinen uns wenigstens bezüglich der Pfingstsonntage, die eine so große Verschiedenheit der Lectionen aufweisen, wenig Aussicht zu haben.

Dippel nun geht an allen historischen Schwierigkeiten dieser Art ohne tiefere Prüfung vorüber. Insbesondere für die Pfingstzeit schließt er sich in dem soeben erschienenen fünften Bande der auch von Seisl[5]) vertretenen Auffassung Ambergers[6]) an, wonach im Officium nach Pfingsten im Anschluß an die vorbildlichen Geschicke des Volkes Israel, welche in den für diese Zeit zunächst angesetzten Königsbüchern geschildert werden, der Ausbau und die Vollendung des Reiches Christi nach außen und innen dargestellt werden soll. Es geht hier nicht an, den Beweis zu führen, wie wenig die vorgeschlagene Auffassung im einzelnen durch die historischen Documente oder die Exegese der liturgischen Texte gesichert ist. Dippel dehnt aber die einmal angenommene Idee in einer Weise aus, wie es nie jemand vor ihm versucht hat. Selbst zwischen den Perikopen der aufeinander folgenden Sonntage soll zuweilen ein systematischer Zusammenhang sich aufweisen lassen. Ein Beispiel

[1]) Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der Römischen Liturgie (Berlin 1847) 392 ff. [2]) Vgl. diese Ztschr. 13 (1889) 684. [3]) Vgl. ebd. 9 (1885) 561 ff. 385 ff. [4]) Die biblischen Lesungen der katholischen Kirche in dem Officium und der Messe de tempore (Trier, Grach) 347 ff. [5]) Vgl. Martin Seisl, Die Geleise des Kirchenjahres (Regensburg, Pustet, 1875) 233 ff. [6]) Pastoraltheologie[4] 2 Bd S. 851 ff.

Digitized by Google

(5. Bd S. 497 ff.). Am fünften Sonntag nach Pfingsten wird ein Abschnitt der Bergpredigt bei Matthäus (5, 20—24) verlesen, welcher nach einer Warnung vor der falschen Gerechtigkeit der Pharisäer ausführlich die neutestamentliche Forderung der Bruderliebe behandelt. Am sechsten Sonntag erscheint als Perikope die zweite wunderbare Brodvermehrung (Mc. 8, 1—9). Der ‚schöne Zusammenhang' dieser beiden Evangelien soll nun in folgender Gedankenkette sich vollziehen. Die wahre Gerechtigkeit zeigt sich in der Erfüllung des Geistes des Gesetzes (Evangel. des 5. Sonntags) — sie kommt nur aus dem Erlösungswerke Christi (Epistel des 6. Sonntags) — sie muss in uns dauernd erhalten werden und das kann sie nur durch beständige Selbstverleugnung — diese kann nicht geübt werden, ohne den Beistand höherer Tugendmittel — die Mittel aber zeigt uns das Evangelium des 6. Sonntags (?). Wer wird bezweifeln, daß man auf solche Weise jedes beliebige Lesestück mit dem andern in Verbindung bringen könne? Hätte der Verf. seine Arbeit auf einer genauern Kenntnis der historischen Entwicklung unseres Perikopensystems aufgebaut, und hätte er sich die vielen trefflichen Winke der alten Liturgiker zu Nutzen gemacht, so wären die Uebertreibungen, wie sie namentlich im 5. Bande hervortreten, sicher unterblieben.

Was die exegetische Behandlung der Perikopen, insbesondere der Evangelien betrifft, die das Centrum der ganzen liturgischen Lesung bilden, so läßt dieselbe zu wünschen übrig. Auf Einzelheiten gehen wir hier nicht ein. Man fühlt überall zu sehr, daß der Verf. sich nur mit dem einen Gewährsmann Reischl genauer vertraut gemacht hat. Reischl aber berücksichtigt gerade das Moment sehr wenig, welches der Aufgabe des Verf. so nothwendig war, nämlich eine passende Charakterisierung der Perikopen aus der evangelischen Entwicklung und dem Ideengang des einzelnen Evangelisten. So ist gleich die Auffassung des Evangeliums des 1. Adventssonntages verfehlt, insofern sie die Pointe in den Schrecken des verkündeten Gerichtes findet, welche die Menschen zur Buße erwecken sollen. Der Charakter der Rede ist vielmehr ein trostspendender im Hinblick auf die Wiederkunft des Herrn, wohin alles zielt. Dieser Fehler ist um so bedeutsamer, weil gerade durch dieses Eingangsevangelium die ganze Adventszeit recht treffend charakterisiert wird. Hätte der Verf. nur die allbekannte historische Notiz zu Rathe gezogen, daß viele Lectionarien für diesen Sonntag den feierlichen Einzug in Jerusalem ansetzen, so hätte er die eigentliche Bedeutung unserer Perikope am Portal der Adventszeit nicht so verfehlen können. Die von dem Verf. bevorzugte Deutung der Gesandtschaft des Johannes an den Herrn (2. Adventssonntag Mt. 11, 3) müßte in Anbetracht der neuern Versuche und der textlichen Schwierigkeiten mit mehr Maß und Zurückhaltung durchgeführt werden. Auf die falsche Auffassung

Digitized by Google

der Perikope des dritten Adventssonntag hat schon Keppler hingewiesen (Lit. Rundsch. 1. Heft). Wir verfolgen den Gang des Verf. durch die fünf umfangreichen, rasch nach einander erschienenen Bände nicht weiter.

Die principiellen wissenschaftlichen Vorbehalte, welche wir der Arbeit des Verf. gegenüber für nöthig erachteten, sollen uns indes nicht hindern anzuerkennen, daß das Buch praktischen Nutzen stiften, namentlich vielseitig anregen, und manchem Prediger erwünschten Stoff liefern kann. Nur als sachkundigen und sichern Führer in das Verständnis des Kirchenjahres und seiner liturgischen Lesungen können wir das Werk Dippels trotz seiner anderweitigen Vorzüge nicht empfehlen.

2. Mit den Sonntagsevangelien allein befasst sich die homiletische Erklärung von Bernard Deppe[1]). Mit welchem Recht das Buch sich als eine Auslegung aus den Schriften der hl. Väter einführt, ist nicht recht ersichtlich. Die Spur der Vätererklärung ist nur selten zu entdecken; der Verf. schöpft vielmehr aus meist vergessenen, mystisch angehauchten Interpreten des Mittelalters. Bei allem Sammelfleiße fehlte es dem Verf. an der nothwendigen Vorbedingung, eine brauchbare Zusammenstellung homiletischer Blüten aus den Vätern und Exegeten zu liefern, nämlich an der tüchtigen exegetischen Bildung, welche so vieles in den Werken der Alten, das längst abgethan ist und keine Berechtigung mehr besitzt, schneller Hand bei Seite schiebt. Welchen Grad exegetischer Kenntnisse bekundet es, wenn der Verf. Luk. 3, 3 erklärt: ‚Diese Taufe der Buße predigte er zwar (Johannes), aber er ertheilte sie nicht' (S. 30)? Möchten doch unsere Homileten durch möglichst engen Anschluss an die Forschungen der wissenschaftlichen Exegese sich die Anerkennung allmählich erringen, welche ihnen besonders im gegnerischen Lager leider nicht immer mit Unrecht dauernd verweigert wird.

3. Die vierte, durchgesehene und verbesserte Auflage der Bibliothek für Prediger von Scherer-Witschwenter (Freiburg, Herder, 1889—1890) hat in vier schön ausgestatteten Bänden die Behandlung der Sonntagsevangelien vollendet. Sie wird durch ihre Reichhaltigkeit unter allen Werken ähnlicher Art wohl für lange den Vorrang bewahren. Das Minderwertige, das bei einer solchen Menge von Skizzen mitunterlaufen musste, wird der kundige Leser leicht erkennen. Die Predigten sind nur zum geringsten Theile eigentliche Homilien und stehen mit der Sonntagsperikope oft nur durch einen nebensächlichen Gedanken, manchmal nur durch ein Wort in Verbindung. Die kritische Scheere hätte den üppig wuchernden Anwendungen, die den eigentlichen Sinn des

[1]) Die Sonntags-Evangelien. Ausführliche Erklärung und Auslegung aus den Schriften der hl. Väter und geschätzter Homileten der Vor- und Neuzeit zusammengestellt und bearbeitet von Bernard Deppe Congr. Sacror. Cord. Münster, Theissing, 1889. 591 S.

Digitized by Google

Textes zu ersticken drohen, nicht geschadet. Zu bedauern ist, daß in einem solchen Werke von dem Schönsten, was die neuere Kanzelberedtsamkeit hervorgebracht hat, von den Homilien des sel. Bischofes Eberhard und weiterhin von seinen Predigten keine Notiz genommen wird. Auch möchten wir hier die Erinnerung an einen alten Meister der Homiletik wecken, der, wenn wir den Maßstab der ‚Bibliothek für Prediger' anlegen, zu den längst Vergessenen zu zählen scheint. Hirscher mag dieses sein Schicksal durch seine theologische Stellung einigermaßen veranlaßt haben, verdient hat er es mit Rücksicht auf seine homiletische Leistung gewiß nicht. Sehen wir von einigen irrigen Anschauungen in Hirschers Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien ab, die übrigens heutzutage für den kundigen Theologen nicht verfänglich sein können, so sind sie zweifelsohne die reichste Fundgrube wahrer und gereifter homiletischer Gedanken, und müßten vor all den in der ‚Bibliothek' auftauchenden Homileten dritter und vierter Größe, selbst vor Försters zwar sorgfältig geglätteten aber nicht ebenso gedankenreichen Homilien angeführt und ausgiebig verwertet werden.

Die zweite Auflage der Erklärung und Predigtentwürfe zu den sonn- und festtäglichen Evangelien von Anton Tappehorn (Dülmen, Laumann, 1888) ist uns von der Verlagshandlung nicht zugeschickt worden.

4. Eine herrliche Gabe endlich sind für den Homileten die Lectionarien von Dr. Jakob Ecker[1]). Die Verlagshandlung hat in Druck und Ausstattung Vorzügliches geleistet, der Verf. in der ganzen Anordnung und den beigegebenen Registern auf alle praktischen Bedürfnisse sorgsame Rücksicht genommen. Die Uebersetzung vermeidet mit richtigem Tact allzu große Abweichungen von den bisher gebräuchlichen dem Volke geläufigen Ausdrücken. Ueber manche Veränderungen kann man mit dem Verf. rechten. Jedenfalls bezeichnet die Uebersetzung des Verf. einen bedeutsamen Schritt zu einer sehr wünschenswerten definitiven Feststellung des deutschen Perikopentextes, der aber u. E. nur durch gemeinsame Arbeit einiger Fachmänner unter Mitwirkung der kirchlichen Auctorität erzielt werden könnte.

J. B. Nisius S. J.

[1]) Lectionarium. Die Lectionen, Episteln und Evangelien des römischen Meßbuches übersetzt von Dr. Jakob Ecker. Trier, Paulinus-Druckerei, 1888. 554 S. Kleine Ausgabe ebd. 1889. 244 S.

Berichtigungen.

S. 87 Z. 8 v. u. lies contingit
S. 126 Z. 25 l. **seine** (des Thomas) Lehre st. **ihre** Lehre
S. 176 Z. 10 v. u. setze **‚über'** 1 Z. höher
S. 184 Z. 16 v. u. l. fachgemäß
S. 185 Z. 5 l. **kirchlicher** st. theologischer
S. 310 Z. 14 l. erbunfähig
S. 329 Z. 23 l. Freiheit;
S. 347 Z. 8 l. La corporation
S. 373 Z. 17 l. religieux . . passé

Digitized by Google

II. Generalregister

über die fünf Jahrgänge der ‚Zeitschrift für katholische Theologie' X—XIV (1886—1890).

Die erste Zahl bezeichnet den Band, die zweite den Jahrgang, die dritte die Seite. Abhandlungen sind kenntlich gemacht durch den Zusatz ‚Abh.' oder bei Verweisung auf ein anderes Schlagwort durch Anführung zweier mit . . verbundenen Worte des Abhandlungstitels (Arnott s. Napoleon I . . Religion). Recensionen sind durch ‚rec.' hervorgehoben, Bemerkungen oder Nachrichten durch ‚Anal.' Die recensierten Bücher sind sowohl unter dem Schlagworte des Inhaltes als unter dem Namen des Verfassers zu finden. Die unterzeichneten Beiträge der Mitarbeiter werden unter dem Namen der Mitarbeiter mit der Bezeichnung ‚Beitr.': Abh., Rec., Anal.' zusammen citiert.

Das Register will zunächst nur den regelmäßigen Lesern der ‚Zeitschrift' zur Wiederauffindung des ihnen schon bekannten Stoffes dienlich sein.

Abbot üb. 2 Petri u. Jos. Flavius 13 (1889) 589.
Abdul-Masich, sein Martyrium 11 (1887) 196.
‚Abendmahl in Canossa' 12 (1888) 384.
Abercius' Grabschrift 13 (1889) 135 401.
Abert üb. die Einh. des Seins in Christus 14 (1890) 159.
Abgar- u. Thaddäus-Legende 12 (1888) 335; s. auch Tixeront.
Ablässe 12 (1888) 739.
Abschaffung der hl. Messe in Wittenberg durch Luther 14 (1890) 641.
Abschiedsrede Jesu s. Keppler.
Absolution von päpstl. Reservatfällen 11 (1887) 583.
Accademia di conferenze stor.-giur. 12 (1888) 380.
Achelis üb. das Fischsymbol s. Wilpert Principienfragen.
Acia, Aciensis, Accia od. Guadix? 14 (1890) 576 vgl. 756.
Acilii Glabriones, ihre Denkmäler 14 (1890) 571.
Ackermann, Beredsamkeit des hl. Chrysost. rec. 13 (1889) 371.
Acten des hl. Petrus 12 (1888) 188.
Adone, Synopsis can.-liturg. rec. 12 (1888) 558.
Aegypter, deren Religion 10 (1886) 216, 12 (1888) 387; das ägypt. Todtenbuch 12 (1888) 388; Martyrer in Aeg. 10 (1886) 746.
Aequivrobabilismus 10 (1886) 328, 13 (1889) 718.
Aesthetische Würdigg der altchristl. Inschriften 13 (1889) 133.
Afrika, Untergang der Kirchen Nord-A. im MA., Abh. von Rattinger 10 (1886) 481.
Agus, Ep. ad Rom. explic. rec. 13 (1889) 366.
Aichner, Comp. jur. eccl.[6] 11 (1887) 759.
Aken s. Van Aken.
Akšakow üb. die Raskolniken 14 (1890) 444 446.
Alamannus, Summa philos. 13 (1889) 220.
Albornoz Cardinal 12 (1888) 381.
Alcuin 13 (1889) 354.
de Aleatoribus, eine Schrift Victors I, Abh. von Hoensbroech 14 (1890) 1; vgl. 12 (1888) 742, 13 (1889) 579.
Alexander VI, Cäsar Borgia u.

Digitized by Google

die Ermordung des Herzogs v. Biselli, Abh. von Hagen 10 (1886) 313; s. Burchard.
Alexander v. Hales üb. d. 4. Schöpfungstag 14 (1890) 748.
Allard, Hist. des persécutions rec. 11 (1887) 351 411, 12 (1888) 556; vgl. 10 (1886) 380 748 (bis'; üb. die theb. Legion 13 (1889) 746.
Allegre, Imped. matrim. synopsis rec. 11 (1887) 155 759
Alonso Orozco, der selige, 14 (1890) 720.
Alphons von Liguori s. Liguori.
Altenburg, wie Luther seine Lehre daselbst anwendete 14 (1890) 640.
Altenweisel, Beitr.: Rec. 10 (1886) 171.
Altkatholicismus 11 (1887) 592.
Alttestamentliche Dichtungen, exegetisch kritische Nachlese zu dens., Anal. von Bickell. II. Proverbien u. Job 10 (1886) 205; III. Psalmen 355; IV. Lieder b. d. Propheten u. im Koheleth 546.
Alzogs Patrologie' 13 (1889) 218.
Amalarius 13 (1889) 355; s. Perikopen.
Ambergers Pastoraltheologie' 11 (1887) 762.
Ambrosiani versus bei Pitra 13 (1889) 736.
American Cath. Quart. Review 10 (1886) 377*.
Anagni, Vertrag v. J. 1176, 11 (1887) 766.
Anakletus oder Kletus 10 (1886) 29.
Anaklet II Gegenpapst, epigraph. Spur von ihm 14 (1890) 399.
Analecta Bolland. s. Codices hagiogr.
Analecta sacra et profana ed. Pitra 13 (1889) 734.
Analyse des Glaubensactes, Abh. von Sasse 11 (1887) 51.
Analyses N. T. 12 (1888) 584.
Anastasius II u. das päpstl. Vicariat v. Arles 14 (1890) 454.
Anastasius Bibl. s. Liber pontif.
Andreas im Kanon der Messe 10 (1886) 30.
Anschütz, Beitr.: Abh. 11 (1887) 1.
Anselms Gottesbeweis 10 (1886) 537.
Antichrist bei Flacius 12 (1888) 89.
Antiochenischer Episkopat Petri 13 (1889) 506.
Antipater Bostr. Fragm. b. Pitra 13 (1889) 735.
Antiphonarium 14 (1890) 575.
Apokalypse, Vischers Hypothese 11 (1887) 762, 12 (1888) 385.
Apologetik in Frankreich u. Belgien 10 (1886) 748; 12 (1888) 749; s. Duilhé, Gmeiner, Gutberlet, Schanz, Vosen.
Apostel, Propheten, Lehrer im 1. Jhrh. 10 (1886) 651.
‚Apostolicae Sedis', die päpstl. Constitution 12 (1888) 747.
Arausicanum concilium 14 (1890) 459.
Arbeiterfrage 14 (1890) 348
Archäologie, Biblische, s. Schegg.
Archäologie, Christliche, römische Beiträge zu ders. 12 (1888) 158; s. Holtzinger, Liturgie, röm. Quartalschrift, Resoconto, Wilpert Principienfragen.
Architectur, altchristl. v. Holtzinger, rec. 14 (1890) 96.
Architectur in Italien im 6. Jahrh. 14 (1890) 570.
Ardeleanu, Zur Gesch. der Rumänen 13 (1889) 202; Gesch. der griech. kath. Diöc Großwardein 204.
Aristotelismus im Kampfe mit dem Augustinismus 13 (1889) 172.
Arles, päpstl. Vicariat 14 (1890) 449 471.
Armellini M üb. Kirchen Roms 12 (1888) 383.
Arndt, Beitr.: Abh. 14 (1890) 44 416; Rec. 14 (1890) 714; Anal. 14 (1890) 382.
Arnold, protest. Historiker in Flacianischem Geiste 12 (1888) 109.
Arnott, Leibarzt Napoleons I s. Napoleon I . . Religion.
Ashburnham 10 (1886) 2.
Assyriologie s. Brunengo.
Athanasius' Fragm. b. Pitra 13 (1889) 735.
Atomismus 13 (1889) 743.
Aubé L'église et l'état dans le 3e siècle 10 (1886) 383.
Augustini Spec. ed. Acad. Vindob. rec. 13 (1889) 165; Testim.

Digitized by Google

s. Script. b. Pitra 741; Homiliae in einem neu entdeckten Codex 10 (1886) 748; Augustin üb. das Wesen der Sünde 14 (1890) 272.
Augustin v. Montefeltro s. Montefeltro.
Augustinismus s. Aristotelismus.
Aurelian v. Arles, päpstl. Vicar 14 (1890) 472 475 486.
Ausdehnung s. Quantität.
Auserwählte, deren Zahl, Abh. v. Dehry 13 (1889) 1.
Auszug Israels aus Aeg., hist. Charakter 12 (1888) 186; Auszugsroute 10 (1886) 350.
Authentie von 1 Joh. 5, 7: 12 (1888) 587, 13 (1889) 212.
Auxanius von Arles, päpstl. Vicar 14 (1890) 472 474 486.
Avicenna 10 (1886) 215.
Avitus von Vienne 14 (1890) 460.

Babenberger, die letzten, s. Innocenz IV u. Oesterreich.
Babylon s. Brunengo; Religion der Babylonier 12 (1888) 5–6.
Bacon, Roger 12 (1888) 587; B. u. die Juden 14 (1890) 755.
Bacuez, Ehe Mariä, s. Maria . . Joseph.
Balaams Geschichte 13 (1889) 406.
Balde S. J. Historiker 13 (1889) 60.
Ballerini Op. theol. mor. rec. 13 (1889) 715.
Bamberg, Geschichte s. Looshorn.
Bangen üb. die erste Form der Canonisation 14 (1890) 612.
Bannez s. Willensfreiheit.
Barnabasbrief, sein Verhältnis z. Didache 10 (1886) 656.
Barton Elis. die Nonne v. Kent 13 (1889) 397 470.
Basiliken, Inschriften s. Inschriften, altchristl.; Ruinen einer B. entdeckt 14 (1890) 189.
Basilius d. Gr. über das Wesen d. Sünde 14 (1890) 294; Fragm. b. Pitra 13 (1889) 735.
Bäthgen üb. Theodors v. Mopsuestia Psalmencommentar 11 (1887) 181.
Bathory 11 (1887) 722.
Bäumer, Beitr.: Abh. 13 (1889) 461; Rec. 13 (1889) 349.
Baumgartner üb. Göthe 11 (1887) 761.
Bautz Weltgericht und Weltende rec. 11 (1887) 152.
Baywell üb. Gesch. Irlands 11 (1887) 399.
Beauterne üb. Napoleon I s. Napoleon I . . Religion.
Becker B., üb. d. Verf. der Imitatio Chr. s. Imitatio.
Becket, Studien üb. d. hl. Thomas B. 11 (1887) 402.
Beicht, keine Schule der Sünde 12 (1888) 185; B. in den ersten 4 Jahrh. 12 (1888) 585; Beichtbücher des MA. hg. v. A. Wagner 12 (1888) 185.
Beissel, Beitr.: Abh. 13 (1889) 661 vgl. 14 (1890) 759; Xantener Victorskirche 11 (1887) 761.
Beiträge, Römische, zur christlichen Archäol. 12 (1888) 158.
Bellarmin üb. das Verhältnis der ökum. Synoden z. Papste 10 (1886) 67 70 89 103; über Honorius I 11 (1887) 678; Döllinger u. Reusch üb. B. 14 (1890) 601.
Bellesheim, Gesch. d. kath. Kirche in Irland, rec. 14 (1890) 540.
Benedict XIV s. Canonisation.
Benoît XI. les registres de B. ed. Grandjean rec. 12 (1888) 152.
Benrath üb. Gesch. d. Marienverehrung 11 (1887) 198.
Bergel, Beitr.: Rec. 11 (1887) 366.
Berichtigungen z. NE. der christl. Alterthumsk. von Kraus, s. Beiträge zur Archäologie.
Beringer, die Ablässe 12 (1888) 739.
Berlière, Beitr.: Anal. 14 (1890) 384.
Bernhard, Der hl., Echtheit der ihm zugeschrieb. poet. Stücke 14 (1890) 575.
Bernhard v. Tegernsee üb. Nik. v. Cusa 13 (1889) 537.
Berthold v. Henneberg von Weiß, rec. 14 (1890) 109.
Bertolini, Annali d'Italia 14 (1890) 191.
Besessenheit 12 (1888) 580 585.

Digitized by Google

Bespopowzy s. Russische Secten.
Bethesda, der Teich 10 (1886) 324, 12 (1888) 388.
Bhagavadgitâ 10 (1886) 216.
Bibel, Atlas² von Rieß rec. 12 (1888) 702; Ausg. v. Desclée 10 (1886) 219; B. Ceolfrids 12 (1888) 741; B. und die neuen Entdeckungen s. Vigouroux; Bibelkritik s. Kritik; Bibl. Archäologie v. Schegg rec. 12 (1888) 703. S. Einleitung, Exegese, Inspiration, Pentateuch, Proto-Ev., Stichometrie; Bickell, Cornely, Kaulen, Knabenbauer, Schanz, Schenz.
Bibliotheca Mariana S. J. von Sommervogel 10 (1886) 377.*
Bibliotheca philos. et theol. schol. 13 (1889) 220.
Bibliothecae Rom. Pontiff. hist ed. Ehrle 14 (1890) 400.
Bibliotheca Vaticana descripta 11 (1887) 375.
Bickell Beitr.: Rec. 10 (1886) 342 512, 11 (1887) 362 555; Anal. 10 (1886) 205 208 355 546 557, 11 (1887) 583, 14 (1890) 751. Ueber Liturgie 10 (1886) 14; ein Fayumer liturg. Fragment 12 (1888) 386; über Koheleth 11 (1887) 203; üb. ein Fayumer Evangelien-Fragment 11 (1887) 516.
Biederlack, Beitr.: Rec. 10 (1886) 326, 11 (1887) 155 362 555, 13 (1889) 715, 14 (1890) 137 704; Anal. 10 (1886) 375 376, 11 (1887) 189 583, 13 (1889) 393, 14 (1890) 186.
Bjeguny s. Russische Secten.
Bischöfe s. Episkopen.
Bischöfliche Gewalt, ihr Ursprung 11 (1887) 389.
Biselli, Herzog v., s. Alexander VI.
Bissel 10 (1886) 741.
Bisthümer, die ältesten polnischen, Abh. von Arndt 14 (1890) 44, s. Przemysl; Liste von ostsyr. BB. s. Synodicon.
Blanc 11 (1887) 408.
Blant, s. Le Blant.
Blötzer, Beitr.: Abh. 10 (1886) 67, 11 (1887) 483 593; Rec. 14 (1890) 354 358.
Bodley, Bodleiana 14 (1890) 754.
Boethius Christ 13 (1889) 756.
Böhmen s. Kirchenschließung, Vaticanische Berichte.
Boissier üb. Boethius 13 (1889) 756.
Bole, Messe und Brevier² 13 (1889) 221.
Boleyn Anna s. Heinrch VIII.
Bologneser Universität, Ursprung 10 (1886) 708.
Bonaventura, der hl., üb. d. 4. Schöpfungstag 14 (1890) 748; neue Ausg. s. Werke 10 (1886) 382.
Bonelli 12 (1888) 745.
Bonet Maury 12 (1888) 385.
Boniface VIII, les registres de B ed. Digard etc. rec. 12 (1888) 144.
Bonifatius' Predigten 13 (1889) 590.
Borgia Cäsar, Mörder s. Bruders Juan? 10 (1886) 202, 13 (1889) 590; Mörder Alfons Bisellis? 10 (1886) 313. Rodrigo B. s. Alexander VI.
Börner 12 (1888) 747.
Borromäus s. Carl B.
Bosizio üb. Sündflut 11 (1887) 633.
Bossuet über Fenelons Verurtheilung 10 (1886) 377*; B. Reden, neue Ausg. 13 (1889) 395.
Bourdais zur bibl. Chronol. 13 (1889) 406; s. auch 14 (1890) 747.
Braun Carl, Beitr.: Rec. 13 (1889) 342; Kosmogonie 14 (1890) 745.
Braun C., Gesch. d. Heranbildg. des Würzb. Klerus rec. 14 (1890) 116.
Braunau s. Kirchenschließung.
Braunsberger, Beitr.: Anal. 14 (1890) 720.
Breitung, Beitr.: Abh. 11 (1887) 631; Anal. 12 (1888) 369.
Breslau, Bisthum s. Bisthümer, polnische.
Brevier, Pustet'sche Quartausg. 14 (1890) 400.
Breviergebet s. Pleithner.
Bridgett, The cath. hierarchy deposed by Eliz. rec. 13 (1889) 711; Biogr. John Fishers 13 (1889) 396.
Briefe der Päpste s. Papstbriefe.
Brixi, Beitr.: Rec. 11 (1887) 712.
Brocardus 12 (1888) 740.
Broglie, Hist. des religions 10

Digitized by Google

(1886) 378; üb. d. Ausz. aus Aeg. 12 (1888) 186.
Brower S. J. Historiker 13 (1889) 66.
Brück Lehrb. d. K. G. 13 (1889) 219; Gesch. d. kath. K. im 19. J. rec. 14 (1890) 524.
Brucker J. üb. Inspiration 10 (1886) 148; üb. die Sündflut 11 (1887) 633.
Bruder Adolf üb. Rudolf IV 10 (1886) 220.
Bruder Ant., Beitr.: Rec. 10 (1886) 167.
Bruderschaften s. Einschreibung.
Brüll s. Posen.
Brunengo, Babilonia e Ninive 10 (1886) 379; Nabucodonosor di Giuditta 12 (1888) 751.
Brunner S. J. Historiker 13 (1889) 58.
Brunnhofers religionsgeschichtl. Curiosa 14 (1890) 182.
Bruno Giordano 10 (1886) 382 383.
Bucceroni de B. Virg. Maria 10 (1886) 377*.
Bücher Samuels u. d. Könige s. Klostermann.
Buddhismus 11 (1887) 764.
Bullarien s. Papstbriefe.
Bulle Unam sanctam 13 (1889) 755 (bis); Bulle Ne praetereat 13 (1889) 756; s. Papstbriefe.
Burchards Diarium hg. v. Thuasne 10 (1886) 196 313.
Burgunds Könige 14 (1890) 460.
Buroni Rosminianer 12 (1888) 583.
Busembaum S. J. Medulla s. Ballerini.
Bußdisciplin, die geheime Sünde in d. altchr. K., Abh. v. Blötzer 11 (1887) 483.

Calahorra, Synode 14 (1890) 395.
Calles S. J. Historiker 13 (1879) 79.
Calvin üb. Tod- u. läßl. Sünde 13 (1889) 429.
Canisius als Schriftsteller 14 (1890) 720.
Canon Gelasii papae s. Meßkanon.
Canonico-liturgica synopsis auct. Adone rec. 12 (1888) 558.
Canonisation, Unfehlbarkeit d. Papstes bei ders., Abh. v. Scheid 14 (1890) 599.
Canonisationsproceß. Gesch. seiner Entwicklung, s. Canonisation.
Canossa, das Abendmahl in C. nach Pflugk-Harttung 12 (1888) 384.
Capellmann, Pastoralmed.[8] 13 (1889) 219.
Capello Franz 10 (1886) 317. C. Paul 10 (1886) 314.
Capitularvicar 11 (1887) 409.
Capsula argentea, altchristl. Reliquiar 14 (1890) 189.
Caraffa Carlo 10 (1886) 723 735.
Carini, Spicilegio Vatic. 14 (1890) 569.
Carl Borromäus' Biogr. v. Sylvain rec. 14 (1890) 504.
Carrou, franz. Revol. 12 (1888) 183.
Carthago Erzbisthum 10 (1886) 481.
Carthäuser unter Heinrich VIII in Engl. 13 (1889) 477.
Cäsarius v. Arles 14 (1890) 456 488.
Casus conscientiae his temporibus accommodati 10 (1886) 215.
Cathedra Petri, die beiden Feste 13 (1889) 566.
Cattaneo Raff., Architect 14 (1890) 570.
Celle s. Hannover.
Celte st. certe in der Vulg. 13 (1889) 207.
Centurien, Magdeburger Centuriatoren u. Canisius 14 (1890) 738; s. Flacius.
Ceolfridbibel 11 (1887) 412, 12 (1888) 741.
Ceriani, Liber diurnus Rom. Pontiff. 13 (1889) 754.
Cetta, üb. Sündflut 11 (1887) 664.
Chaignon, Betrachtungen 11 (1887) 395.
Chalcedonense Concilium, Verhältnis zum Papste 10 (1886) 70; Berufung 71; Bestätigung 86.
Charakteristik Luthers s. Luthers doppeltes Maß.
Char- u. Osterwochenbuch bei Desclée 13 (1889) 759.
Charfreitagsfeier, römische, 10 (1886) 737.

Digitized by Google

Chevalier, Ulysse, Repertorium hymnolog. 13 (1889) 758.
Chiliasten u. Ezechiel 14 (1890) 258.
Chlodovechs Bekehrung nach Gundlach 12 (1888) 384; seine Stellung zu Rom 14 (1890) 462; Anastasius' II Brief an Chl. 10 (1886) 381.
Chlysty s. Russ Secten.
Christenthum, sein Ursprung s. Pawlicky.
Christenverfolgungen s. Allard.
Christusfucher s. Russ. Secten.
Chronologie, zur bibl. 13 (1889) 406; 14 (1890) 394.
Chrysostomus' Beredsamk. s. Ackermann.
Civilconstitution in Frankreich s. Sciout.
Clavius S. J. Historiker 13 (1889) 81.
Clemens V, Regesten 10 (1886) 218.
Cluny. Recueil des chartes de l'abbaye de C. 11 (1887) 407.
Coconnier üb. Unterschied zwischen Menschen- und Thierseele 11 (1887) 410.
Codex Amiatinus s. Ceolfrid.
Codices hagiogr. bibl. Bruxell. 11 (1887) 136.
Codices mss. Palatini graeci bibl. Vaticanae rec. 12 (1888) 333.
Codd. Pal. lat. etc. rec. ebd.
Colchester Bened.-Abtei aufgehoben 13 (1889) 503.
Colenso, angl. Bischof v. Natal 14 (1890) 177.
Colet, Thomas Morus' Freund 14 (1890) 179.
Comes, liber comitis s. Perikopen; s. 13 (1889) 354.
Comma Joanneum 12 (1888) 587, 13 (1889) 212.
Commemoratio vivorum et mortuorum 10 (1886) 29.
Commodiani Carm. ed. Acad. Vindob. rec. 13 (1889) 167.
Communicantes 10 (1886) 24.
Communion-Gesang 10 (1886) 34.
Comperta monastica betr d. engl. Klöster 13 (1889) 407 495.
Computistische Literatur 10 (1886) 572.
Concilien s. Synoden.
Concil v. Vienne üb. d. Natur d. menschl. Seele 13 (1889) 339.
Conclave v. J. 1800 14 (1890) 572.
Conferenzreden v. Monsabré rec. 14 (1890) 709.
‚Confessor' s. v. a. ‚Cantor' 12 (1888) 201.
Constantinopel, Concil v. J. 680 s. Honoriusfrage.
Constitution ‚Apost. Sedis' 12 (1888) 747.
Controverse üb. den Glaubensact s. Glaubensact.
Corcoran 10 (1886) 177.
Cordatus üb. Luther 11 (1887) 758.
Corluy, Martyracten des Abdul-Masich 11 (1887) 196; üb. die Sündflut 660; üb. die zweite Ankunft Christi 12 (1888) 185.
Cornely, Introd. in s. Script. generalis rec. 10 (1886) 342; Introd. spec. in N. T. rec. 11 (1887) 559; Analyses in N. T. 12 (1888) 584.
Cornoldi s. Willensfreiheit.
Corpus juris can. ed. Friedberg rec. 12 (1888) 525.
Corpus Scriptt. eccl. lat. rec. 13 (1889) 164.
Costa-Rossetti, Beitr.: Rec. 10 (1886) 521; Anal. 13 (1889) 388; Institt. Eth^a. rec. 12 (1888) 545; Grundlage der Nationalökon. rec. 14 (1890) 129.
Cosmas archiep. Africanus 10 (1886) 482.
Cox, Leben Colensos 14 (1890) 177.
Cranach Lukas 13 (1889) 378.
Creatianismus 11 (1887) 199.
Creightons Urtheil üb. d. Päpste 12 (1888) 717.
Croisets Herz-Jesu-Buch v. Index gestrichen 11 (1887) 755.
Crombach S. J. Historiker 13 (1889) 76.
Cruise, üb. d. Verf. der Imit. Chr. 14 (1890) 572.
Crumwell Thomas s. Klostersturm.
Cursus Script. sacrae s. Cornely, Knabenbauer, Hummelauer.
Cusanus s. Nikolaus von Cusa.
Cyprian Zeuge s. den Primat der röm. Bischöfe, Abh. v. Hoensbroech 14 (1890) 193.

Digitized by Google

Cyprian (Pseudo-) de aleatoribus, Abh. v. Hoensbroech 14 (1890) 1.
Cyrillus' v. Alex. Werke hg. v. Petrus Canisius 14 (1890) 725; Fragm. b. Pitra 13 (1889) 735.
Cyrinus-Quirinius 12 (1888) 475.
Czentár Beitr.: Rec. 10 (1886) 336.

D'Adda 10 (1886) 686.
Damasus s. Inschriften christl.
Dämonologie 12 (1888) 579. ‚Die Dämonischen' in der Salpetrière 12 (1888) 585.
Daniels Weissagg üb. die Weltreiche usw. von Düsterwald rec. 14 (1890) 506.
Dante s. Gietmann.
Darlehensvertrag, Begriff 12 (1888) 53.
Darstellungen Mariä i. d. Katakomben, s. Liell.
Darwinismus 12 (1888) 587.
Davidsohn üb. Ingeborg u. Philipp August 14 (1890) 562.
De aleatoribus s. Victor I.
De Angelis, Praelect. jur. can. rec. 13 (1889) 690.
De Cara üb. vergleichende Sprachforsch. 10 (1886) 378.
Decker S. J. Historiker 13 (1889) 81.
Decretalen, die pseudoisid. 13 (1889) 756.
Deharbe Katechismus 12 (1888) 181.
De la Forge s. Forge.
Delehaye über Henricus Gandavensis 12 (1888) 181; über Guibert v. Gembloux 13 (1889) 757.
Delisle L. üb. Mariale 11 (1887) 202; über liturg. Hss. 12 (1888) 723.
Déluge biblique, s. Breitung, Rambouillet.
De Maria 10 (1886) 567.
Denifle, Universitäten des Mittelalters rec. 10 (1886) 700; Ds. Archiv 11 (1887) 200; D. gegen Kaltenbrunner 12 (1888) 151; Sammlung v. Facsimile's 383; üb. die Univ. Paris 13 (1889) 757.
Denzinger Enchiridion[6] rec. 12 (1888) 529.
De Pauw üb. Heinrich v. Gent 14 (1890) 586.
Depositio ss. Petri et Pauli s. Cathedra Petri.
Deppe, Sonntagsevangelien 14 (1890) 761.
De Rossi üb. Porcaro 10 (1886) 378*; Martyrol. Hieron. 10 (1886) 380; Liturgisches Document 10 (1886) 737; die vaticanische Biblioth. 11 (1887) 375; die christl. Valerier 11 (1887) 407; die Denkmäler der Acilii Glabriones 14 (1890) 571; Cod. Amiatinus u. Ceolfridbibel 11 (1887) 412, 12 (1888) 741; Katall. d. Vaticana 12 (1888) 333 334 335; über Inschriften der Priscilla-Katakombe 12 (1888) 381; Inscriptt. urbis Romae s. Inschriften, Abercius' Grabschrift; Arbeiten auf dem Gebiete der christl. Archäologie 14 (1890) 170 189 190; s. Resoconto.
De Santi gegen Gevaert 14 (1890) 575.
Desclée liturg. Verlag 10 (1886) 219, 13 (1889) 758 759.
De Smedt S. J. über hist. Kritik 12 (1888) 184; Organisation der altchristl. Kirchen 13 (1889) 405.
Deuterokanonische Bücher bei den Protest. 13 (1889) 749.
Deuteronomium, Authentie der 4 ersten Capitel 12 (1888) 751.
Deutsch-Ordens-Staat 10 (1886) 715.
De Vaux 12 (1888) 388.
De Vorges, s. Philosoph., scholast.
Dichtungen des A. T. s. Alttestamentl. Dichtungen.
Didache s. Lehre d. 12 Apostel.
Diefenbach, Hexenwahn vor und nach der Glaubensspaltung rec. 12 (1888) 132.
Dies irae 10 (1886) 719.
Dietenberger Joh., sein Leben von Wedewer, rec. 14 (1890) 111.
Digard P. s. Boniface VIII.
Digby, Kenelm, 14 (1890) 755.
Dillmann und Priestercodex s. Israels Restauration nach Ezechiel.
Dimittantur, officielle Formel der Congreg. Indicis 12 (1888) 582.
Diöcesansynoden v. Passau s. Passau.

Digitized by Google

Dionysius Areopag. üb. das Wesen der Sünde 14 (1890) 284.
Dippel, Das kath. Kirchenjahr 14 (1890) 761.
Diurnale, Pustetsche Ausgabe 13 (1889) 759.
Doctrina Addai s. Tixeront.
Doctrina apost. s. Lehre d. 12 Apost.
Dogmatik s. Egger, Oswald, Schell.
Dolbagaray 12 (1888) 747.
Döllinger üb. Verhältnis der Concilien z. Papste 10 (1886) 90; Ottokar Lorenz' Urtheil üb. ihn 13 (1889) 734; üb. Bellarmin u. Unfehlbarkeit bei Canonis. s. Canonisation.
Dopffel, Kaiserth. und Papstwechsel 14 (1890) 167.
Dorothea v. Montau s. Septililium.
Dothain 12 (1888) 740.
Douais, Practica inquisitionis 10 (1886) 382.
Drach 12 (1888) 672.
Dracontius' Fragm. b. Pitra 13 (1889) 742.
Dreher Religionslehre 10 (1886) 372.
Dreieinigkeit, s. Schell; ob den Heiden schon bekannt 12 (1888) 325.
Dreißigjähriger Krieg, Ursprung s. Kirchenschließung.
Dressel üb. belebten u. unbel. Stoff rec. 10 (1886) 168.
Dreves, Beitr.: Rec. 11 (1887) 566, 12 (1888) 342; Anal. 12 (1888) 358.
Duc, Fronto le, s. Gregors II Briefe.
Duchesne üb. Martyrol. Hier. 10 (1886) 380; über Papstbiogr. 13 (1889) 757; Origines du culte chrét. 587; Erklärung von Inschriften 14 (1890) 398 399 553; s. Liber pontificalis, Vornicänische Väter; üb. zwei angebl. Briefe Gregors II s. Gregor II.
Du Cange, Glossarium med. et infim. latinitatis 11 (1887) 763.
Duchoborzy s. Russ. Secten.
Ducis üb. die theb. Legion 13 (1889) 746.
Duhr, Beitr.: Abh. 10 (1886) 677, 11 (1887) 25 209, 12 (1888) 593, 13 (1889 57; Rec. 11 (1887) 533, 12 (1888) 132, 14 (1890) 116 124.
Duilhé, Apologie 10 (1886) 379.
Dumas üb. Leichenverbrennung 11 (1887) 409.
Düsterwald, Gottesreich und Weltreiche b. Daniel rec. 14 (1890) 506.

Eberhard, Homilien 14 (1890) 761.
Eberle, Social-pol. Fragen, rec. 14 (1890) 700.
Ecclesiasticus s. Jesus der Siracide.
Ecker, Lectionarium 14 (1890) 762.
Eckel S. J. Historiker 13 (1889) 83.
Edersheim 10 (1886) 741.
Edessa, Kirche von, 13 (1889) 707.
Edschlager S. J. Historiker 13 (1889) 83.
Egger, Enchiridion Theol. dogm. spec. rec. 12 (1888) 340.
Egli über altchristl. Studien 11 (1887) 746.
Ehe u. Jungfräulichkeit 14 (1890) 697.
Ehe Mariä s. Maria . . Joseph.
Ehehindernisse s. Allegre, Weber.
Ehelosigkeit, Gelübde der E. 12 (1888) 735.
Eherecht s. Heiner, Weber.
Ehescheidung u. zweite Heirat Napoleons I. Abh. von Duhr 12 (1888) 593.
Eheschließung bei den Juden 12 (1888) 670.
Ehrle, Beitr.: Abh. 12 (1888) 116; Rec. 10 (1886) 700; Anal. 11 (1887) 725, 13 (1889) 172; Archiv f. LKG. 11 (1887) 200; üb. Henricus Gand. 12 (1888) 181; üb. d. Concil v. Vienne 13 (1889) 339; Hist. bibl. RR. PP. 14 (1890) 400.
Einheit des Seins in Christus 14 (1890) 159.
Einig, Tract. de ss. Euch. rec. 12 (1888) 691.
Einkleidung d. altchristl. Jungfrauen 13 (1889) 309.
Einleitung, Bibl., neueste Literatur 11 (1887) 588 757; s. Cornely, Kaulen, Schenz.

Digitized by Google

Einschreibung in die Bruderschaften 12 (1888) 738.
Einsiedel, die Herren v. E. u. Luther 14 (1890) 644.
Ekstase und Hysterie 13 (1889) 408.
Elias, Franciscaner-Ordensgeneral s. Salimbene.
Elisabeth, die hl., v. Thüringen 12 (1888) 747.
Elisabeths Excommunication durch Pius V 14 (1890) 559; E. u. die kathol. Hierarchie in Engl. s. Bridgett.
Eliu s. Job.
Encyklika, Päpstl., über die menschl. Freiheit 13 (1889) 204.
England, Universitäten v. Zimmermann, rec. 14 (1890) 358; Exeget. Studien 10 (1886) 739; die Reformvorschläge für die engl. Staatskirche 10 (1886) 743; Engl. Kirche im 17. Jahrh. s. Petre; Jesuiten und Weltklerus in E. unter Elis. 14 (1890) 556.
Englische Juden, deren wissensch. Verdienste im MA. 14 (1890) 755.
Entwicklung der Arten 12 (1888) 587.
Epifanier s. Russ. Secten.
Epigraphisches 14 (1890) 398 399; s. Inschriften.
Ἐπιούσιος erklärt 13 (1889) 210.
Epiphanius', des hl., Fragm. bei Pitra 13 (1889) 735.
Ἐπίσκοποι = πρεσβύτεροι? 13 (1889) 405.
Episkopen u. Diakonen i. 1. Jahrh. 10 (1886) 652.
Epitaphien s. Inschriften.
Ergänzungen zur RE. der christl. Alterth. v. Kraus s. Beiträge z. christl. Archäologie.
Erkenntnistheorie s. Fischer EL.
Eschatologie der Didache 10 (1886) 639 654; Eschatologie Altisraels, Abh. v. Klunk 11 (1887) 447.
Espanna sagrada 10 (1886) 380.
Eß, Leander v., Ausgabe d. Griechische A. T. 11 (1887) 590.
Essäer s. Philo, Ohle.
Essener Sacramentar 12 (1888) 728.
Estrix 11 (1887) 28.
Estudios psicologicos s. Orti y Lara.
Ethik s. Gutberlet, Ferretti, Van der Aa.
Eton, Colleg U. L. Fr. 14 (1890) 576.
Études religieuses etc. 12 (1888) 562.
Eucharistiae mysterium, auctore Einig, rec. 12 (1888) 691.
Eucharistie, Zeugnis dafür s. Abercius; Verh. d. Substanz zu den Accidenzen s. Quantität u. Substanz.
Eucherius v. Lyon über die theb. Legion 13 (1889) 747.
Eugippii vita s. Severini ed. Acad. Vindob. rec. 13 (1889) 165.
Eulenburg, wie Luther daselbst seine Lehre anwendete 14 (1890) 640.
Euphronius' Expositio fidei bei Pitra 13 (1889) 735.
Eutychius s. Germano.
Evangelien s. Litzinger, Keppler, Papyrusevangelium; E. der Sonntage u. die Homiletik 14 (1890) 756.
Evangelienharmonien, Abh. v. Pesch Chr. 10 (1886) 225 454.
Evangelienpapyrus, Ueb. das Zeitalter des Wiener E., Abh. von Wessely 11 (1887) 507. Bemerkungen hierzu v. Bickell 11 (1887) 516.
Evangelium der Didache 10 (1886) 643.
Evangeliar, Evangelistar s. Perikopen.
Evers' Lutherbiogr. 11 (1887) 392, 12 (1888) 178, 13 (1889) 218.
Ewald P. 10 (1886) 751, 12 (1888) 496 507 517.
Exegese s. Bibel, Evangelium, Alttestam. Dichtungen, Septuaginta, Job, Lukas, Thessalonicherbrief; Bickell, Cornely, Keppler, Knabenbauer, Litzinger, Schanz; Kritik, England . . Exeget. Studien.
Existenz u. Wesenheit, Unterschied zw. beiden, s. Thomismus, der moderne.
Exmew, Will., O. Carth. Martyrer 13 (1889) 408.
Expositor, The 10 (1886) 743.
Ezechiels Weissaggen üb. Israels Re-

Digitized by Google

stauration, Abh. v. Knabenbauer 14 (1890) 231.

Fabre P. Liber censuum 13 (1889) 753; Auszug a. d. Registrum curiae patrim. 14 (1890) 398.
Falloux, Gf., 10 (1886) 378*.
Farrar 10 (1886) 742; 13 (1889) 589.
Fasten in der Didache 10 (1886) 680.
Fastidius Britannus' Fragm. bei Pitra 13 (1889) 736.
Faucon M. s. Boniface VIII.
Faustus v. Riez, eine Schrift von ihm b. Pitra 13 (1889) 741.
Favre, Glossarium s. Du Cange.
Feckenham, Joh. O. S. B. 13 (1889) 505.
Feldner, Willensfreiheit nach St. Thomas rec. 14 (1890) 328.
Felix, Procurator 12 (1888) 638.
Felten J., Gregor IX rec. 11 (1887) 689; Rob. Grosseteste rec. 13 (1889) 721; üb. Kais. Friedr. II 13 (1889) 582.
Felten W., Bulle Ne praetereat eine Fälschung 13 (1889) 756.
Fenelon s. Bossuet.
Fenstersturz in Prag 10 (1886) 413.
Ferdinand II 10 (1886) 410 412 416. S. Vatic. Berichte.
Ferretti, Institut. phil. mor. rec. 11 (1887) 527.
Fesch Cardinal 14 (1890) 573.
Ficker üb. Friedrich II 11 (1887) 698; 13 (1889) 579.
Fillion 12 (1888) 750.
Fischart Joh. 13 (1889) 380.
Fischer E. L., Problem des Uebels rec. 11 (1887) 700; Erkenntnistheorie rec. 12 (1888) 123.
Fisch-Symbol 13 (1889) 404; s. Wilpert Principienfragen.
Fisen S. J. Historiker 13 (1889) 70.
Fisher, John, der selige 13 (1889) 396 471 482 711.
Fita, Nachträge zu den Papstregesten 14 (1890) 395.
Flacius Illyricus u. d. Flacianische Geist in der protest. Kirchenhist., Abh. v. Niemöller 12 (1888) 75; Fl. u. die Centuriatoren 14 (1890) 738.
Flavius Josephus s. Josephus Fl.
Flöckner über Samson 12 (1888) 253.
Floß über Papstwahlen 14 (1890) 167.
Flunk, Beitr.: Abh 11 (1887) 447, 12 (1888) 656; Rec. 11 (1887) 369, 12 (1888) 312 551 702, 13 (1889) 159 366; Anal. 11 (1887) 181 182 393 588 591, 12 (1888) 579 584, 13 (1889) 210 212 401.
Forbes-Leith s. Stuart.
Forest Joh. der selige O. S. Fr. 13 (1889) 473 475.
Forge, de la, war er Occasionalist? 12 (1888) 375.
Formula visitationis der Diöc. Passau v. J. 1435 14 (1890) 143 369.
Foullon S. J. Historiker 13 (1889) 70.
Fournier A. Biogr. Napoleons I 14 (1890) 368.
Fournier P. üb. d. pseudoisid. Fälschungen u. üb. d. Bulle Ne praetereat 13 (1889) 756.
Franciscaner unter Heinrich VIII in Engl. 13 (1889) 470; s. auch Minoriten.
Francisci, sancti, vitae Speculum s. Speculum.
Franco, Joh., über Hypnotismus 13 (1889) 592.
Frank üb. Bußdisziplin 11 (1887) 483 494 500.
Fränkische Kirche im 6. Jahrh., Abh. v. Grisar 14 (1890) 447.
Frantz Lehrbuch d. Kirchenrechts rec. 12 (1888) 537.
Freemann s. Becket, Schutzschriften.
Freimaurerei. französ. Literatur üb. F. 10 (1886) 569.
Freiheit, die menschl., nach der päpstl. Encykl. 13 (1889) 204.
Freisen, Ehe Mariä s. Maria . . Joseph.
Frick, Beitr.: Abh. 13 (1889) 417.
Friedberg s. Corpus Jur. can.
Friedenskuß 10 (1886) 33.
Friedlieb, Leben Jesu rec. 12 (1888) 312.

Digitized by Google

Friedmann über Anna Boleyn 10 (1886) 383.
Friedrich II und die Kirche, Abh. v. Michael 12 (1888) 290; Fs. Politik 13 (1889) 579; F. und die Päpste 13 (1889) 581; s. Verhalten gegen Greg. IX 11 (1887) 689; s. Salimbene, Ficker, Felten Jos., Innocenz IV und Oest.
Friedrich II der Streitbare von Oesterreich, s. Innocenz IV u. Oesterreich.
Friedrich, Tempel u. Palast Salomos, rec. 14 (1890) 494.
Frins. Beitr.: Abh. 10 (1886) 577, 11 (1887) 78 268, 14 (1890) 27 271 401 577; Rec. 12 (1888) 545.
Fröhlich S. J. Historiker 13 (1889) 81.
Froude s. Becket.
Fulgentius über das Wesen der Sünde 14 (1890) 277.
Funk F. X. über das Verhältnis der ökum. Synoden z. Papste 10 (1886) 67.
Fürwahrhalten s. Glaubensact.

Gairdner üb. d. Verfolgung unter Heinrich VIII 11 (1887) 408.
Galileiprocess bei Kepler 13 (1889) 346, vgl. 11 (1887) 5.
Gallische Kirchen, Ursprung 10 (1886) 380; s. auch Fränkische Kirche.
Galura Bernard, Fürstbisch. 12 (1888) 180.
Gamans S. J. Historiker 13 (1889) 88.
Gamurrini 11 (1887) 586 756; s. Hilarius.
Gandavensis s. Heinrich v. Gent.
Ganter, Beitr.: Rec. 13 (1889) 530.
Garampis Reisediarium 14 (1890) 396.
Gardiner s. Schutzschriften.
Garnier J. üb. Honorius 11 (1887) 676.
Gasquet über die Klöster in Engl. 12 (1888) 749, 13 (1889) 461.
Gautier über mittelalt. liturgische Poesie 11 (1887) 407.
Gebhardt. N. T. graece rec. 13 (1889) 565.
Gebote nach Luther, s. Gesetz.
Geburtsjahr Christi 12 (1888) 314.
Gegenwehr nach Luthers Lehre 14 (1890) 628.
Geheimnisse s. Mysterien.
Geistigkeit der menschl. Seele nach Hayd und Rosmini s. Hayd.
Gelasius I De libris recip. 12 (1888) 497 503; unechter Brief 10 (1886) 381. S. Meßkanon.
Gelehrtencongreß, internationaler 10 (1886) 749.
Gelübde, deren Solemnität, Abh. von Nilles 10 (1886) 245 572. G. der altchristl. Jungfrauen 13 (1889) 305; G. der Keuschheit s. Rosminianer.
Generatio aequivoca, spontanea 10 (1886) 170, 11 (1887) 197.
Genesis s. Pentateuch, Schöpfungstage.
Gent, Heinrich von, s. Heinrich v. G.
Gentilini, Praelectt. jur. can s. De Angelis.
Geologie 10 (1886) 217.
Gerlach Kirchenrecht rec. 10 (1886) 526.
Germano de S. Stanislao, seine Ausgrabungen u. Entdeckungen auf d. Coelius 11 (1887) 406; Katakomben des h. Eutychius 11 (1887) 405, vgl. 12 (1888) 382.
Gertrud. die Babenbergerin, s. Innocenz IV und Oesterreich.
Geschichte d. kath. Kirche in Hannover v. Woker, rec. 14 (1890) 135.
Geschichte der evangel. Perikopen in Deutschland, Abh. v. Beissel 13 (1889) 661.
Geschichte d. Religionen 13 (1889) 591 751, 14 (1890) 180; s. Broglie, De Cara, Harlez, Havet E., Pawliczky, Robiou, Sayce, Tiele.
Geschichtschreiber d. deutschen Vorzeit hg. v. Wattenbach, rec. 14 (1890) 105.
Geschichtschreibung, welche Stelle hat sie einzunehmen gegenüber religiösen Fragen 14 (1890) 350.
Gesellschaft Jesu s. Jesuiten.
Gesetz, ewiges, u. s. Beziehung z. Sittlichkeit 10 (1886) 578; Unterschied zw. geistl. u. weltl. G. nach Luther 14 (1890) 622.

Digitized by Google

Gevaert üb. den Begründer bezw. Reformator des Greg. Kirchengesanges 14 (1890) 379 574 575.
Gewalt, weltl. u. geistl. nach Luther 14 (1890) 617.
Ghiron, Annali d'Italia 14 (1890) 191.
Gibbons 11 (1887) 204.
Gietmann üb. Dante 11 (1887) 761.
Gihr, Sequenzen rec. 11 (1887) 563; Meßopfer⁴ 11 (1887) 758.
Gindely 10 (1886) 723.
Giorgi, Lib. diurnus Rom. Pontiff. 13 (1889) 754.
Girodon üb. Inspiration 11 (1887) 237.
Glabriones, Acilii, deren Grabkammern u. Denkmäler 14 (1890) 571.
Gla üb. Matthäusevangelium 11 (1887) 589.
Glastonbury Bened.-Abtei aufgehoben 13 (1889) 503.
Glaubensact, Ueber wahres und unfreies Fürwahrhalten mit Bezug auf den G., Abh. v. Pesch Chr. 10 (1886) 36; Glaubensact, dessen Analyse, Abh. v. Sasse 11 (1887) 51; Controverse über den Gl., Abh. von Straub 14 (1890) 64.
Glossarien, Glossographen 13 (1889) 209.
Gloßner und der Probabiliorismus 14 (1890) 186.
Gnade und Tugend, Vermehrung und Verlust ders., Abh. von Limbourg 10 (1886) 277; s. Uebernatürlichkeit; Gnade und Sacr. s. Lierheimer; Vervollkommnung u. Verlust ders., s. Habitus.
Gnesen, Bisthum, s. poln. Bisthümer.
Göbel, Neutest. Schriften erklärt, rec. 13 (1889) 159.
Godets Gruppierung d. paul. Briefe 13 (1889) 589.
Goldast 12 (1888) 108.
Gonzalez Thyrsus 11 (1887) 32.
Görresgesellschaft, Philos. Jahrb. 12 (1888) 581.
Göthe s. Baumgartner.
Gothische Messe s. Messe, spanische.
Gott, Lehre von G. s. Piccirelli; Gottesbeweise 10 (1886) 533 537; Göttliches Wissen ebd. 535; Göttliches Mitwirken ebd. 537; Dasein, Wesen, Eigenschaften, v. Oswald, rec. 14 (1890) 680.
Gottesbegriff s. Pesch Chr.
Gotteslehre des Nik. v. Cusa, s. Nik. v. Cusa.
Gottesreich u. Weltreiche b. Daniel v. Düsterwald, rec. 14 (1890) 506.
Grabschrift s. Inschriften.
Granelli S. J. Historiker 13 (1889) 82.
Granderath, Beitr.: Abh. 10 (1886) 497 595; üb. Papstwahlen 14 (1890) 167.
Grandisan Ch. s. Benoît XI.
Grashof üb. Papstwahlen 14 (1890) 167.
Gratians Rechtssammlung 12 (1888) 525 528.
Grauert üb. d. Bulle Unam sanctam 13 (1889) 755.
Grebner, Thomas u. Leonh. S. J. Historiker 13 (1889) 86.
Green 10 (1886) 742, 14 (1890) 755.
Gregor d. Gr., älteste Biographie 10 (1886) 751; sein Leben von Paulus Diak. in urspg. Gestalt 11 (1887) 158; Gr. Reformator des Kirchengesanges 14 (1890) 379 574 575; Lobverse auf ihn als solchen 552; seine Auctorität im fränk. Reiche 479; Greg. Liturgie, s. Meßkanon der röm. Kirche.
Gregors II zwei angebl. Briefe 14 (1890) 573.
Gregor VII, Fragm. eines Synodalschreibens 13 (1889) 591.
Gregors IX Register 12 (1888) 145; G. und Friedrich II 12 (1888) 294; Marx' Buch über eine Vita Gr. rec. 14 (1890) 354. S. Felten Jos.
Gregor XIII 10 (1886) 732.
Gregor von Nyssa üb. d. Wesen der Sünde 14 (1890) 299.
Gretser S. J. Historiker 13 (1889) 62.
Griechen s. Schisma.
Griechischer Ritus, Uebergang zu demselben 10 (1886) 374.
Grimm, Jos., Leben Jesu 13 (1889) 217; über die Ehe Mariä 12 (1888) 667.
Grimm Wilib., Wilkii Clavis N. T. rec. 13 (1889) 386.

Digitized by Google

Grisar, Beitr.: Abh. 10 (1886) 1, 11 (1887) 417 675, 12 (1888) 487, 13 (1889) 90, 14 (1890) 447; Rec. 10 (1886) 716, 11 (1887) 120, 12 (1888) 144 152 333 706, 13 (1889) 164, 14 (1890) 96; Anal. 10 (1886) 722 737 751, 11 (1887) 158 191 375 586 750, 12 (1888) 175 380 741 742, 13 (1889) 746 753; J. Lainez Disputt. Trid. 11 (1887) 761; Greg. Sacramentar u. Ordo Rom. 14 (1890) 759.
Grosseteste, Rob., von Felten Jos. rec. 13 (1889) 721.
Grothaus S. J. Historiker 13 (1889) 73.
Guadix s. Acia.
Guérard üb. Gregors II Briefe s. Gregor II.
Guérangers liturg. Schriften 13 (1889) 349.
Guermonprez üb. Hypnotismus 11 (1887) 410 765, 13 (1889) 592.
Gualberger, Beitr.: Rec. 11 (1887) 517 710.
Guibert von Gembloux, sein Verhältnis zur deutschen Kirche 11 (1887) 196; 13 (1889) 757.
Guidi Ign., üb. ein ostsyr. Synodicon 14 (1890) 571.
Gulden S. J. und Kepler 13 (1889) 347.
Gundlach W. 12 (1888) 384.
Gutberlet, Beitr.: Rec. 13 (1889) 131. 373; G's Ethik und Naturrecht rec. 11 (1887) 530; G's Apologetik rec. 13 (1889) 724.
Gymnasien s. Religionsunterricht.

Habakuk 10 (1886) 551.
Habitus, Ueber Vervollkommnungsfähigkeit des (natürlichen) H., Abh. v. Limbourg 10 (1886) 107; Vervollkommnungsfähigk. des übernatürl. H., Abh. von dems. 10 (1886) 277. Von dem Wirken des natürl. u. übernat. H., Abh. von dems. 10 (1886) 603.
Hadrian II üb. die Honoriusfrage 11 (1887) 683.
Hadrianische Schenkung 14 (1890) 543.
Haffner, Gesch. der Philosophie rec. 11 (1887) 543.
Hagen, Beitr.: Abh. 10 (1886) 313; Anal. 10 (1886) 196; über Papstwahlen 10 (1886) 750.
Hagiologische Studien von Holder-Egger und von Manitius 12 (1888) 184.
Hahn üb. d. hl. Theresia 10 (1886) 376.
Halbe über Kaiser Friedrich II 13 (1889) 579.
Hale, John, Martyrer 13 (1889) 479.
Halévy 12 (1888) 586 (bis).
Halitgars Bußordnung 13 (1889) 193.
Hamilton-Hs., Halitgars Bußordnung in ders. 13 (1889) 193.
Hammerstein, Beitr.: Rec. 11 (1887) 707; H., Winfrid rec. 14 (1890) 360; über Staat u. Kirche 10 (1886) 379*.
Handeltreiben, Handelsleute in Luthers Lehre 14 (1890) 623.
Handschriften, Liturg., des MA, 12 (1888) 723.
Handschriftenkataloge 12 (1888) 334.
Hannover, Gesch. d. kath. Kirche in H. u. Celle von Woker, rec. 14 (1890) 135, vgl. 388.
Hansiz S. J. Historiker 13 (1889) 80.
Harlez, üb. Sündflut 11 (1887) 632; üb. Buddhismus 11 (1887) 764.
Harmel, Catéch. du Patron. rec. 14 (1890) 348.
Harnack üb. d. Didache 10 (1886) 630; üb. die Schrift De aleatoribus 12 (1888) 742, 14 (1890) 1 571; üb. d. Primat b. Cyprian s. Primat; s. auch 11 (1887) 746 762; üb. die Heiligenverehrung 14 (1890) 609.
Hartzheim S. J. Historiker 13 (1889) 75.
Hasenclever 12 (1888) 308; s. Wilpert Principienfragen.
Hauréau üb. die poet. Stücke in den Werken St. Bernhards 14 (1890) 576.
Havet J. 12 (1888) 379.
Havet E. üb. Religionswissenschaft 10 (1886) 747 748.
Hayds Theorie über den Ursprung der Seelen, Abh. v. Noldin 13 (1889) 331.
Hebräerbrief erkl. von Westcott, rec. 14 (1890) 538.

Digitized by Google

Hedley 12 (1888) 186.
Hefele 11 (1887) 486.
Hegesipps Papstkatalog 12 (1888) 187.
Heggen, Beitr.: Rec. 10 (1886) 531, 11 (1887) 144 543, 12 (1888) 139 687, 14 (1890) 125 127.
Heiliger Stuhl, u. d. ök. Synoden, s. Synoden.
Heiligsprechung s. Canonisation.
Heilsacte, Uebernatürlichkeit, Abh. v. Schmid 12 (1888) 263 419.
Heilswille Gottes bez. der Kinder, Abh. v. Straub 11 (1887) 282, 12 (1888) 562.
Heimbucher, Papstwahlen bespr. 14 (1890) 167.
Heiner, Eberecht rec. 14 (1890) 527.
Heinrich II Kaiser 10 (1886) 333 335.
Heinrich VIII v. Engl. u. A. Boleyn 10 (1886) 383; Luther üb. s. Eheproceß 10 (1886) 384; H. u. die Klöster 12 (1888) 749; s. Bridgett, Klostersturm.
Heinrich v. Gent, Forschungen über ihn 12 (1888) 181, 14 (1890) 384.
Helfer, Beitr.: Rec. 10 (1886) 692; Anal. 10 (1886) 365.
Heller, Beitr.: Anal. 13 (1889) 207 751, 14 (1890) 142 180 364 545
Henle, Brief an die Kolosser 11 (1887) 588.
Henneberg, s. Berthold v. Henneberg.
Henotheismus 11 (1887) 411.
Hergenröther Card., Kirchengesch.[3] 11 (1887) 761; dies. franz. 13 (1889) 755; Regesten Leos X 10 (1886) 218; s. auch 10 (1886) 69 90; 11 (1887) 484.
Hergenröther, Phil., Lehrbuch des Kirchenrechts rec. 13 (1889) 153.
Herkenrath, Beitr.: Abh. 13 (1889) 597.
Hermas' Pastor, Verh. z. Didache 10 (1886) 656.
Hertling gegen Ritschl 12 (1888) 378.
Herz-Jesu-Andacht, Zur Gesch. ders. Anal. 10 (1886) 373.
Heser Monotessaron 13 (1889) 759.
Hetiter, Reich ders. 13 (1889) 401.
Hettinger, Fundamental-Theol.[2] 13 (1889) 219; Aphorismen üb. Predigt u. Prediger rec. 13 (1889) 373 757.
Hexaemeron, Sieben unedierte Reden v. Jakob v. Edessa üb. das H. 11 (1887) 203; s. Schöpfungstage.
Hexenwahn, Hexenprocesse s. Diefenbach.
Heyrenbach S. J. Historiker 13 (1889) 85.
Hierarchy, The catholic, and Elizabeth s. Bridgett.
Hieronymus' Briefe hg. v. Petrus Canisius 14 (1890) 727.
Hilarius, Tractatus et hymni ed. Gamurrini 11 (1887) 586, 12 (1888) 358; Fragm. b. Pitra 13 (1889) 736; Psalmencommentar s. A. Zingerle.
Hilarius, O. Cap., Comp. Theol. mor. rec. 14 (1890) 704.
Hilarus und das Vicariat v. Arles 14 (1890) 451.
Hinkmar v. Rheims s. Schrörs u. Sdralek.
Hipler s. Septililium. Hosii Epist.
Hippolytus, der hl. 12 (1888) 557.
Hirscher üb. Tod- u. läßl. Sünden 13 (1889) 429.
Hirte, Statuen des guten H., De Rossis Abh. über dies. 14 (1890) 189 190.
Hirtensecte s. Russ. Secten.
Historiker unter den deutschen Jesuiten s. Jesuiten.
Hoensbroech, Beitr.: Abh. 14 (1890) 1 193; Rec. 13 (1889) 546; Anal. 13 (1889) 576
Hoffmann G. üb. Mane Thekel Phares 11 (1887) 591.
Hohepriester, die jüdischen, zur Zeit Jesu und der Apostel 12 (1888) 651.
Hohepriesterliches Gebet Jesu s. Keppler.
Hohoff über Revolution 12 (1888) 184.
Holder-Egger s. Hagiologie.
Holtzinger, Altchristl. Architectur, rec. 14 (1890) 96.
Homiletisches zu den Sonntagsevangelien 14 (1890) 756.
Homilien des Breviers, üb. deren Echtheit 14 (1890) 570.
Honorius I, Paralipomena zur Honoriusfrage, Abh. v. Grisar 11 (1887) 675; 12 (1888) 508; 13 (1889) 138.

Digitized by Google

Honorius III und Friedrich II 12 (1888) 293; Liber censuum 13 (1889) 753.
Honorius IV 12 (1888) 145.
Horne, Will., O. Carth. Martyrer 13 (1889) 481.
Hosii, Card. Stanisl., Epistolae edd. Hipler et Zakrzewski rec. 14 (1890) 714.
Hosius v. Corduba, Fragm. bei Pitra 13 (1889) 736.
Houghton, John, O. Carth. u. s. Gefährten 13 (1889) 477.
Hugenotten s. Lettenhove.
Hummelauer, Beitr.: Rec. 12 (1888) 533; Anal. 10 (1886) 350; üb. d. Sündflut 11 (1887) 653 666.
Hurter, Beitr.: Rec. 11 (1887) 152, 12 (1888) 340, 14 (1890) 511 512; Nomenclator 11 (1887) 174; Opusc. ss. Patrum series II 13 (1889) 737.
Huttons Essays 14 (1890) 178.
Hymnen des hl. Hilarius 12 (1888) 358, 13 (1889) 737.
Hymnologie, Beitr. dazu 13 (1889) 758.
Hypnotismus 11 (1887) 410, 13 (1889) 592.

Jacker über Zukunft der Indianer 11 (1887) 204.
Jaffé, Regesta Rom. pont.[2] rec. 12 (1888) 494; Böhmers Ausspruch 12 (1888) 513.
Jäger Mgr., Beitr.: Rec. 14 (1890) 350; Anal. 12 (1888) 745.
Jahrbuch, Philos., der Görresgesellsch. 12 (1888) 581.
Jahve, Jehova 13 (1889) 405 752.
Jakob v. Edessa s. Hexaemeron.
Jakob v. Sarug, Ungedruckte Homilie, Abh. v. Zingerle 11 (1887) 92; s. Typologie.
Jakob II v. England s. Petre.
Jannet, Beitr.: Rec. 11 (1887) 363.
Janssen, Joh., Gesch. d. deutschen Volkes 5. Bd rec. 11 (1887) 134; 6. Bd rec. 13 (1889) 374.
Janus über das Verhältnis der Concilien zum Papste 10 (1886) 68.
Jaugey 12 (1888) 749.
Jehova s. Jahve.
Jeremiah, The Text of, by Workman rec. 13 (1889) 700.
Jerusalem s. Silvia.
Jessopp, die Visitationsberichte üb. die engl. Klöster 13 (1889) 407.
Jesu, Chronologie des Lebens J. s. Evangelienharmonie.
Jesuiten, die deutschen, als Historiker, Abh. von Duhr 13 (1889) 57; in Engl. unter Elis. 13 (1889) 714; Conflict zw. J. u. Weltklerus z. Z. Elis. 14 (1890) 556; J. in Hannover s. Hannover; im 18. Jahrh. nach Lilly 13 (1889) 408; Literarische Leistungen 13 (1889) 410; J. und Kepler 13 (1889) 347; Literatur über den Orden 11 (1887) 753.
Jesus der Siracide, alph. Hymnus 14 (1890) 751.
Ignatius' Römerbrief, seine Ueberschrift 13 (1889) 756.
Imbert-Gourbeyre über den christl. Ursprung d. Medicin 11 (1887) 410.
Imitatio Christi, Verfasser 14 (1890) 572.
Immortale Dei, Encykl. Leos XIII 11 (1887) 580.
Imprimatur, Bedeutung dess. 11 (1887) 755.
Incest, seine Angabe bei Ehedispens 11 (1887) 189.
Infallibilität bei Canonisationen, Abh. v. Scheid 14 (1890) 599.
Ingeborg u. Philipp Aug., Davidsohns Buch üb. sie 14 (1890) 562.
Inhabitation d. hl. Geistes in den Seelen s. Schell.
Innocenz III und Friedrich II 12 (1888) 291 296; J. u. Heinrich VI 13 (1889) 583; s. Ingeborg.
Innocenz IV und Friedrich II 12 (1888) 291 296; J. u. Oesterreich, Abh. v. Michael 14 (1890) 300; s. Salimbene.
Innocenz VIII s. Burchard.
Innocenz XI 10 (1886) 683; 11 (1887) 26 279.
Inquisition, deren Geschichte 13 (1889) 758; Inquis. haer. pravitatis practica 10 (1886) 382.
Inquisitionsdecret, unediertes, betr. griech. Ritus 10 (1886) 374.
Inschriften Roms im MA., Abb.

Digitized by Google

v. Grisar 13 (1889) 90; ästhet. Würdigung derf. 133; Theologie d. Inschr. 127; Sammlung derf. 143; lat. J. in Afrika 14 (1890) 398; eine J. auf Gegenpapst Anaklet II ebd. 399.
Inspiration, die neuesten Controversen über J., Abh. von F. Schmid 10 (1886) 143, 11 (1887) 233.
Institutiones logic. von Pesch, Selbstanzeige 13 (1889) 363 705.
Intensität s. Kategorie der Quantität.
Joachim v. Fiore, Joachimismus s. Salimbene.
Job, Beiträge zur Erklärung des Buches J., Abh. v. Knabenbauer 10 (1886) 418.
Johanna d'Arc, Biographie 13 (1889) 590.
Joh. Cassiani Institt. ed. Acad. Vindob. rec. 13 (1889) 166.
Johannes Diakonus' Fragm. bei Pitra 13 (1889) 741.
Johannes Dietenberger von Wedewer, rec. 14 (1890) 111.
Johannesevangelium s. Schanz.
Johannes und Paulus Martyrer, ihr Palast 12 (1888) 381 382.
Johann de Plano Carpi 13 (1889) 239.
Josephus Flavius' Zeugnis über Christus v. GA. Müller, rec. 14 (1890) 512; Jos. Fl. u. der 2. Petrusbrief 13 (1889) 589.
Joseph II s. Klosteraufhebung.
Joyce s. Schutzschriften.
Irland, Gesch. der kath. Kirche in J. v. Bellesheim, rec. 14 (1890) 540; s. Baywell, O'Brian.
Isaias-Commentar v. Knabenbauer rec. 12 (1888) 551, Lieder des J. 10 (1886) 546.
Isidor von Cordova 10 (1886) 381.
Isidor v. Sevilla, angeblich Verf. der spanischen Messe 12 (1888) 27.
Isis-Hathor 12 (1888) 260.
Israels Restauration nach Ezechiel, Abh. von Knabenbauer 14 (1890) 231; Altisraels Eschatologie s. Eschatologie.
Istituto austriaco 10 (1886) 750, 12 (1888) 748.
Italien s. Mencacci.
Judäa, die röm. Statthalter in Syrien und J., Abh. von H. Kellner 12 (1888) 460 630.
Juden in Avignon 10 (1886) 746.
Juden in Engl. im MA. deren wissensch. Verdienste 14 (1890) 755.
Judex, Matthäus 12 (1888) 83.
Judith, das Buch 12 (1888) 751.
Julian, Erzb. v. Toledo, sein Verhältnis zur span. Messe 12 (1888) 14 34.
Jungfrau von Orleans Biogr. 13 (1889) 590.
Jungfrauen, die gottgeweihten, im christl. Alterth., Abh. von Wilpert 13 (1889) 302; bes. Platz in der Kirche ebd. 327, 14 (1890) 398.
Jungfräulichkeit u. Ehe 14 (1890) 697.
Jungmann B. Dissertationes selectae 11 (1887) 758.
Jungmann Jos., Definition der Schönheit gerechtfertigt 13 (1889) 788.
Juris can. Praelectt. von de Angelis rec. 13 (1889) 690.
Jürgens 11 (1887) 668.
De Justitia sec. doctr. theol. et jur. auctore Marres, rec. 14 (1890) 137.
Juvencus' Gedichte b. Pitra 13 (1889) 742.
Ivo v. Chartres, Mikrologus 13 (1889) 355.
Ἰχθύς 13 (1889) 404.

Kahl und Richter 10 (1886) 745.
Kalenderverbesserung und Keppler 13 (1889) 343.
Kaltenbrunner 12 (1888) 496 505. S. Denifle.
Kamien, Bisthum s. poln. Bisthümer.
Kanon s. Meßkanon.
Kanon, jüd., der heiligen Schrift 10 (1886) 344.
Kanonische Bücher, ein stichometrisches Verzeichnis derselben 11 (1887) 191.
Kant-Laplace'sches Weltsystem s. Schöpfung.

Digitized by Google

Kanzel und Schule, Schriften für K. u. Sch. 12 (1888) 189.
Kanzlei, Päpstliche, im MA. 13 (1889) 753.
Kapitonen s. Russ. Secten.
Karthäuser s. Carthäuser.
Katakomben des hl. Eutychius 11 (1887) 405; s. Wilpert, Liell.
Katechese u. Predigt im 4—6. Jahrh. 10 (1886) 376.
Katechismus v. Rottenbg, Möhlers Comm. dazu rec. 13 (1889) 551.
Katechismen des sel. Petrus Canisius 14 (1890) 729.
Kategorie der Quantität, Abh. v. Schmid 13 (1889) 506 631.
Katschthaler, Ed. Ernst, üb. B. Pez' Briefnachlaß, rec. 14 (1890) 124.
Kauda, Insel 12 (1888) 750.
Kaufleute, Kaufshandlungen s. Handeltreiben.
Kaulen 11 (1887) 466; Einleitung in d. N. T. 11 (1887) 589 757.
Kayser, Kirchenhymnen II rec. 10 (1886) 717.
Keller S. J. Historiker 13 (1889) 59.
Kellner H., Beitr.: Abh. 12 (1888) 460 630; Anal. 13 (1889) 566; üb. Sergius Paulus 12 (1888) 584.
Kempen, Thom. v., s. Imitatio Chr.
Ken, angl. Bisch. v. Bath 14 (1890) 176.
Kepler Joh. von Schuster, rec. 13 (1889) 342; K. als Exeget, Abh. v. Anschütz 11 (1887) 1.
Keppler, Johannesevangelium rec. 10 (1886) 180; Unsers Herrn Trost rec. 12 (1888) 346.
Kern, Beitr.: Rec. 14 (1890) 328; Anal. ebd. 745.
Ketzertaufstreit 14 (1890) 223.
Keuschheitsgelübde s. Rosminianer.
Khell v. Khellburg S. J. Historiker 13 (1889) 74.
Kinder, Der göttliche Heilswille bezügl. d. K. 11 (1887) 282, 12 (1888) 562.
Kirche, ihr soziales Wirken, s. Hammerstein Winfrid.
Kirchengesang, dessen Reform durch Gregor d. Gr. 14 (1890) 379.
Kirchengeschichte s. Kraus, Jungmann, Hergenröther; Kirchengesch., protest., s. Flacius.
Kirchenhymnen s. Kayser.
Kirchenlexikon v. Wetzer u. Welte² 11 (1887) 757; 13 (1889) 217.
Kirchenmusik, Paläographie ders. 13 (1889) 216.
Kirchenrecht s. Aichner, Allegre, Frantz, Gerlach, Hammerstein, Laemmer, Nilles, Santi, Scherer, Weber.
Kirchenschließung, die, zu Klostergrab u. Braunau, Abh. v. Svoboda 10 (1886) 385.
Kirchensprache, Latein als K. 13 (1889) 615.
Kirchenstaat, zur Gesch. desselben 14 (1890) 308, Finanzen 395.
Kirchenvermögen, Eigentümer dess. 13 (1889) 394.
Kirchweih 13 (1889) 381.
Kirsch 12 (1888) 382; Beitr.: Rec. 11 (1887) 351, 12 (1888) 556.
Klein, Bisch. Joh. Innocenz, s. Rumänien.
Klerus, Gesch. d. Heranbildg d. Kl. v. Braun rec. 14 (1890) 116.
Kleutgen üb. d. Glaubensact 10 (1886) 37, 11 (1887) 51; üb. die Willensfreih. 14 (1890) 344; üb. die Lehrgewalt d. Kirche 600.
Klopp O. üb. Petre 10 (1886) 678, 11 (1887) 41; üb. Kollonitsch 12 (1888) 338.
Kloppenburg S. J. Historiker 13 (1889) 74.
Klöster, die engl., s. Heinrich VIII.
Klosteraufhebung in Tirol unter Joseph II 12 (1888) 175; in Engl., s. Klostersturm.
Klostergrab s. Kirchenschließung.
Klostermann, Die BB. Samuels und der Könige rec. 12 (1888) 533.
Klostersturm unter Heinrich VIII, Abh. von Bäumer 13 (1889) 461.
Kloster-Visitation unter Heinr. VIII 13 (1889) 482; s. auch 13 (1889) 407.
Knabenbauer, Beitr.: Abh. 10 (1886) 418, 14 (1890) 231; Rec. 11 (1887) 549, 13 (1889) 700, 14

Digitized by Google

(1890) 494 497 506; Comm. in Job rec. 10 (1886) 512; in proph. min. rec. 11 (1887) 566; in Isai. 12 (1888) 551.
Knight, Leben Shairps 14 (1890) 177.
Kobler, Beitr.: Rec. 11 (1887) 356; engl. Martyrer S. J. 11 (1887) 760.
Koheleth s. Altteſt. Dichtungen IV.
Köhler K., üb. K. v. Scherer 10 (1886) 216; üb. Friedrichs II Verh. zu den Päpſten 13 (1889) 581.
Kolb Gg. Marianiſche Literatur u. Marianiſches Oberöſterreich 13 (1889) 760.
Kolb Victor, Beitr.: Rec. 13 (1889) 169 170 171.
Kolberg, Bisthum, ſ. Bisthümer, poln.
Kollonitſch, Card., ſein Leben von Maurer, rec. 12 (1888) 337.
König, Lehrb. d. Religion f. Gymnaſien 10 (1886) 370.
Kopernikus 11 (1887) 2; Kopernikaniſches Syſtem u. Kepler 13 (1889) 344.
Köppen 14 (1890) 181.
Körper, Erhebung und Schweben derſ. 10 (1886) 379*.
Kosmologie ſ. Braun C., Lahouſſe, Schiffini, Schöpfung.
Kraina Biſchofsſitz? 14 (1890) 526.
Krakau Bisthum, ſ. poln. Bisthümer.
Kraus' Kirchengeſch^a. rec. 11 (1887) 750; Real-Encykl. d. chriſtl. Alterthk. 12 (1888) 158; über Canoniſation 14 (1890) 611.
Krawutzki üb. die Doctrina apost. 10 (1886) 630.
Kreuzholz, Fragm. davon 14 (1890) 398.
Kritik des Bibeltextes 10 (1886) 159 346; Bibl. Kritik nach Mivart 12 (1888) 186; ſ. Bickell, Deuteronomium, Reuß. Hiſtoriſche Kr. ſ. De Smedt.
Kröß, Beitr.: Rec. 14 (1890) 690.
Kujavien Bisthum, ſ. poln. Bisthümer.
Künigl, Fürſtbiſch. v. Brixen 14 (1890) 388.
Kunſt, altchriſtl., in Griechenl. 14 (1890) 570; Schickſal derſ. nach d. Glaubensſpaltung 13 (1889) 378.
Kurth üb. Hinkmar von Rheims 11 (1887) 408.

Laemmer, Beitr.: Rec. 10 (1886) 714; Inſtitutionen des Kirchenrechts rec. 11 (1887) 366.
Lagarde 10 (1886) 347; 11 (1887) 590; 14 (1890) 752.
Lahousse Praelectt. metaphys. spec. rec. 12 (1888) 709, 14 (1890) 127.
Laimingen, Leonh. ſ. Paſſauer Synoden.
Lainez, Disput. Trid. 11 (1887) 761.
Lamormaini 10 (1886) 724 727.
Lamy üb. d. Proto-Evangelium 11 (1887) 409; üb. Sündflut 11 (1887) 632 648.
Langen üb den Primat nach Cyprian ſ. Primat.
Laotſe 13 (1889) 591 752.
Lapinis Schrift über Liturgie 13 (1889) 587.
Laßberg, Beitr.: Rec. 10 (1886) 526, 11 (1887) 184, 12 (1888) 537.
Latein als Sprache d. Theologie ſ. Sprache.
Lauda Sion 10 (1886) 719.
Launoy üb. Canoniſation 14 (1890) 602.
Laurence Rob. Carthäuſer 13 (1889) 749.
Law, die Jeſuiten und der Weltklerus in Engl. 14 (1890) 556.
Lea über die Inquiſition 13 (1889) 758.
Leander v. Sevilla, angeblich Verf. der ſpan. Meſſe 12 (1888) 27.
Lebarq, Ausg. der Reden Boſſuets 13 (1889) 395.
Leben Jeſu Chriſti von Friedlieb rec. 12 (1888) 312.
Le Blant, die gerichtl. Urtheile gegen die Martyrer 14 (1890) 573.
Lebus Bisthum ſ. poln. Bisthümer.
Lecler, De Rom. s. Petri episcopatu rec. 13 (1889) 546.
Lecoy de la Marche üb. Predigtweiſe im MA. 11 (1887) 405.

Digitized by Google

Lectionar s. Perikopen, Thalhofer Liturgik.
Legaten von Syrien usw. 12 (1888) 468.
Legion, Thebaische 13 (1889) 746.
Lehmkuhl, Beitr.: Anal. 10 (1886) 564; Comp. Theol. mor. 11 (1887) 760.
Lehre der 12 Apostel, eine Schrift des 1. Jahrh., Abh. v. München 10 (1886) 628.
Lehre Luthers in ihrer Anwendg 14 (1890) 640.
Leichenverbrennung 11 (1887) 405.
Leistle 12 (1888) 580.
Leo der Gr. 10 (1886) 71; L. u. d. Vicariat in Arles 14 (1890) 450; Briefe u. Decr. hg. v. P. Canisius 14 (1890) 726.
Leo IX 10 (1886) 480 488.
Leo X s. Hergenröther.
Leo XIII für die Philosophie des hl. Thomas 10 (1886) 568; für die Wissenschaft ebd. 749; üb. Kirche u. Staat ebd. 529 379; für Nordafrika ebd. 481; Acta ed. Insulis, Encykliken hg. von Herder 12 (1888) 585.
Leos d. Isauriers angebl. Briefe an Greg. II 14 (1890) 573.
Leon Luis 11 (1887) 196.
Leonhard v. Laimingen s. Passauer Synoden.
L'Epinois, La Ligue et les Papes rec. 11 (1887) 363.
Lerins, Cartulaire de l'abbaye de L. s. Moris H.
Lessing 11 (1887) 452.
Lethielleux, neue Ausgabe d. Summa des hl. Thomas 11 (1887) 411.
Lettenhove de, Kervyn, Les Huguenots 10 (1886) 383.
Liber censuum eccl. Rom. 10 (1886) 495, 13 (1889) 753.
Liber diurnus Rom. Pontiff. 13 (1889) 753; über Honorius I 11 (1887) 676.
Liber pontificalis, Abh. v. Grisar 11 (1887) 417; ed. Duchesne 12 (1888) 506.
Liberalismus, kath., 10 (1886) 378*; L. in der Kirchengesch. 11 (1887) 752.
Liberatore üb. die, Willensfreiheit 14 (1890) 346.
Liell, Darstellungen Mariä in den Katakomben rec. 12 (1888) 302; üb. d. Ehe Mariä 12 (1888) 668.
Lierheimer, Gnade u. Sacramente rec. 11 (1887) 710.
Lightfoot, Katalog d. röm. Bisch. 12 (1888) 187.
Liguori, d. hl. Alphons, Briefe hg. 13 (1889) 405. s. Aequiprobabilismus.
Likowski üb. ruthen. Kirche rec. 10 (1886) 184; über Ruthenen 11 (1887) 756.
Lilly über die kath. Kirche im 18. Jahrh. 13 (1889) 408.
Limbourg, Beitr.: Abh. 10 (1886) 106 277 603; Anal. 12 (1888) 180.
Linden, Beitr.: Rec. 13 (1889) 551.
Lindner, über josephin. Klosteraufhebung 12 (1888) 175.
Lingg Gesch. d. Pfarrvisitation 13 (1889) 393, 14 (1890) 143.
Lipomani, Nuntius in Polen, s. Hosius' Briefe.
Lipsius, Theol. Jahresb. üb. d. J. 1885 11 (1887) 196; üb. Petrusacten 12 (1888) 188.
Liturgie, Gallican., 13 (1889) 358; Gregorianische, s. Meßkanon; Mozarab. 13 (1889) 359; Liturgik Thalhofers rec. 13 (1889) 349; Lit. Gebet 10 (1886) 376; neue Schriften und Zeitschriften 13 (1889) 587 589; Beitr. 13 (1889) 758 759; spanische L. s. Messe. Ein liturgisches Fragm. aus dem 4. Jahrh. 12 (1888) 386. Liturg. Hss. 12 (1888) 723. S. auch 14 (1890) 381 400.
Litzinger üb. Lukasevangelium rec. 10 (1886) 180.
Liverani über scholast. Philosophie 13 (1889) 744.
Lobkowitz, Zdenek Popel 10 (1886) 723.
Loenartz Restitutionspflicht des Besitzers fremden Gutes rec. 11 (1887) 555.
Löffler, die Weihe der hl. Oele rec. 12 (1888) 156.
Logik 10 (1886) 521. S. Orti y Lara, Satolli.

Digitized by Google

Logicales Institutt. v. Pesch 13 (1889) 363.
Lohelius 10 (1886) 387.
Lohmann, Evangelienharmonie 10 (1886) 225; Leben Jesu 11 (1887) 757.
Lohrum d. sacramentalen Wirkungen der hl. Eucharistie rec. 11 (1887) 362.
Loosborn Gesch. des Bisth. Bamberg rec. 10 (1886) 331 752.
Lorenz, Ottokar, üb. Döllinger 13 (1889) 734; üb. Innocenz IV, s. Innocenz IV und Oesterreich.
Löwenfeld. Epistolae Rom. pont. rec. 12 (1888) 524; neue Auflage von Jaffés Regesten 12 (1888) 496 510.
Luciferi Calarit. Opusc. ed. Ac. Vindob. rec. 13 (1889) 167.
Lucius üb. Essenismus und die Therapeuten, s. Philo.
Ludwigs IX Pragm. Sanction 12 (1888) 187.
Lugo Card J. über den Glaubensact 10 (1886) 46, 14 (1890) 79.
Lukasevangelium s. Litzinger, Evangelienharmonie.
Lupton, Leben Colets 14 (1890) 179.
Luther, doppeltes Maß in s. Lehre, Abh. v. Joh. Wieser 14 (1890) 617; L. üb. Tod- und läßl. Sünde 13 (1889) 429; über Heinrichs VIII Ehe 10 (1886) 384; ein Nachklang der Lutherfeier in der engl. Lit. 10 (1886) 571; s. Evers, Cordatus.
Lyte üb. das Colleg U. L. Fr. von Eton 14 (1890) 576.

Mach, Lehrb. d. Religion für Gymnasien 10 (1886) 370.
Maçonnerie pratique 10 (1886) 569.
Macray, Annalen der Bodleiana 14 (1890) 754.
Magdeburger Centuriatoren u. Canisius 14 (1890) 738.
Majestätsbrief K. Rudolfs II 10 (1886) 397; Beziehung desf. zu prot. Kirchenbauten 10 (1886) 401.
Makarius Magnes b. Pitra 13 (1889) 735.
Mane Thekel Phares, s. Hoffmann u. Nöldeke.
Manitius, s. Hagiologie.
Manuale cleric. b. Pustet 13 (1889) 760.
Marcella, die hl., in Rom 13 (1889) 329.
Marcian, Kaiser 10 (1886) 72.
Margaretha die Babenbergerin s. Innocenz IV u. Oest.
Maria nach den Darstellungen in den Katakomben s. Viell; M. Vermählung mit Joseph, Abh. von Flunk 12 (1888) 656; Marienverehrung s. Benrath; s. Biblioth. Mariana, Buccaroni.
Mariale, s. Delisle, Morin, Ragey.
Marianische Literatur und Marianisches Oberösterreich 13 (1889) 760.
Maria Stuart 13 (1889) 591; s. Philippson.
Marienwerder Joh. 10 (1886) 714.
Markt Erhorten rec. 13 (1889) 171.
Marres, De justitia rec. 14 (1890) 137.
Martens üb. Papstwahlen 14 (1890) 167.
Martin, Abbé Paulin, üb. d. Vulg. im 13. Jahrh. 12 (1888) 587, 13 (1889) 406; üb. das Comma Joann. 12 (1888) 587; üb. rationalistische Bibelkritik 12 (1888) 751; üb. Tatians Diatessaron 13 (1889) 410; über die edess. Kirche 13 (1889) 710.
Martinitz 10 (1886) 723 726.
Martyrer s. Le Blant, Allard; M. in Engl. s. Kobler, Spillmann.
Martyrologium Hieronymianum s. Duchesne.
Maruchi O. 12 (1888) 381 382.
Marx J. üb. die Vita Greg. IX rec. 14 (1890) 354.
Maspéro üb. Religion Israels 11 (1887) 182; über das ägypt. Todtenbuch 12 (1888) 388.
Massebieau üb. Philo 12 (1888) 386, 14 (1890) 691, üb. Tertullian u. Minucius Felix 12 (1888) 387.
Matthäus Paris s. Felten Grosseteste.
Matthias Flacius s. Flacius.
Matthias, Kaiser 10 (1886) 403.

Digitized by Google

Maurer, Card. Kollonitsch rec. 12 (1888) 337.
Maurus, Silv. in Aristotelem 13 (1889) 220; M. üb. Prädetermination 10 (1886) 213.
Maury Card. üb. das Conclave v. 1800 14 (1890) 572; M. Napoleonischer Erzb. ebd. 573.
Mazel, über französ. Revolution 12 (1888) 183.
Mederer S. J. Historiker 13 (1889) 225.
Medicin, ihr christl. Ursprung s. Imbert-Gourbeyre.
Meinung, gute 10 (1886) 330.
Melcher, Cyklus-Predigten rec. 14 (1890) 702.
Melitonis Clavis 10 (1886) 381.
Mencacci üb. italien. Revolution 12 (1888) 383.
Menschengeschlecht, seine Arteinheit 11 (1887) 410.
Menschen- und Thierseele 11 (1887) 410.
Merowinger, ihre Stellung zur röm. Kirche 14 (1890) 462.
Messe, deren Abschaffung in Wittenberg durch Luther 14 (1890) 641.
Messe, die spanische, bis zum 8. Jahrh., Abh. v. Probst 12 (1888) 1 193.
Messianische Weissagungen 12 (1888) 314 533.
Meßkanon, der kürzlich veröffentlichte älteste M. der röm. Kirche, Abh. v. Grisar 10 (1886) 1.
Metaphysik s. Lahousse, Schiffini, Vorges.
Meurer 11 (1887) 489.
Meyer Institutiones juris nat. I rec. 10 (1886) 336.
Michael, Beitr.: Abh 12 (1888) 290, 13 (1889) 225, 14 (1890) 300; Rec. 13 (1889) 374 556 (Selbstanz.) 721, 14 (1890) 109 111; Anal. 13 (1889) 579 581 730 734, 14 (1890) 167 370 562; Studie üb. Rankes Weltgesch. rec. 14 (1890) 350.
Michel, üb. kirchl. Reform in Spanien im 16. Jahrh. 14 (1890) 572.
Middlemore O. Carth. Martyrer 13 (1889) 480.
Miggin Mart. in Afrika 14 (1890) 398.
Militärorden s. Ordensgelübde.
Minoritenorden, seine Mission 11 (1887) 727; Quellen hierüber ebd. 728; Zweck d. Ordens ebd. 735; Stiftung ebd. 742.
Minucius Felix 12 (1888) 387.
Miodonski üb. den Anonymus adv. aleatores 14 (1890) 1.
Missale mixtum 12 (1888) 3 193.
Missel, Anal. liturg. 13 (1889) 589.
Mivart üb. bibl. Kritik 12 (1888) 186.
Möhler K. Commentar zum Rottenb. Katech. rec. (1889) 551.
Molina üb. den 4. Schöpfungstag 14 (1890) 747; s. Willensfreiheit.
Molitor 11 (1887) 485.
Molokany, Moltschalniki, Monintsy, s. Russ. Secten.
Monita secreta S. J., deren wahrer Auctor 14 (1890) 397.
Monsabré, Conferenzreden rec. 14 (1890) 709.
Montefeltro, Aug. v., Predigten rec. 14 (1890) 709.
Montholon s. Napoleon I . . Religion.
Montmélian üb. d. theb. Legion 13 (1889) 746.
Moralphilosophie s. Ethik.
Moraltheologie s. Hilarius, Lehmkuhl, Sabetti, Schwane; Aequiprobabilismus, Probabilismus, Casus.
Morgan 11 (1887) 452.
Morin üb. d. Mariale 11 (1887) 202; üb. Homilien des Breviers 14 (1890) 570; üb. die Gregor. Gesangsreform ebd. 575 (bis).
Moris u. Le Blanc üb. Chartularium der Abtei Lerin 11 (1887) 408.
Morris s. Jesuiten und Weltklerus, Becket.
Morus, Thomas 13 (1889) 482.
Moses' v. Griechenland, Comment. üb. d. Prologe des hl. Hier. 13 (1889) 736.
Motais üb. Partialität der noachischen Flut 11 (1887) 203 632 636; üb. d. 4. Schöpfungstag 14 (1890) 746.
Mozarabischer, Etym. Erkl. 12 (1888) 2.
Mozarabische Liturgie, s. Messe.
Müllendorf, Beitr.: Anal. 11 (1887) 395.

Digitized by Google

Müller GA., Pont. Pilatus rec. 14 (1890) 511; Jos. Flavius' Zeugnis üb. Christus 512.
Müller Karl, üb. die Waldenser 13 (1889) 730; Gesch. des Minoritenordens 11 (1887) 725.
Müller Max, Henotheismus 11 (1887) 411; Vater d. vgl. Religionswiss. 14 (1890) 180.
München, Beitr.: Abh. 10 (1886) 629.
Müntz üb. Kunstsinn der Päpste 14 (1890) 192.
Murner Thomas 13 (1889) 381.
Mury üb. die Bulle Unam sanctam 13 (1889) 755.
Mysterien, Ueber deren Existenz, Abh. v. Granderath 10 (1886) 496 595.
Mystik, christliche 10 (1886) 750.
Mythen, religiöse 10 (1886) 378.

Nachfolge Christi s. Imitatio Chr.
Naogeorgos 13 (1889) 381.
Napoleons I Ehescheidung u. zweite Heirat, Abh. v. Duhr 12 (1888) 593; seine Stellung z. Religion in den letzten Lebensjahren 14 (1890) 568.
Napoleon III, Victor Emmanuel u. Pius IX 14 (1890) 191.
Nationalökonomie, deren Grundlage, v. Costa-Rossetti rec. 14 (1890) 129.
‚Natur u. Offenbarung' 13 (1889) 400.
Naturforschung, Naturphilosophie, Naturwissenschaften, 13 (1889) 743; s. Dressel, Pesch Tilm., Schwertschlager.
Naturrecht s. Meyer Th.; Naturrecht u. Kirchenrecht 11 (1887) 378.
Naville 12 (1888) 588.
Neinsager s. Russ. Secten.
Nestorianer, s. ostsyr. Synodicon.
Neth, Verwaltung des Priesteramtes 13 (1889) 221.
Neubauer üb. die Volkssprache in Palästina z. Z. Christi 10 (1886) 740; üb. die wissensch. Verdienste der Juden in Engl. im MA. 14 (1890) 755.
Newdigate Sebastian O. Carth. Martyrer 13 (1889) 480.
Newman Card. üb. Inspiration 10 (1886) 147, 11 (1887) 233.
Nichtbeter, s. Russ. Secten.
Niemöller, Beitr.: Abh. 12 (1888) 175.
Nikolaus IV, 12 (1888) 145.
Nikolaus' v. Cusa Gotteslehre v. Uebinger rec. 13 (1889) 530.
Nikon, Russ. Patriarch, s. Russ. Secten.
Nilles, Beitr.: Abh. 10 (1886) 245, 13 (1889) 270; Rec. 10 (1886) 184; Anal. 10 (1886) 745, 11 (1887) 186 398 571 746, 12 (1888) 735 738, 14 (1890) 388. Selectae disputationes 10 (1886) 572.
Nirschl, Die Therapeuten s. Oble.
Nisius, Beitr.: Rec. 12 (1888) 346, 13 (1889) 386 558 565; Anal. 14 (1890) 183 756.
Nogaret 12 (1888) 153.
Nöldeke üb. Mane Thekel Phares, 11 (1887) 393.
Noldin, Beitr.: Abh. 13 (1889) 331; Rec. 10 (1886) 171, 11 (1887) 527 530, 12 (1888) 123 709; Anal. 11 (1887) 580 755, 12 (1888) 375 378 581 582, 14 (1890) 154.
Nomenclator literarius üb. die Theol. in d. erst. Hälfte dieses Jahrh. 11 (1887) 174.
Nonne, die hl., v. Kent 13 (1889) 397 470.
Nostitz-Rieneck, Beitr.: Anal. 12 (1888) 723, 13 (1889) 193.
Nothhelfer, die hl. vierzehn 10 (1886) 380*.
Nothwehr nach Luthers Lehre 14 (1890) 623.
Novoženy s. Russ. Secten.
Novum Test. s. Testamentum.

Oberkamp, Beitr.: Rec. 12 (1888) 558.
O'Brian üb. Irland 11 (1887) 400.
Occasionalismus s. Forge.
O'Connor H. 10 (1886) 571.
O'Conor C. 10 (1886) 2.
Oehry, Beitr.: Abh. 13 (1889) 1; Rec. 11 (1887) 700.
Oele, Weihe derselben, s. Löffler.
Oesterreich unt. d. letzten Babenbergern s. Innocenz IV u. Oesterreich.
Offenbarung, Ueber Möglichkeit d.

Digitized by Google

O. von Mysterien, Abh. von Granderath 10 (1886) 595.
Ognibene s. Salimbene.
Ohle, Die Essäer des Philo, und: Die pseudophilonischen Essäer u. Therapeuten rec. 14 (1890) 690 u. 696.
Oliphant, Leben Tullochs 14 (1890) 177.
Olivi Paul O. S. Fr. und das Vienner Concil 13 (1889) 339.
Olympia, eine byzantinische Kirche daselbst 14 (1890) 570.
Omni die 11 (1887) 202.
Onofrio Panvinio 11 (1887) 417.
Onufrijer s. Russ. Secten.
‚Oppositionsconcil' Cyprians 14 (1890) 224.
Orakel 12 (1888) 579.
Oranger Synode 14 (1890) 459.
Orans, Oranten 12 (1888) 303.
Ordensgelübde d. Keuschheit in den Militärorden 11 (1887) 186.
Ordo Rom. I u. Charfreitagsfeier Anal. 10 (1886) 737.
Organisation der altchristl. Kirchen 13 (1889) 405.
Organismen s. Dressel, Schwertschlager.
Orientius ed. Acad. Vindob. rec. 13 (1889) 168.
Origine de l'Eglise d'Edesse v. Tixeront, rec. 13 (1889) 707.
Orozco, Alonso, der selige, 14 (1890) 720.
Orti y Lara Logik 10 (1886) 750; Psychologie 11 (1887) 199.
Oswald, Dogm. Theologie rec. 14 (1890) 678.
Ottokar v. Mähren s. Innocenz IV u. Oesterreich.
Oxenham, Skizzen und Aufsätze 13 (1889) 407.
Oxforder Bewegung, deren Führer 13 (1889) 407, O. Professoren 14 (1890) 382; s. Univ. Englands.

Pachomius', des hl., Regel b. Pitra 13 (1889) 735.
Paganelli, üb. altfest. Zeitrechnung 14 (1890) 394.
Paillour üb. d. salomonischen Tempel 10 (1886) 379.
Paläographie 11 (1887) 507, 12 (1888) 752; P. d. Kirchenmusik 13 (1889) 216.
Pallium, päpstl. Ertheilg an BB. Galliens 14 (1890) 487.
Palmieri Dom., Comment. in epist. ad Galatas, rec. 11 (1887) 369; Opus theol. mor. s. Ballerini; üb. die Ehe Mariä s. Maria . . Joseph.
Palmieri Greg., Rechnungsbuch des päpstl. Thesaurars 14 (1890) 396; Reisetagebuch Garampis ebd.; Spicileg. Vatic. 14 (1890) 569.
Palomes 10 (1886) 752.
Papiu, Oriens cathol. etc. rec. 11 (1887) 146.
Päpste s. Liber pontificalis; Die Päpste u. Kaiser Friedrich II 13 (1889) 581.
Papstbiographien v. Duchesne 13 (1889) 757.
Papstbriefe, Sammlungen älterer P. u. deren theol. Verwertung, Abh. v. Grisar 12 (1888) 487.
Papstgesch. v. Pastor rec. 11 (1887) 109, 14 (1890) 516.
Papstregesten, Nachträge 14 (1890) 395.
Papstwahlen u. die weltliche Macht, Schriften darüber 14 (1890) 167; Die Papstw. in den Jahren 1484 u. 1492 10 (1886) 750
Päpstin Johanna 11 (1887) 421.
Papyrusevangelium 10 (1886) 208.
Paris, Matthäus, s. Grosseteste.
Pariser Universität, Ursprung 10 (1886) 706; zur Gesch. 13 (1889) 757.
Parsons s. Jesuiten u. Weltklerus in Engl.
Passauer Synoden v. J. 1435 14 (1890) 142 364, v. J. 1437 ebd. 545.
Pasteur 11 (1887) 197.
‚Pastor bonus' Zeitschr. 14 (1890) 184.
Pastor, Gesch. der Päpste seit dem Ausgange der MA. I rec. 11 (1887) 109, 10 (1886) 379*, 12 (1888) 718; II rec. 14 (1890) 516.
Pastoral-Theologie s. Amberger, Probst, Roder, Schüch, Stiglic.
Pataki Joh. 10 (1886) 374.

Digitized by Google

Patiss, Materiae medit. et. conc. rec. 13 (1889) 169.
Patricius', des hl., Biographie 13 (1889) 750, 14 (1890) 542.
Patristik, Zur Bereicherung d. P. des 4. Jahrh. 11 (1887) 586.
Paula, die hl., u. Eustochium 13 (1889) 330.
Paulini Pellaei carm. ed. Acad. Vindob. rec. 13 (1889) 168.
Paulini Petric. carm. ed. Acad. Vindob. rec. (1889) 168.
Paulus' Römerbrief, Erklg dess. v Agus rec. 13 (1889) 366. P. Briefe gruppiert 13 (1889) 589.
Paulus Diakonus s. Gregor der Gr.
Pauw s. De Pauw.
Pawlicki, Ursprung des Christenth. rec. 10 (1886) 162.
Pearsons s. Parsons.
Pecci Card. üb. Prädetermination, 10 (1886) 209.
Peckham, John, üb. d. Kampf zw. Augustinismus und Aristotelismus 13 (1889) 172.
Peisson üb. Laotse und den Taoteking 13 (1889) 591 751.
Pelagius' I u. II Verkehr mit dem fränk. Reiche 14 (1890) 475 478.
Pennacchi 12 (1888) 747.
Pentateuch, seine Authentie 11 (1887) 198; kritische Studien v. van Hoonacker 13 (1889) 406.
Peremasanzy s. Russ. Secten.
Perikopen, Geschichte ders., Abh. v. Beissel 13 (1889) 661; s. Sonntagsevangelien
Perrens üb. Savonarola 14 (1890) 191.
Perrowne 10 (1886) 743.
Persécutions, s Allard.
Persönlichkeit, Begriff der P. bei Hayd, s. Hayd.
Pesch Chr., Beitr.: Abh 10 (1886) 36 225 454; Rec. 12 (1888) 317; üb. d. Gottesbegriff b. d. Heiden 11 (1887) 761.
Pesch H., Beitr.: Abh. 12 (1888) 36 393; Rec. 14 (1890) 129.
Pesch Tilm., Beitr.: Rec. 13 (1889) 363 705 (Selbstanzeige), 14 (1890) 135; Welträthsel rec. 10 (1886) 171.
Petavius üb. das Wesen der Sünde 14 (1890) 297.
Petersburg, römisch-kath. Akademie daselbst 10 (1886) 571.
Petre, Staatsrath Jakobs II, die Anklagen gegen ihn, Abh. von Duhr 10 (1886) 677, 11 (1887) 25 209.
Petrus in Rom 10 (1886) 746; Episkopat in Rom s. Lecler; P. im Papstkatalog 12 (1888) 187; Petrusacten v. Lipsius 12 (1888) 188; Petrus' Antiochenischer Episkopat 13 (1889) 566; Petrusbrief, der 2. u. Josephus Flavius 13 (1889) 589.
Petrus Canisius s. Canisius.
Petrus v. Osma 10 (1886) 382.
Pettenegg, das Urkundenbuch des deutschen Ritterordens 11 (1887) 571.
Peuker, Erbauungsreden rec. 13 (1889) 170.
Pez Bernh., E. Katschthalers Schrift üb. dessen Briefnachlaß rec. 14 (1890) 124.
Pfarrvisitationen in Deutschland 13 (1889) 393.
Pflugk-Harttung, Acta pontiff. Rom. rec. 12 (1888) 521; üb. Abendm. in Canossa 12 (1888) 384.
Pfülf, Beitr.: Rec. 11 (1887) 714.
Philipp August und Ingeborg s. Ingeborg.
Philipponen s. Russ. Secten.
Philippson über Maria Stuart 12 (1888) 383.
Philister—Hyksos u. Nachkömmlinge der Puna 12 (1888) 259.
Philo, Tractat de vita contempl. 12 (1888) 386; Ph. üb. Essäer u. Therapeuten, Schriften v. Ohle rec. 14 (1890) 690.
Philosophie, scholastische, Wiederaufnahme ders. 13 (1889) 742; s. Lahousse, Schiffini, Thomismus, Willensfreiheit.
Philosophumena 12 (1888) 507.
Phönix-Mythus 12 (1888) 387.
Piccirelli, De Deo rec. 10 (1886) 531.
Pieper 10 (1886) 727.
Pierling, Beitr.: Anal. 14 (1890)

Digitized by Google

756; Bathory et Possevino rec. 11 (1887) 722.
Pilatus Procurator 12 (1888) 633; Schrift üb. P. v. GA. Müller rec. 14 (1890) 511.
Pitra, Card., Analecta sacra et profana 10 (1886) 381, 13 (1889) 734; Analecta noviss. rec. 12 (1888) 517.
Plaßmann 14 (1890) 154.
Platelii synopsis 11 (1887) 590.
Pleithner, Aelteste Gesch. des Breviergebetes rec. 11 (1887) 708.
Plock, Plozk, Bisthum, s. poln. Bisthümer.
Plumptre, Leben des Bisch. Ken 14 (1890) 176.
Pobjedonoßew über die Raskolniki 14 (1890) 445.
Poëtae christ. minores ed. Acad. Vindob. rec. 13 (1889) 168.
Pohle, Beitr.: Rec. 12 (1888) 691; über Bußdisciplin 11 (1887) 484.
Polanco, zwei Briefe 13 (1889) 408.
Pole Card. 13 (1889) 714.
Polen, die ältesten Bisthümer, Abh. v. Arndt 14 (1890) 44 382; Protestantismus in P., s. Hosius, Epist.
Pontorzy, s. Russ. Secten.
Pontificale Rom., die Pustet'sche Ed. typica 13 (1889) 409.
Popowzy s. Russ. Secten.
Popu, Beitr.: Rec. 11 (1887) 146.
Porcaro Stef. 10 (1886) 378*.
Porcius Festus Procurator 12 (1888) 648.
Posen, Bisthum, s. poln. Bisthüm.
Possevin 11 (1887) 722.
Pothier 14 (1890) 553.
Praedeterminatio, praemotio physica s. Feldner, Pecci, Thomismus.
Präfation 10 (1886) 3.
Prag, Protestantismus daselbst im 17. Jahrh. 10 (1886) 735.
Prähistorische Archäologie 11 (1887) 197.
Prat, Leben Ribadeneyras 12 (1888) 177.
Prediger s. Kohelet.
Prediger-Bibliothek s. Scherer-Wittschwender.
Predigt und Prediger s. Hettinger Aphorismen; Predigt im 4. bis 6. Jahrh. 10 (1886) 376.
Predigten s. Melcher, Monsabré, Montefeltro.
Preger über Waldenser 13 (1889) 730.
Preistheorie 12 (1888) 72.
Priestercodex im Pentateuch nach d. kritischen Schule, s. Israels Restauration.
Primat, Zeugnis für denf. in der Schrift de aleatoribus, Abh. v. Hoensbroech 14 (1890) 1, vgl. 12 (1888) 744, 13 (1889) 579; bezeugt von Cyprian, Abh. von demf. 14 (1890) 193; anerkannt im fränk. Reiche, s. Rom u. die fränk. Kirche.
Priscillian s. Schepß.
Probae Cento ed. Acad. Vindob. rec. 13 (1889) 168; Varianten dazu b. Pitra 13 (1889) 742.
Probabilismus, insbes. bei dem hl. Alphons 10 (1886) 328, 13 (1889) 405 718; Probabiliorismus 14 (1890) 186.
Problem des Uebels s. Fischer E. L.
Probst, Beitr.: Abh. 12 (1888) 1 193; Rec. 11 (1887) 708, 12 (1888) 156; vier pastoraltheol. Schriften v. P. 10 (1886) 375; Liturgisches 10 (1886) 14; über Bußdisciplin 11 (1887) 483.
Procuratoren in Syrien s. Statthalter.
Profeß s. Gelübde, vota.
Profeßrecht (neues) des deutschen Ordens 11 (1887) 398.
Propheten in der Didache 10 (1886) 632. Prophetische Lieder im A. T. 10 (1886) 547.
Protestantismus gegenüber der kath. Kirche s. Posen. Protestantisierung Böhmens vor Ferdinand II 10 (1886) 722.
Protestantische Kirchenhistorie, siehe Flacius.
Proto-Evangelium 11 (1889) 409, 12 (1888) 314.
Proverbien s. Altest. Dichtungen.

Digitized by Google

Prudentius, der kathol. Dichter, v. Rösler, rec. 12 (1888) 342.
Pryguny s. Russ. Secten.
Przemysl, die ersten Bischöfe 14 (1890) 382.
Psalmen, alphabetische, 14 (1890) 751; zur Gesch. der Psalmensammlung, ebd.
Psalmencommentar s. Bäthgen.
Pseudocyprian s. Victor I de aleat.
Pseudodionysius üb. das Wesen der Sünde 14 (1890) 284.
Pseudoisidorische Fälschungen 13 (1889) 756.
Psychologie s. Lahousse, Orti y Lara.
Pulcheria, 10 (1886) 72.
Pusch S. J. Historiker 13 (1889) 82.
Pustets liturg. u. ascet. Verlag 13 (1889) 759 760, 14 (1890) 400.

Quanta cura, Pius' IX Encykl. s. Syllabus.
Quantität, Kategorie ders., Abh. v. Schmid 13 (1889) 506 631; ihr Verhältnis zur Substanz, Abh. v. demf. 14 (1890) 646.
Quartalschrift, Röm., für christl. Alterthumskunde 12 (1888) 188.
Quinctilius Varus 12 (1888) 473.
Quirinius 12 (1888) 464; Census des Q. 12 (1888) 478.

Rabus s. Synderesis.
Rader S. J. Historiker 13 (1889) 58.
Radstockianer s. Russ. Secten.
Radulph v. Tongern 13 (1889) 358.
Ragey üb. das Mariale 11 (1887) 202.
Rambouillet üb. Partialität der noachischen Flut 11 (1887) 203.
Ramsay üb. Abercius' Grabschr. 13 (1889) 401.
Ranke Ernst s. Perikopen, Sonntagsevang.
Ranke Leop. v., Weltgeschichte, Studie üb. dies. v. Michael, rec. 14 (1890) 350. Ranke üb. Kais. Friedrich II 13 (1889) 581. Ranke üb. Petre 10 (1886) 678.
Raskol, Raskolniki, s. Russ. Secten.
Rath u. Pflicht in der Didache 10 (1886) 638.
Rattinger, Beitr.: Abh. 10 (1886) 481; Rec. 11 (1887) 109, 14 (1890) 516; üb. Aciensis episc. 756.
Reading, Abtei O. S. B. aufgehoben 13 (1889) 503.
Real-Encyklopädie s. protest. Theologie² 11 (1887) 756.
Rechnungsbuch des päpst. Thesaurars 14 (1890) 396.
Recht, römisches Recht, Privatrecht s. Bering.
Recht, Rechtsschutz nach Luther 14 (1890) 636.
Rechtsphilosophie s. Meyer, Rossetti.
Reconstruction der apost. spanischen Messe 12 (1888) 239.
Reform, kirchl., in Spanien im 16. J. 14 (1890) 572.
Reformation, kath., in Böhmen 10 (1886) 405.
Regesten der Päpste, Nachträge 14 (1890) 395; s. Papstbriefe.
Regierungsgrundsätze Luthers 14 (1890) 636.
Register Bonifaz' VIII s. Boniface VIII; Benedicts XI s. Benoît XI.
Registerbände, päpstl., des 13. Jahrh. 12 (1888) 139.
Registrum curiae patrim. 14 (1890) 398.
Regnon. Métaphysique des causes rec. 12 (1888) 139; üb. die Ausdehnung der Sündflut 11 (1887) 666.
Religionen, Gesch. ders. 10 (1886) 747 748, 13 (1889) 591 751, 14 (1890) 180; s. Aegypter, Babylonier, Buddhismus, Sciences religieuses.
Religionsunterricht, Zur Frage üb. den R. an den Gymnasien 10 (1886) 365. Neue Handbücher ebd.
Reliquienkapsel, eine altchristl. 14 (1890) 189 190; Reliquienverehrung in Afrika 14 (1890) 398.
Resemans, De competentia civili in vinc. conjug. infid. rec. 11 (1887) 707.
Resoconto delle conferenze dei cultori d. archeologia christ. 12 (1888) 381.
Reusch 14 (1890) 601.
Reuß u. s. franz. Uebers. d. Bibel

Digitized by Google

12 (1888) 751; s. Eschatologie Altisraels, Israels Restauration.
Review, Am. Eccl. 14 (1890) 185.
Revolution, französ. 12 (1888) 182; s. Sciout, Mazel, Taine.
Revue des religions 13 (1889) 751.
Reynolds, Brigittiner 13 (1889) 479.
Ribadeneyras Leben 12 (1888) 177.
Ricard üb. das Conclave 1800 14 (1890) 572.
Richard, Beitr.: Rec. 11 (1887) 134 689.
Richters kirchenrechtl. Lehrbuch, Umformung dess. 10 (1886) 745.
Rieß, Bibel-Atlas² rec. 12 (1888) 702.
Rinaldi, Syllabus 13 (1889) 727.
Ritschl üb. d. Primat bei Cyprian s. Primat; Ritschls Jubiläumsrede 12 (1888) 378.
Ritterorden 11 (1887) 186 398 571.
Rittler, Wesenh. u. Dasein 14 (1890) 154.
Rituale Rom., Pustet'sche Ausg. 13 (1889) 222; Rituale parvum ebd. 13 (1889) 759.
Ritus der span. Messe 12 (1888) 193.
Robert üb. d. Sündflut, s. Sündflut.
Robert Grosseteste s. Grosseteste.
Robertson s. Becket.
Robiou üb. relig. Ideen im Alterthum 11 (1887) 411; üb. Relig. d. Aeg. 12 (1888) 387; üb. Bedeutg v. Jahve 13 (1889) 405.
Rochester, John, O. Carth. Martyrer 13 (1889) 481.
Roder, Considerationes in usum sacerdotum 10 (1886) 564.
Roger Baco s. Bacon.
Rogers üb. die engl. Professoren u. Tutors 14 (1890) 380.
Rom u. die fränkische Kirche bes. im 6. J., Abh. v. Grisar 14 (1890) 447; christl. Inschriften Roms s. Inschriften; s. Armellini.
Romedius, der hl., von Taur, (=Taun?) 12 (1888) 745.
Römerbrief, Erklg v. Agus, rec. 13 (1889) 366.
Römerbrief des hl. Ignatius, Ueberschrift 13 (1889) 576.
Römische Bischöfe, Katalog ders. 12 (1888) 187; Römische Publicationen z. KG u. Archäol. 12 (1888) 380.
Rosenkranz'sche Philosophie s. Hayd.
Rosmini u. d. Concil v. Vienne 13 (1889) 339; Rosminis Verurtheilg 12 (1888) 582.
Rosminianer, Keuschheitsgelübde 12 (1888) 735.
Rösler, Der kath. Dichter A. Prudentius rec. 12 (1888) 342.
Rossetti s. Costa-Rossetti.
Rothes Meer, Durchzug 10 (1886) 350.
Rückfällige, Lossprechung ders. 10 (1886) 330.
Rudiger B. v. Passau 14 (1890) 302 303 312.
Rudolf II, Kaiser 10 (1886) 394.
Rumänen, Zur Gesch. der griech. kath. 13 (1889) 202; Rum. kath. Provincialsynode 1882 10 (1886) 380*; Rum. period. Lit. ebd. 216.
Russische Kirche, Secten in ders., Abh. v. Arndt 14 (1890) 416.
Rußland u. die allg. Kirche 12 (1888) 750.
Ruthenen, Ruthenische Kirche s. Likowski.
Ryssel üb. Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit 11 (1887) 197.

Sabatier üb. die Doctrina apost. 10 (1886) 628; üb. Paulinismus 11 (1887) 765.
Sabetti, Compendium d. Moral 11 (1887) 759.
Sacramentar v. Essen 12 (1888) 728.
Salembier, Petrus v. Alliaco, rec. 11 (1887) 356.
Salimbene d. Chronist, Abh. v. Michael 13 (1889) 225; S. u. seine Chronik, Selbstanzeige v. Michael 13 (1889) 556; s. auch 12 (1888) 298.
Salomos Tempel u. Palast v. Friedrich rec. 14 (1890) 494; Ss. Tempel v. Wolff rec. 14 (1890) 497.
Salzburg s. Verbrüderungsbuch.
Sammlungen der Inschriften Roms 13 (1889) 143.
Samson s. Wortspiel.
Samuel, die BB. S. usw. s. Klostermann.

Digitized by Google

San, de s. De San.
Sanction, pragm. des hl. Ludwig IX, 12 (1888) 187.
Santi, Jus canon. 10 (1886) 215 751.
Sanuto, Marino 10 (1886) 314.
Sapaudus v. Arles, päpstl. Vicar 14 (1890) 472 475 485.
Sasse, Beitr.: Abh. 11 (1887) 51.
Satolli, In summam s. Thomae rec. 10 (1886) 189; Enchiridion.. Logicae rec. 10 (1886) 194.
Savonarolas Biographie 14 (1890) 191.
Sayce 10 (1886) 740; 12 (1888) 586; 13 (1889) 401.
Sayous 12 (1888) 387.
Schäfer B., Beitr.: Rec. 10 (1886) 321; das Diluvium in d. Bibel 11 (1887) 640.
Schäfer L., Beitr.: Rec. 14 (1890) 324 504.
Schaloputen s. Russ. Secten.
Schanz, Comm. zu Joh. rec. 10 (1888) 321; Apologie des Christenth. rec. 13 (1889) 558.
Schaten S. J. Historiker 13 (1889) 71.
Schäzler 14 (1890) 163.
Scheeben 12 (1888) 666; 14 (1890) 164.
Scheffer-Boichorst üb. d. pragmat. Sanction Ludwigs IX 12 (1888) 187.
Schegg, Bibl. Archäologie rec. 12 (1888) 702; über Vermählung Mariä s. Maria . . Joseph.
Scheid, Beitr.: Abh. 14 (1890) 599: Rec. 12 (1888) 337.
Schell, Wirken des Dreieinigen Gottes rec. 12 (1888) 317.
Schenz, Einleitung in d. A. T. rec. 11 (1887) 549.
Schevß, Priscillian, ein neuaufgefund. lat. Schriftsteller rec. 10 (1886) 716.
Scherer Aug., Exempel-Lex. 12 (1888) 180; Prediger-Biblioth⁴. 14 (1890) 761.
Scherer Georg 12 (1888) 137.
Scherer R. R. v., Handbuch des Kirchenrechtes rec. 11 (1887) 328 378 389, vgl. 10 (1886) 216.
Schiffini, Disputation. Metaphys. spec. rec. 12 (1888) 709, 14 (1890) 125; s. Willensfreiheit.
Schirrmachers Geschichtsfälschungen 13 (1889) 581.
Schisma, Das, innerhalb des griechischen Schismas 10 (1886) 569.
Schmid Franz, Beitr.: Abh. 10 (1886) 142, 11 (1887) 233, 12 (1888) 263 419, 13 (1889) 506 631, 14 (1890) 646.
Schmitz 11 (1887) 483.
Schnals Kloster 12 (1888) 176.
Schneedorfer, Beitr.: Rec. 12 (1888) 692.
Schneider Ph., die bischöfl. Domkapitel rec. 11 (1887) 148.
Schneider W., Der neuere Geisterglaube² rec. 10 (1886) 540.
Scholastik, Geschichte derf. 13 (1889) 172; s. Philosophie, scholast.
Schönheit, Jungmanns Definition derf. 13 (1889) 388.
Schöpfer, Beitr.: Rec. 14 (1890) 700.
Schöpfungstag, der vierte 14 (1890) 745.
Schottland, Glaubensabfall 10 (1886) 204.
Schriftstellerische Thätigkeit des sel. Petrus Canisius 14 (1890) 720.
Schrörs, Hinkmar von Rheims 11 (1887) 408.
Stu üb. die Perikopen der Sonntage nach Pfingsten 14 (1890) 759.
Schüch, Pastoraltheologie 11 (1887) 762.
Schulte v., üb. Verhältnis der Concilien z. Papst 10 (1886) 85.
Schultze u. die christl. Archäologie s. Liell Darstellungen, Wilpert Principienfragen.
Schuster, Joh. Kepler rec. 13 (1889) 342.
Schutzschriften für d. engl. Hochkirche 13 (1889) 200.
Schwane, Allg. Moraltheologie rec. 10 (1886) 326.
Schwertschlager, Entstehung der Organismen rec. 10 (1886) 168, 13 (1889) 162.
Science cathol. 11 (1887) 409 764.
Sciences religieuses, Section der École des Hautes Études u.

Digitized by Google

ihre Publicationen 14 (1890) 191.
Sciout üb. Civilconstitution des franz. Klerus 12 (1888) 182.
Sdralek üb. Hinkmar von Rheims 11 (1887) 408.
Sectenwesen in der russ. Kirche, Abh. v. Arndt 14 (1890) 416; vgl. 10 (1886) 569.
Seele, ihr Ursprung nach Hayd 13 (1889) 331, nach Rosmini 13 (1889) 339.
‚Seelsorger' kathol. Ztschr. 14 (1890) 184.
Seisenberger, Beitr.: Rec. 10 (1886) 180.
Seisl, d. Kirchenjahr 14 (1890) 759.
Selborne, s. Schutzschriften.
Seminar, Gesch. des Würzburger S. von Braun, rec. 14 (1890) 116.
Seminarien für Böhmen 10 (1886) 733.
Sendung der göttlichen Personen s. Schell . . Dreieinigkeit.
Sentius Saturninus 12 (1888) 473.
Sepharvajim, Stadt 12 (1888) 586.
Septililium b. Dorotheae Montoviensis ed. Hipler rec. 10 (1886) 714.
Septuaginta 10 (1886) 557.
Sequenzen 10 (1886) 717 720; v. Gihr, rec. 11 (1887) 563; s. Kayser, Hymnen.
Serarius S. J. Historiker 13 (1889) 65.
Sergius Paulus Proconsul 12 (1888) 584.
Servus Dei 10 (1886) 18.
Set-Typhon 12 (1888) 259.
Severianus Gabalit. Fragm. b. Pitra 13 (1889) 735.
Seyfarth üb. de la Forge 12 (1888) 375.
Shairp, schott. Theolog. 14 (1890) 177.
Sibrajim Stadt 12 (1888) 586.
Sickel Th., 10 (1886) 751; Liber diurnus Rom. Pontiff. 13 (1889) 753.
Silvesters II Geheimschrift 12 (1888) 379.
Silvia, peregrinatio 11 (1887) 587, 13 (1889) 360.
Simar, das Wesen des Gewissens rec. 11 (1887) 144.
Simson üb. Pseudoisidorische Fälschungen 11 (1887) 763.
Sintflut s. Sündflut.
Sion und Tempelberg nicht verschieden 12 (1888) 314.
Sirach s. Jesus b. Siracide.
Sittlichkeit, Zur Philosophie der S., Abh. v. Frins 10 (1886) 577, 11 (1887) 78 268.
Skelton J., Schrift zur Ehrenrettg der Maria Stuart 13 (1889) 591.
Skity s. Russ. Secten.
Slavata 10 (1886) 723 726.
Smedt s. De Smedt.
Smend und der Priestercodex s. Israels Restauration.
Sociale Frage, Zur Lösung ders. 14 (1890) 348 360; Socialpol. Fragen v. Eberle rec. 14 (1890) 700; sociale Verhältnisse nach Luther 14 (1890) 636.
Solemnitas votorum juridica, Abh. v. Nilles 10 (1886) 245.
Soloview W. 12 (1888) 750.
Sommervogel, Biblioth. Marian. 10 (1886) 377*; üb. den Verf. d. Monita secr. 14 (1890) 398.
Sonntagsevangelien u. die Homiletik 14 (1890) 756.
Soto, Dominicus de, 14 (1890) 155.
Souchon üb. Papstwahlen 14 (1890) 167.
Spaniens Universitäten 10 (1886) 377*; kirchl. Reform im 16. Jahrhundert 14 (1890) 572; Spanische Messe s. Messe; s. Espanna.
Speculum vitae S. Francisci in den Hss., Abh. v. Ehrle 12 (1888) 116.
Spee, Friedr. v., 12 (1888) 136.
Spicilegio Vaticano 14 (1890) 569.
Spicilegium Solesmense v. Pitra 13 (1889) 734.
Spiegel üb. Zarathuschtras Reform 12 (1888) 388.
Spielmann F., Beitr.: Rec. 10 (1886) 717.
Spillmann üb. engl. Martyrer 11 (1887) 761.
Spiritismus s. Schneider W.
Sprache d. Theologie, Abh. v. Herkenrath 13 (1889) 597.

Digitized by Google

Prudentius, der kathol. Dichter, v. Rösler, rec. 12 (1888) 342.
Pryguny s. Russ. Secten.
Przemysl, die ersten Bischöfe 14 (1890) 382.
Psalmen, alphabetische, 14 (1890) 751; zur Gesch. der Psalmensammlung, ebd.
Psalmencommentar s. Bäthgen.
Pseudocyprian s. Victor I de aleat.
Pseudodionysius üb. das Wesen der Sünde 14 (1890) 284.
Pseudoisidorische Fälschungen 13 (1889) 756.
Psychologie s. Lahousse, Orti y Lara.
Pulcheria, 10 (1886) 72.
Pusch S. J. Historiker 13 (1889) 82.
Pustets liturg. u. ascet. Verlag 13 (1889) 759 760, 14 (1890) 400.

Quanta cura, Pius' IX Encykl. s. Syllabus.
Quantität, Kategorie ders., Abh. v. Schmid 13 (1889) 506 631; ihr Verhältnis zur Substanz, Abh. v. dems. 14 (1890) 646.
Quartalschrift, Röm., für christl. Alterthumskunde 12 (1888) 188.
Quinctilius Varus 12 (1888) 473.
Quirinius 12 (1888) 464; Census des Q. 12 (1888) 478.

Rabus s. Synderesis.
Rader S. J. Historiker 13 (1889) 58.
Radstockianer s. Russ. Secten.
Radulph v. Tongern 13 (1889) 358.
Ragey üb. das Mariale 11 (1887) 202.
Rambouillet üb. Partialität der noachischen Flut 11 (1887) 203.
Ramsay üb. Abercius' Grabschr. 13 (1889) 401.
Ranke Ernst s. Perikopen, Sonntagsevang.
Ranke Leop. v., Weltgeschichte, Studie üb. dies. v. Michael, rec. 14 (1890) 350. Ranke üb. Kais. Friedrich II 13 (1889) 581. Ranke üb. Petre 10 (1886) 678.
Raskol, Raskolniki, s. Russ. Secten.
Rath u. Pflicht in der Didache 10 (1886) 638.
Rattinger, Beitr.: Abh. 10 (1886) 481; Rec. 11 (1887) 109, 14 (1890) 516; üb. Aciensis episc. 756.
Reading, Abtei O. S. B. aufgehoben 13 (1889) 503.
Real-Encyklopädie s. protest. Theologie² 11 (1887) 756.
Rechnungsbuch des päpst. Thesaurars 14 (1890) 396.
Recht, römisches Recht, Privatrecht s. Bering.
Recht, Rechtsschutz nach Luther 14 (1890) 636.
Rechtsphilosophie s. Meyer, Rossetti.
Reconstruction der apost. spanischen Messe 12 (1888) 239.
Reform, kirchl., in Spanien im 16. J. 14 (1890) 572.
Reformation, kath., in Böhmen 10 (1886) 405.
Regesten der Päpste, Nachträge 14 (1890) 395; s. Papstbriefe.
Regierungsgrundsätze Luthers 14 (1890) 636.
Register Bonifaz' VIII s. Boniface VIII; Benedicts XI s. Benoît XI.
Registerbände, päpstl., des 13. Jahrh. 12 (1888) 139.
Registrum curiae patrim. 14 (1890) 398.
Regnon. Métaphysique des causes rec. 12 (1888) 139; üb. die Ausdehnung der Sündflut 11 (1887) 666.
Religionen, Gesch. ders. 10 (1886) 747 748, 13 (1889) 591 751, 14 (1890) 180; s. Aegypter, Babylonier, Buddhismus, Sciences religieuses.
Religionsunterricht, Zur Frage üb. den R. an den Gymnasien 10 (1886) 365. Neue Handbücher ebd.
Reliquienkapsel, eine altchristl. 14 (1890) 189 190; Reliquienverehrung in Afrika 14 (1890) 398.
Resemans, De competentia civili in vinc. conjug. infid. rec. 11 (1887) 707.
Resoconto delle conferenze dei cultori d. archeologia christ. 12 (1888) 381.
Reusch 14 (1890) 601.
Reuß u. s. franz. Uebers. d. Bibel

Digitized by Google

12 (1888) 751; s. Eschatologie Altisraels, Israels Restauration.
Review, Am. Eccl. 14 (1890) 185.
Revolution, französ. 12 (1888) 182; s. Sciout, Mazel, Taine.
Revue des religions 13 (1889) 751.
Reynolds, Brigittiner 13 (1889) 479.
Ribadeneyras Leben 12 (1888) 177.
Ricard üb. das Conclave 1800 14 (1890) 572.
Richard, Beitr.: Rec. 11 (1887) 134 689.
Richters kirchenrechtl. Lehrbuch, Umformung dess. 10 (1886) 745.
Rieß, Bibel-Atlas³ rec. 12 (1888) 702.
Rinaldi, Syllabus 13 (1889) 727.
Ritschl üb. d. Primat bei Cyprian s. Primat; Ritschls Jubiläumsrede 12 (1888) 378.
Ritterorden 11 (1887) 186 398 571.
Rittler, Wesenh. u. Dasein 14 (1890) 154.
Rituale Rom., Pustet'sche Ausg. 13 (1889) 222; Rituale parvum ebd. 13 (1889) 759.
Ritus der span. Messe 12 (1888) 193.
Robert üb. d. Sündflut, s. Sündflut.
Robert Grosseteste s. Grosseteste.
Robertson s. Becket.
Robiou üb. relig. Ideen im Alterthum 11 (1887) 411; üb. Relig. d. Aeg. 12 (1888) 387; üb. Bedeutg v. Jahve 13 (1889) 405.
Rochester, John, O. Carth. Martyrer 13 (1889) 481.
Roder, Considerationes in usum sacerdotum 10 (1886) 564.
Roger Baco s. Bacon.
Rogers üb. die engl. Professoren u. Tutors 14 (1890) 380.
Rom u. die fränkische Kirche bes. im 6. J., Abh. v. Grisar 14 (1890) 447; christl. Inschriften Roms s. Inschriften; s. Armellini.
Romedius, der hl., von Taur, (=Taun?) 12 (1888) 745.
Römerbrief, Erklg v. Agus, rec. 13 (1889) 366.
Römerbrief des hl. Ignatius, Ueberschrift 13 (1889) 576.
Römische Bischöfe, Katalog ders. 12 (1888) 187; Römische Publicationen z. KG u. Archäol. 12 (1888) 380.
Rosenkrantz'sche Philosophie s. Hayd.
Rosmini u. d. Concil v. Vienne 13 (1889) 339; Rosminis Verurtheilg 12 (1888) 582.
Rosminianer, Keuschheitsgelübde 12 (1888) 735.
Rösler, Der kath. Dichter A. Prudentius rec. 12 (1888) 342.
Rossetti s. Costa-Rossetti.
Rothes Meer, Durchzug 10 (1886) 350.
Rückfällige, Lossprechung ders. 10 (1886) 330.
Rudiger B. v. Passau 14 (1890) 302 303 312.
Rudolf II, Kaiser 10 (1886) 394.
Rumänen, Zur Gesch. der griech. kath. 13 (1889) 202; Rum. kath. Provincialsynode 1882 10 (1886) 380*; Rum. period. Lit. ebd. 216.
Russische Kirche, Secten in ders., Abh. v. Arndt 14 (1890) 416.
Rußland u. die allg. Kirche 12 (1888) 750.
Ruthenen, Ruthenische Kirche s. Likowski.
Ryssel üb. Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit 11 (1887) 197.

Sabatier üb. die Doctrina apost. 10 (1886) 628; üb. Paulinismus 11 (1887) 765.
Sabetti, Compendium d. Moral 11 (1887) 759.
Sacramentar v. Essen 12 (1888) 728.
Salembier, Petrus v. Alliaco, rec. 11 (1887) 356.
Salimbene d. Chronist, Abh. v. Michael 13 (1889) 225; S. u. seine Chronik, Selbstanzeige v. Michael 13 (1889) 556; s. auch 12 (1888) 298.
Salomos Tempel u. Palast v. Friedrich rec. 14 (1890) 494; Ss. Tempel v. Wolff rec. 14 (1890) 497.
Salzburg s. Verbrüderungsbuch.
Sammlungen der Inschriften Roms 13 (1889) 143.
Samson s. Wortspiel.
Samuel, die BB. S. usw. s. Klostermann.

Digitized by Google

San, de s. De San.
Sanction, pragm. des hl. Ludwig IX, 12 (1888) 187.
Santi, Jus canon. 10 (1886) 215 751.
Sanuto, Marino 10 (1886) 314.
Sapaudus v. Arles, päpstl. Vicar 14 (1890) 472 475 485.
Sasse, Beitr.: Abh. 11 (1887) 51.
Satolli, In summam s. Thomae rec. 10 (1886) 189; Enchiridion.. Logicae rec. 10 (1886) 194.
Savonarolas Biographie 14 (1890) 191.
Sayce 10 (1886) 740; 12 (1888) 586; 13 (1889) 401.
Sayous 12 (1888) 387.
Schäfer B., Beitr.: Rec. 10 (1886) 321; das Diluvium in d. Bibel 11 (1887) 640.
Schäfer L., Beitr.: Rec. 14 (1890) 324 504.
Schaloputen s. Russ. Secten.
Schanz, Comm. zu Joh. rec. 10 (1888) 321; Apologie des Christenth. rec. 13 (1889) 558.
Schaten S. J. Historiker 13 (1889) 71.
Schäzler 14 (1890) 163.
Scheeben 12 (1888) 666; 14 (1890) 164.
Scheffer-Boichorst üb. d. pragmat. Sanction Ludwigs IX 12 (1888) 187.
Schegg, Bibl. Archäologie rec. 12 (1888) 702; über Vermählung Mariä s. Maria .. Joseph.
Scheid, Beitr.: Abh. 14 (1890) 599; Rec. 12 (1888) 337.
Schell, Wirken des Dreieinigen Gottes rec. 12 (1888) 317.
Schenz, Einleitung in d. A. T. rec. 11 (1887) 549.
Schevß, Priscillian, ein neuaufgefund. lat. Schriftsteller rec. 10 (1886) 716.
Scherer Aug., Exempel-Lex. 12 (1888) 180; Prediger-Biblioth. 14 (1890) 761.
Scherer Georg 12 (1888) 137.
Scherer R. R. v., Handbuch des Kirchenrechtes rec. 11 (1887) 328 378 389, vgl. 10 (1886) 216.
Schiffini, Disputation. Metaphys. spec. rec. 12 (1888) 709, 14 (1890) 125; s. Willensfreiheit.
Schirrmachers Geschichtsfälschungen 13 (1889) 581.
Schisma, Das, innerhalb des griechischen Schismas 10 (1886) 569.
Schmid Franz, Beitr.: Abh. 10 (1886) 142, 11 (1887) 233, 12 (1888) 263 419, 13 (1889) 506 631, 14 (1890) 646.
Schmitz 11 (1887) 483.
Schnals Kloster 12 (1888) 176.
Schneedorfer, Beitr.: Rec. 12 (1888) 692.
Schneider Ph., die bischöfl. Domkapitel rec. 11 (1887) 148.
Schneider W., Der neuere Geisterglaube² rec. 10 (1886) 540.
Scholastik, Geschichte ders. 13 (1889) 172; s. Philosophie, scholast.
Schönheit, Jungmanns Definition ders. 13 (1889) 388.
Schöpfer, Beitr.: Rec. 14 (1890) 700.
Schöpfungstag, der vierte 14 (1890) 745.
Schottland, Glaubensabfall 10 (1886) 204.
Schriftstellerische Thätigkeit des sel. Petrus Canisius 14 (1890) 720.
Schrörs, Hinkmar von Rheims 11 (1887) 408.
Schu üb. die Perikopen der Sonntage nach Pfingsten 14 (1890) 759.
Schüch, Pastoraltheologie 11 (1887) 762.
Schulte v., üb. Verhältnis der Concilien z. Papst 10 (1886) 85.
Schultze u. die christl. Archäologie s. Liell Darstellungen, Wilpert Principienfragen.
Schuster, Joh. Kepler rec. 13 (1889) 342.
Schutzschriften für d. engl. Hochkirche 13 (1889) 200.
Schwane, Allg. Moraltheologie rec. 10 (1886) 326.
Schwertschlager, Entstehung der Organismen rec. 10 (1886) 168, 13 (1889) 162.
Science cathol. 11 (1887) 409 764.
Sciences religieuses, Section der École des Hautes Études u.

Digitized by Google

ihre Publicationen 14 (1890) 191.
Sciout üb. Civilconstitution des franz. Klerus 12 (1888) 182.
Sdralek üb. Hinkmar von Rheims 11 (1887) 408.
Sectenwesen in der russ. Kirche, Abh. v. Arndt 14 (1890) 416; vgl. 10 (1886) 569.
Seele, ihr Ursprung nach Hayd 13 (1889) 331, nach Rosmini 13 (1889) 339.
‚Seelsorger' kathol. Ztschr. 14 (1890) 184.
Seisenberger, Beitr.: Rec. 10 (1886) 180.
Seisl, d. Kirchenjahr 14 (1890) 759.
Selborne, s. Schutzschriften.
Seminar, Gesch. des Würzburger S. von Braun, rec. 14 (1890) 116.
Seminarien für Böhmen 10 (1886) 733.
Sendung der göttlichen Personen s. Schell . . Dreieinigkeit.
Sentius Saturninus 12 (1888) 473.
Sepharvajim, Stadt 12 (1888) 586.
Septililium b. Dorotheae Montoviensis ed. Hipler rec. 10 (1886) 714.
Septuaginta 10 (1886) 557.
Sequenzen 10 (1886) 717 720; v. Gihr, rec. 11 (1887) 563; s. Kayser, Hymnen.
Serarius S. J. Historiker 13 (1889) 65.
Sergius Paulus Proconsul 12 (1888) 584.
Servus Dei 10 (1886) 18.
Set-Typhon 12 (1888) 259.
Severianus Gabalit. Fragm. b. Pitra 13 (1889) 735.
Seyfarth üb. de la Forge 12 (1888) 375.
Shairp, schott. Theolog. 14 (1890) 177.
Sibrajim Stadt 12 (1888) 586.
Sickel Th., 10 (1886) 751; Liber diurnus Rom. Pontiff. 13 (1889) 753.
Silvesters II Geheimschrift 12 (1888) 379.
Silvia, peregrinatio 11 (1887) 587, 13 (1889) 360.
Simar, das Wesen des Gewissens rec. 11 (1887) 144.
Simson üb. Pseudoisidorische Fälschungen 11 (1887) 763.
Sintflut s. Sündflut.
Sion und Tempelberg nicht verschieden 12 (1888) 314.
Sirach s. Jesus b. Siracide.
Sittlichkeit, Zur Philosophie der S., Abh. v. Frins 10 (1886) 577, 11 (1887) 78 268.
Skelton J., Schrift zur Ehrenrettg der Maria Stuart 13 (1889) 591.
Skity s. Russ. Secten.
Slavata 10 (1886) 723 726.
Smedt s. De Smedt.
Smend und der Priestercodex s. Israels Restauration.
Sociale Frage, Zur Lösung ders. 14 (1890) 348 360; Socialpol. Fragen v. Eberle rec. 14 (1890) 700; sociale Verhältnisse nach Luther 14 (1890) 636.
Solemnitas votorum juridica, Abh. v. Nilles 10 (1886) 245.
Soloview W. 12 (1888) 750.
Sommervogel, Biblioth. Marian. 10 (1886) 377*; üb. den Verf. d. Monita secr. 14 (1890) 398.
Sonntagsevangelien u. die Homiletik 14 (1890) 756.
Soto, Dominicus de, 14 (1890) 155.
Souchon üb. Papstwahlen 14 (1890) 167.
Spaniens Universitäten 10 (1886) 377*; kirchl. Reform im 16. Jahrhundert 14 (1890) 572; Spanische Messe s. Messe; s. Espanna.
Speculum vitae S. Francisci in den Hss., Abh. v. Ehrle 12 (1888) 116.
Spee, Friedr. v., 12 (1888) 136.
Spicilegio Vaticano 14 (1890) 569.
Spicilegium Solesmense v. Pitra 13 (1889) 734.
Spiegel üb. Zarathuschtras Reform 12 (1888) 388.
Spielmann F., Beitr.: Rec. 10 (1886) 717.
Spillmann üb. engl. Martyrer 11 (1887) 761.
Spiritismus s. Schneider W.
Sprache d. Theologie, Abh. v. Herkenrath 13 (1889) 597.

Digitized by Google

Sprenger Al. 14 (1890) 181.
Staat u. Kirche s. Haunmerstein, Leo XIII.
Stabat mater 10 (1886) 719.
Stanislaus Hosius s. Hosius.
Stationsmesse 10 (1886) 737.
Statthalter, Die röm. St. in Syrien und Judäa, Abh. v. H. Kellner 12 (1888) 460 630.
Statuten der Passauer Synoden s. Passau.
Staufer, s. Friedrich II.
Steffani, Apost. Vicar s. Hannover.
Stelzer, Beitr.: Rec. 14 (1890) 678.
Stevenson Enr. jun. und sen. 12 (1888) 333.
Steyrer S. J. Historiker 13 (1889) 77.
Stichometrisches Verzeichnis der kanon. Bücher 11 (1887) 191.
Stiglic üb. kath. Pastoraltheol. rec. 11 (1887) 712.
Stimmen aus M.-Laach, Ergänzungshefte 11 (1887) 760; Generalregister 10 (1886) 749.
Stöckl Lehrb. d. Philos[6]. 13 (1889) 220; üb. Religionsunterricht 10 (1886) 365.
Stoff, der belebte usw. s. Dressel.
Stöhr, Pastoralmedicin[3] 13 (1889) 219.
Stokes, Biogr. des hl. Patrick 13 (1889) 750.
Stolz A., Homiletik rec. 11 (1887) 517.
Stowe-Missal 10 (1886) 1.
Strabo üb. die Insel Kauda 12 (1888) 750.
Stranniki s. Russ. Secten.
Straub, Beitr.: Abh. 11 (1887) 282, 14 (1890) 64; Rec. 11 (1887) 590; Anal. 10 (1886) 209, 12 (1888) 562, 13 (1889) 727.
Strunck S. J. Historiker 13 (1889) 74.
Stryzygowski üb. altchristl. Kunst in Griechenland 14 (1890) 570.
Stuart Maria, Quellen von Forbes-Leith 10 (1886) 204; Ehrenrettung durch J. Skeltons Werk 13 (1889) 591.
Stubbs s. Becket, Schutzschriften.
Studia biblica 10 (1886) 739.
Stundisten s. Russ. Secten.
Stützle 12 (1888) 579.
Suarez üb. d. Glaubensact 10 (1886) 42, 14 (1890) 64; üb. d. 4. Schöpfungstag 14 (1890) 747.
Substanz, Verhältnis z. Quantität, Abh. v. Fr. Schmid 14 (1890) 646.
Suez, Isthmus von, u. Bibel 10 (1886) 350.
Summa theol. S. Thom. s. Lethielleux.
Sünde, Unterschied zw. Tod- und läßl. S., Abh. v. Frick 13 (1889) 417. Wesen der S., Abh. v. Frins 14 (1890) 27 271 401 577.
Sündflut, Orientierung über ihre Ausdehnung, Abh. v. Breitung 11 (1887) 631, 12 (1888) 369; vgl. 10 (1886) 218, 12 (1888) 749.
Suprematseid in England 13 (1889) 485.
Svoboda, Beitr.: Abh. 10 (1886) 385.
Sychar, Sychem, Etym. u. Lage 13 (1889) 397.
Syllabus, sein Valor u. seine dogm. Bedeutung 11 (1887) 202, 13 (1889) 727.
Sylvain, Hist. de S. Charles rec. 14 (1890) 504.
Symmachus, Papst, u. d. Vicariat v. Arles 14 (1890) 456; ein unechter Brief 10 (1886) 381.
Symon 10 (1886) 571.
Synderesis=synaeresis? 12 (1888) 752, 13 (1889) 207.
Synoden, ökum., Der hl. Stuhl u. die ök. S. des Alterthums, Abh. v. Blötzer 10 (1886) 66; die fränk. S. im 6. Jahrh. 14 (1890) 467 485; v. Arles v. J. 314 14 (1890) 448; v. Orange (Arausio) 529 14 (1890) 459; v. Passau s. Passau; ostsyr. S. im Synodicon des Museo Borg. 14 (1890) 571.
Synodicon, ostsyr., im Museo Borgiano 14 (1890) 571.
Syrien, Die röm. Statthalter in S. und Judäa 12 (1888) 460 630.
Szkopzen, Szożigateli, Szubbotniki s. Russ. Secten.

Digitized by Google

Taine üb. französ. Revolution 12 (1888) 183.
Taoteking s. Laotse, Peisson.
Tatians Diatessaron 13 (1889) 410.
Tau, Taun, Taur, Tavon s. Romedius.
Taurobolien 12 (1888) 387.
Taxil Leo 10 (1886) 569.
Tempel Salomons v. Friedrich rec. 14 (1890) 494; v. Wolff rec. ebd. 497; Paillour' Monogr. üb. den T. 10 (1886) 379.
Terrieſi 10 (1886) 687.
Tertullians Apologie 12 (1888) 387.
Testamentum Nov. gr. ed. Gebhardt rec. 13 (1889) 565.
Tetragramm 10 (1886) 747.
Teufel, der, in der Lit. d. Reformationszeitalters 13 (1889) 382.
Thalhofer Hdb. d. Liturgik rec. 13 (1889) 349.
Thavon=Thun s. Romedius.
Thebaiſche Legion 13 (1889) 746.
Theodor v. Mopſ. Comm. zu den Paulin. Briefen 13 (1889) 737; z. d. Pſ. 11 (1887) 181.
Theodoſianer s. Ruſſ. Secten.
Theologie der chriſtlichen Inſchriften Roms 13 (1889) 127.
Theologie in der erſten Hälfte dieſ. Jahrh. s. Nomenclator.
Theol. Jahresbericht s. Lipſius.
Therapeuten s. Philo.
Thereſia, die hl., und die Pathologie 10 (1886) 376.
Theſſalonicherbrief, der 1., 10 (1886) 217.
Thiel, Epistolae Rom. Pontt. rec. 12 (1888) 514.
Thill, Beitr.: Rec. 14 (1890) 360.
Thomas Antoine s. Boniface VIII.
Thomas v. Aquin, Summa ed. Paris 13 (1889) 220; Opusc. philos. 10 (1886) 567; üb. d. Glaubensact ebd. 36; üb. Myſterien ebd. 501 504; üb. Prädetermination ebd. 209, s. Feldner; üb. den Habitus 10 (1886) 107 614; üb. eingegoſſ. Tugend ebd. 279; üb. d. Begriff d. Sittlichk. ebd. 578; üb. d. 4. Schöpfungstag 14 (1890) 748; s. Satolli.
Thomas v. Kempen s. Imitatio Chr.
Thomas v. Villanueva 11 (1887) 196.
Thomismus, der moderne 14 (1890) 154; insbeſ. in der Gnadenlehre 10 (1886) 209.
Thuasne s. Burchard.
Thun s. Romedius.
Tiele üb. Religionswiſſenſchaft 10 (1886) 747.
Tiſchendorf 11 (1887) 500.
Titus Boſtr. Fragm. b. Pitra 13 (1889) 735.
Tixeront, L'Église d'Edesse rec. 13 (1889) 707.
Todd, J. Henthorn 10 (1886) 3.
Todſünde s. Sünde.
Todtenbuch, das ägypt. 12 (1888) 388.
Tommaſetti über die röm. Campagna 10 (1886) 379.
Translatio S. Benedicti 11 (1887) 201.
Trinität v. Oswald rec. 14 (1890) 584; Trinitätslehre des Nik. v. Cuſa 13 (1889) 536.
Tſchernobolzy s. Ruſſ. Secten.
Tugend, Vervollkommnung u. Verluſt derſ. s. Habitus.
Tulloch, ſchott. Theol. 14 (1890) 177.
Türck S. J. Hiſtoriker 13 (1889) 73.
Tutors an engl. Univerſitäten 14 (1890) 380.
Typologie Jakobs v. Sarug, Abh. v. Zingerle 11 (1887) 92; Typen d. Ceremonialgeſetzes, ihr Literalſinn und Literalzweck ebd. 94; hiſtoriſche Typen 100. Reichthum der Typen 101.

Uebernatürlichkeit der Heilsacte, Abh. v. Schmid 12 (1888) 363 419.
Uebinger, Gotteslehre d. Nik. v. Cuſa rec. 13 (1889) 530.
Unam sanctam, Bulle Bonifaz' VIII 13 (1889) 755.
Unfehlbarkeit des Papſtes bei Canoniſationen, Abh. v. Scheid 14 (1890) 599.
Univerſität Paris 13 (1889) 757; Univerſitäten des MA. von Denifle rec. 10 (1886) 700; Univerſitäten Engl. von Zimmermann

Digitized by Google

rec. 14 (1890) 358; s. Tutors, Oxforder Professoren.
Unterschied zw. schweren u. läßl. Sünden, Abh. v. Frick 13 (1889) 417.
Ursprung der Seele nach Hayd u. Rosmini 13 (1889) 331 339.
Urzeugung 11 (1887) 197.

Vacant J. M. A. 12 (1888) 588.
Valladolid, Nationalconcil v. J. 1155 14 (1890) 395.
Van Aken üb. d. Verf. d. Monita secr. 14 (1890) 397.
Van den Gheyn S. J. 13 (1889) 751.
Van der Aa, Praelect. philos. schos. rec. 10 (1886) 521; Ethik 11 (1887) 765.
Van Hoonacker, pentateuch-krit. Studien 12 (1888) 751, 13 (1889) 406.
Vaticanische Berichte über Böhmens kirchl. Lage um das Jahr 1620 10 (1886) 722.
Vaticanische Bibliothek, Kataloge, s. Bibliothek, Codices Vatic.
Vaticanum üb. d. hl. Schrift 10 (1886) 156.
Veni s. Spiritus 10 (1886) 719.
Venturoli über prähist. Menschen 10 (1886) 379.
Verbrüderungsbuch v. St. Peter in Salzburg 11 (1887) 201.
Verfolgungen s. Allard.
Vergerius Peter Paul 10 (1886) 215.
Vergilius' Iter sacrum b. Pitra 13 (1889) 736.
Vering, röm. Recht und Privatr. 11 (1887) 760.
Vermählung Mariä mit Joseph s. Maria . . Joseph.
Vernes üb. Religionswissenschaft 10 (1886) 215.
Vervaux S. J. Historiker 13 (1889) 61.
Vervollkommnungsfähigkeit des Habitus, Abh. v. Limbourg 10 (1886) 107; Vervollkommnung u. Verlust der Gnade u. Tugend ebd. 277.
Vesta, Atrium 12 (1888) 382.
Via Appia s. Tommasetti.
Victimae paschali 10 (1886) 719.
Victors I Schrift de aleatoribus 12 (1888) 742; als Zeugnis f. d. Primat, Abh. v. Hoensbroech 14 (1890) 1 vgl. 571, 13 (1889) 579.
Victor v. Capua, Fragm. b. Pitra 13 (1889) 741.
Victor, Cl Marius, ed. Acad. Vindob. rec. 13 (1889) 168.
Victor Emmanuel mit Napoleon III. u. Pius IX 14 (1890) 191; V. E. Verhandlungen mit d. Revolution ebd.
Victorin Martyrer in Afrika 14 (1890) 398.
Vienner Concil, üb. die menschl. Seele 13 (1889) 168.
Vigilius' Regesten 12 (1888) 519; V. Wirken für die fränk. Kirche 14 (1890) 474.
Vignali s. Napoleon I . . Religion.
Vigouroux, Die Bibel u. die neueren Entdeckungen rec. 12 (1888) 692; Les Livres saints et la critique rationaliste 11 (1887) 195; s. ebd 410 757, 14 (1890) 746 f.
Vindication, eine Art d. Canonis. 14 (1890) 611.
Virgilius v. Arles, päpstl. Vicar 14 (1890) 742 479 485.
Virgines sacrae s. Jungfrauen, altchristl.
Vischer üb. die Apokalypse 11 (1887) 762, 12 (1888) 385.
Visitationsberichte der engl. Klöster 13 (1889) 407 495.
Visitationsformel der Passauer Synode v. J. 1435 14 (1890) 143 369.
Voltaire 11 (1887) 452.
Vorges, Domet de, Essai de metaphysique positive, rec. 12 (1888) 687.
Vorgeschichtliche Menschheit 10 (1886) 379.
Vornicänische Väter üb. Trinität 10 (1886) 220.
Vosen-Brüll, Katholicismus u. d. Einsprüche d. Gegner rec. 10 (1886) 692.
Vota sollemnia relig. accidentalia, Abh. v. Nilles 13 (1889) 270.
Vota der altchristl. Jungfrauen s. Jungfrauen.
Vulgärlatein in der Schrift de aleatoribus 14 (1890) 14.
Vulgata, ihre Authenticität 10 (1886) 154; V. im 13. Jahrh. 12 (1888)

Digitized by Google

587, 13 (1889) 406; V.-Ausgabe v. Fillion 12 (1888) 750.

Wadding 11 (1887) 726.
Waffelaert 12 (1888) 585.
Wagner A. s. Beichtbücher.
Wagner Frz S. J. Historiker 13 (1889) 76.
Waldenser-Frage 13 (1889) 730.
Walwercke, Jak. O. Carth. Martyrer 13 (1889) 481.
Warburton 11 (1887) 452.
Ware ein Geschichtsfälscher 13 (1889) 713.
Warren 10 (1886) 1.
Watson 13 (1889) 712.
Wattenbach, Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit rec. 14 (1890) 105; W. üb. Matthäus Paris 13 (1889) 721.
Watterich 11 (1887) 419.
Wauters Alph. 14 (1890) 385.
Weale Liturg. Ztschrift 13 (1889) 589.
Weber H., Beitr.: Rec. 10 (1886) 331; die vierzehn Nothhelfer 10 (1886) 380*.
Weber J., Ehehindernisse[4] und Eherecht[3] 11 (1887) 759.
Webster, Augustin, O. Carth. 13 (1889) 479.
Wedewer Lehrb. d. Religion f. höh. Lehranstalten 10 (1886) 370; Joh. Dietenberger rec. 14 (1890) 111.
Wegele, Gesch. der deutsch. Historiographie rec. 11 (1887) 533; üb. d. Würzbg. Klerus 14 (1890) 116.
Weihe der hl. Oele von Löffler, rec. 12 (1888) 156.
Weilbächer, Der Eigenthümer des Kirchenvermögens 13 (1889) 394.
Weiß Alb., Apologie[2] 13 (1889) 220.
Weiß, Weltgeschichte 12 (1888) 184.
Weiß, J., Erzb. Berthold v. Henneberg rec. 14 (1890) 109.
Weissagungen, s. Messianische W.
Wellhausen, s. Eschatologie Altisraels, Israels Restauration, Pentateuch.
Welschinger üb. d'Astros u. Napoleon I 14 (1890) 573.
Weltklerus u. Jesuiten in England 14 (1890) 556.
Weltreiche, die, u. das Gottesreich bei Daniel v. Düsterwald rec. 14 (1890) 506.
Wenk Joh. gegen Nik. v. Cusa 13 (1889) 537.
Wernz, Beitr.: Rec. 11 (1887) 328 378 389, 13 (1889) 153 690, 14 (1890) 527.
Wesen der Sünde, Abh. v. Frins 14 (1890) 27 271 401 577.
Wesenheit u. Existenz, Unterschied s. Thomismus, der moderne.
Wessely, Beitr.: Abh. 11 (1887) 507.
Westcott, Comm. zum Hebräerbrief rec. 14 (1890) 538.
Whiting, Richard, O. S. B. Martyrer 13 (1889) 503.
Wicleff s. Wyklif.
Wiedemann, Geschichte der Reformation usw. rec. 11 (1887) 120.
Wieser Joh., Beitr.: Abh. 14 (1890) 617.
Wjetka s. Russ. Secten.
Wigand, Joh. 12 (1888) 83.
Wilke-Grimm Clavis NT. graece rec. 13 (1889) 386.
Willensfreiheit nach Thomas, v. Gundis. Feldner, rec. 14 (1890) 328.
Wilmers Lehrb. d. Relig. 12 (1888) 180.
Wilpert 12 (1888) 382; Beitr.: Abh. 13 (1889) 302; Rec. 12 (1888) 302; Anal. 12 (1888) 158; Principienfragen üb. christl. Archäol. 14 (1890) 170.
Wiltheim, Wilh. und Alex., S. J. Historiker 13 (1889) 68.
Winfrid v. Hammerstein rec. 14 (1890) 360.
Winkelmann üb. Friedrich II 11 (1887) 120.
Wirken des Dreieinigen s. Schell.
Wirken des Habitus s. Habitus.
Witenbrink, Katechismus 12 (1888) 181.
Wittenberg, Abschaffung d. hl. Messe daselbst 14 (1890) 641.
Woker, Gesch. d. kath. K. in Hannover usw. rec. 14 (1890) 135.
Wolff, Tempel v. Jerusalem rec. 14 (1890) 494.
Wolsey, Card. s. Klostersturm.
Wordsworth 10 (1886) 740.
Workman, The Text of Jeremiah rec. 13 (1889) 700.

Digitized by Google

Wormser Disputation, Canisius Bericht 14 (1890) 736.
Wortspiel, ein bibl., Abh. v. Zenner 12 (1888) 246.
Wucher 12 (1888) 39 58.
Wunderglaube b. d. Protestanten 13 (1889) 383.
Würgersecte s. Russ. Secten.
Würzburger Klerus u. Seminar s. Braun.
Wyklif, Studien üb. ihn 11 (1887) 194; W. üb. Tod- u. läßl. Sünde 13 (1889) 429.

Xaverius, ein Halbgott der avest. Mythologie (!) 14 (1890) 183.

Zacharias v. Mitylene, Fragm. b. Pitra 13 (1889) 735.
Zahl der Auserwählten, Abh. v. Dehry 13 (1889) 1.
Zahl s. Kategorie der Quantität.
Zaborowski Verf. der Monita secreta 14 (1890) 398.
Zakrzewski Mitherausgeber d. Briefe Hosius' s. Hosius.
Zamosc, Provincialconcil von, 10 (1886) 185.
Zarathuschtras Reform 12 (1888) 388.
Zeitschrift für christl. Kunst 14 (1890) 185.
Zelender 10 (1886) 393.
Zenker, Beitr.: Rec. 14 (1890) 702 709.
Zenner, Beitr.: Abh. 12 (1888) 246; Anal. 12 (1888) 740, 13 (1889) 397.
Zimmermann, Beitr.: Rec. 13 (1889) 711, 14 (1890) 538 540; Anal. 10 (1886) 751 739 743, 11 (1887) 194 390 402, 12 (1888) 717, 13 (1889) 200 749, 14 (1890) 176 382 556 754 755; die Universitäten Engl. rec. 14 (1890) 358.
Zingerle A., üb. d. Hilarianischen Psalmencommentar 11 (1887) 765.
Zingerle J., Beitr.: Abh. 11 (1887) 92.
Zinsbuch d. päpstl. Kanzlei im MA. 13 (1889) 753.
Zinsgrund und Zinsgrenze, Abh. v. H. Pesch 12 (1888) 36 393; Zinsbezug, dessen Erlaubtheit ebd. 60.
Zöpffel üb. Papstwahlen 14 (1890) 167.
Zosimus u. d. Vicariat in Arles 14 (1890) 449.
Zwangsgewalt der Kirche 10 (1886) 529.

Digitized by Google

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie'.*)

Nr. 45. 1890. Innsbruck, 20. October.

Bei der Redaction eingelaufen seit 25. Juni:

Acta et Decreta sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani. Acc. permulta alia documenta ad Concilium ejusque historiam spectantia. (Collect. Conciliorum recentiorum Lacensis Tom. VII.) Cum indicibus generalibus totius Collectionis. Friburgi Brisg., Herder, 1890. XX p. et 1942 column: 4. M. 26.00 (Fr. 32.50).

Aigner, Aug., S. J., Praktische Anleitung z. würdigen Empfange der hl. Communion. 3. A. Innsbruck, Fel. Rauch, 1890. 80 S. 16. fl. —.10.

Akademie, christliche, 7 8.

Ambrosius 7—10.

Archiv für Literatur- u. Kirchengesch. des M. A. von P. H. Denifle O. P. u. P. F. Ehrle S. J. Freiburg i. B., Herder. 5. Jahrg. 1889. Heft 1—4.

Archiv für kathol. KR 4 5.

Arvisenet, Claudius, Memoriale vitae sacerdotalis. Add. preces ante et post Missam etc. Taurini, Marietti (Freibg, Herder), 1890. VIII, 440 p. 12. Fr. 1.50.

Beissel, Steph., S. J., Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne des 13. Jahrh. (47. Ergh. zu den ‚St. aus M. Laach'). Freibg i. B., Herder, 1890. VIII, 148 S. 8. M. 2.00.

Bullettino di archeol. cristiana del Comm. de Rossi Ser. IV anno VI 1—4.

Cathrein, Victor, S. J., Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung. 1. Bd: Allgemeine Moralphilosophie. Freiburg i. B., Herder, 1890. XVI, 522 S. gr. 8. M. 7.50.

Correspondenz-Bl. für den öst. Clerus 11—18; ‚Augustinus' 10—12; Hirtentasche 6 7.

Cornely, Rud., S. J., Commentarius in S. Pauli priorem ep. ad Corinthios. (Cursus Script. sacrae.) Paris, Lethielleux, 1890. VI, 536 p. 8 maj. Fr. 9.60.

Divus Thomas IV 3—6.

De Groot, J. V., O. P., Summa apologetica de Ecclesia cath. ad mentem s. Thomae. 2 voll. Ratisb., Verlagsanst. Manz (Utrecht, van Rossum), 1890. XII, 394; VIII, 368 p. 8. M. 10.00.

De Philippis, Salvator, Vade mecum confessariorum s. practica methodus sacr. Poenitentiae administrandi post Bullam *Apostolicae Sedis*. Ed. 4. emendatior et locupletior. Paris, Lethielleux, 1891. VIII, 264 p. 16. Fr. 1.50, relié toile 2.25.

De Rossi, G. B., Elogio funebre del prof. comm. Camillo Re recitato .. 8 Giugno 1890. Estr. dagli *Studi e Docum. di storia e diritto*. Roma, tip. Cuggiani, 1890. 16 p. 8.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder ‚Analecten' nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Digitized by Google

Dreher, Dr. Theod., Katholische Elementarkatechesen über die Gnadenmittel. Freiburg i. B., Herder, 1890. IV, 138 S. 12. M. 1.40.

— — Leitfaden der katholischen Religionslehre für höhere Lehranstalten. III: Die hl. Sakramente. 3. A. Ebd. 1890. 32 S. 12. M. —.25.

Eberhard, Dr. Matthias (Bischof v. Trier), Kanzel-Vorträge. Hg. von Aeg. Ditscheid. 2., neu durchges. A. V. (Schluss-) Band: Fest- und Gelegenheitspredigten II. Mit Sachregister über die 5 Bde. Freibg i. B., Herder, 1890. VIII, 465 S. gr. 8. M. 5.50.

Eberle, Dr. Carl, Der Tricenarius des hl. Gregorius. Eine Abhandlung üb. d. kirchl. Gebrauch der Gregoriusmessen. Regensbg, N. York u. Cinc., Fr. Pustet, 1890. 104 S. 8.

Egger, Dr. Franc., Enchiridion Theol. dogm. specialis. Ed. 2. Brixinae, Weger, 1890. VIII. 964 p. 8. fl. 4.80.

Endres, B. J., Das Bantusseminar zu Trier. Eine historisch-rechtliche Studie. Trier, Paulinus-Druckerei, 1890. VI, 392 S. 8.

Études religieuses etc. Année XXVII, t. L 2—4 LI 1 2.

Eubel, Conrad, O. Min., Der Registerband des Cardinalpoenitentiars Bentevenga. Eine auf das kirchliche Busswesen bezügl. Samml. von Urkunden 1279—1289. Mainz, typ. J. Falk III, 1890. 70 S. 8.

Flugschriften, Katholische, zur Wehr und Lehr. Berlin, Verlag der Germania (Max Muschik) o. J. 24°, à 10 ₰. Nr. 6: Friedlieb, Luthers ‚Freiheit eines Christenmenschen'. 62 S. Nr. 7: Ignatius und Luther od. Freiheit eines Christenmenschen nach kath. Auffassg. 76 S. Nr. 8: Warnkönig, Socialdemokraten u. Jesuiten. 4. A. 92 S. Nr. 9: Rohrbacher u. Martinet, Was kann uns helfen? Kirchenregiment od. evang. Freiheit? 4. A. 54 S.

Fox, Wilh., S. J., Demosthenes' Rede für die Megapoliten. Griechisch und deutsch, mit ausführlichem krit. u. exeg. Kommentar. Freiburg i. B., Herder, 1890. XII, 206 S. 8. — Dieselbe für den Schulgebrauch bearb. in 2 Heften, A. Text, B. Kommentar. Ebd. 1890. 10 u. 48 S 12.

Gasquet, Franz Aidan, O. S. B., Heinrich VIII u. die englischen Klöster. Zur Beleuchtung der Gesch. ihrer Aufhebung. Aus dem Engl. von P. Th. Elsässer O. S. B. I. Bd. Mainz, Fr. Kirchheim, 1890. VIII, 368 S. 8. M. 4.00.

Gietmann, Gerardus, S. J., Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum. (Cursus Script. sacrae.) Paris, Lethielleux, 1890. VI, 546 p. 8 maj. Fr. 9.50.

Gutberlet, Dr. Constantin, Die Psychologie. 2. A. Münster, Theissing, 1890. XII, 328 S. 8. M. 3.66.

Hake, Dr. P., Katholische Apologetik für Gymnasial-Prima. Freibg i. B., Herder, 1890. XII, 222 S. gr. 8. M. 2.40.

Handweiser, Literarischer, 10—15.

Hattler, Franz, S. J., Dem Herzen Jesu singe! Liederkranz z. Ehren des göttl. Herzens Jesu. Aus den 25 Jahrgg. des ‚Sendboten des göttl. Herzens' gesammelt. Innsbruck, Fel. Rauch, 1890. 288 S. 12. fl. 1.00 (M. 2.00).

Hoensbroech, Paul von, S. J., Neun Briefe an einen Protestanten. 2. verbess. A. der ‚Offenen Briefe' von Botho v. Rheinfelden, Trier, Paulinus-Dr., 1890. 64 S. 8. M. —.50.

Höhler, Dr. M., Religionskrieg in Sicht? Ein Wort zum Frieden unter den christlichen Confessionen in Deutschland. Trier, Paulinus-Dr., 1890. 184 S. 8.

Digitized by Google

Kalender für 1891. I. Von L. Auer in Donauwörth: 1. Bernadette-K. zu Ehren U. L. Fr. von Lourdes 4°, 36 kr. 2. Dienstboten-K. mit Originalzeichnungen von A. Dürmüller 16°, 20 H. 3. Kinder-K. illustr. von J. Kiener 24°, 45 H. 4. Lehrer-K. von M. Gebele mit Porträten, Schuljahre 1890/91 u. 1891/92, 12°, 1 M. 5. Monika-K. 4°, 36 kr. 6. Der Soldatenfreund von P. H. Koneberg 16°, 20 H. 7. Taschen-K. für die Studierenden 1. Oct. 1890 bis 30. Sept. 1891, 16°, 60 H. 8. Thierschutz-K. 18°, 10 H. — II. Von B. Schmid in Augsburg: 1. Der Hausfreund (der astron. Theil von P. St. Stempel O. S. B.) 4°, 30 H. 2. St. Josephs-K. von P. H. Koneberg, 4°, 30 H. — III. Von Fr. Pustet in Regensburg: 1. Marien-K. 4°, 50 H. 2. Kleiner Marien-K. für Frauen und Jungfrauen, 24°, 30 H. — IV. Klagenfurter Marien-K. zur Förderung des christlichen Lebens, 4°, 40 kr.

Kaulen, Dr. Frz, Einleitung in die Heilige Schrift A. u. N. T. 3., verb. Aufl. 1. Th. Freibg i. B. Herder, 1890. VI, 182 S. gr. 8. M. 2.00.

Kellner, Dr. C. Ad. Heinrich, Chronologiae Tertullianeae supplementa. (Dissertation zum Stiftungsfest der Bonner Universität.) Bonn, typ. Carl Georg, 1890. 34 p. 4.

Kirchenlexicon von Wetzer-Welte², Lfg 69—71.

König, Dr. Arthur, Handb. für den kathol. Religionsunterricht in den mittleren Classen der Gymnasien und Realschulen. 5. A. Freibg i. B., Herder, 1890. XVI, 308 S. 8. fl. 1.50.

Kraus, Dr. Fr. X., Ueber das Studium der Theologie sonst u. jetzt. Prorectoratsrede 17. Mai 1890. 2. verm. Ausg. Freibg i. B., Herder, 1890. VIII, 54 S. hoch 4. M. 1.60.

Lehmkuhl, Aug., S. J., Theologia moralis. Ed. 6. ab auctore recogn. 2 voll. Friburgi Brisg., Herder, 1890. XX, 816; XVI, 868 p. 8 maj. M. 16.00. (Fr. 20.00).

Leo's XIII Rundschreiben an die Bischöfe, die Geistlichkeit u. das Volk von Italien. Einzig autorisierte, offizielle Uebers. Regensbg, N. York u. Cinc., Fr. Pustet, 1890. 30 S. 8.

Lipperheide, Victor, Thomas von Aquino u. die Platonische Ideenlehre. Inaugural-Dissertation. München, M. Rieger'sche Univ.-Buchh., 1890. 132 S. 8. M. 3.00.

Mark, David, Exhorten, zunächst für die studierende Jugend auf die Sonn- und Festtage des Schuljahres. III. Bd. Brixen, Weger, 1890. IV, 432 S. 8. fl. 1.80.

Mazzolini, Steph., sanctum Evangelium secundum Lucam in carmina versum. Augustae Taur., typ. P. Marietti, 1890. XVI, 146 p. 8 maj.

Meschler, M., S. J., Das Leben unseres Herrn Jesu Christi in Betrachtungen. 2. Bd. Freiburg i. B., Herder, 1890. VIII, 528 S. 8. Bd 1 u. 2: M. 6.80.

Mey, G., Der Religionsunterricht für die ersten Schuljahre. Freibg i. B., Herder, 1890. 52 S. 12. M. —.25; geb. —.30.

Patiß, Gg, S. J., Marien-Predigten. 5., vom Verf. verb. u. verm. A. (Festpredigten II.) Innsbr, Fel. Rauch, 1890. 580 S. 8. fl. 2.10.

— — Fasten-Predigten in sechs Cyklen. 3., vom Verf. verm. u. verb. A. Ebd. fl. 2.00.

Pillet, A., Jus canonicum generale distributum in articulos. Paris, Lethielleux, 1890. VIII, 458 p. 16. Fr. 2.50; rélié toile 3.25.

Polybiblion p. litt. XXXII 1—3; p. techn. XVI 7—9.

Digitized by Google

Quartalschrift, Theol., von Tübingen, X 2.

Reuter, Jo., S. J., Neo-confessarius practice instructus s. methodus rite obeundi munus confessarii in gratiam juniorum qui ad curam animarum adspirant. Cum appendice. Ed. nova emendatior. Paris, Lethielleux, 1890. IV, 518 p. 12. Fr. 3.50.

Revue de l'Église Grecque-unie 6—9.

Rundschau, Literarische, 7—9.

Scheicher, Jos., Compendium repetitorium Theologiae moralis. Ex probatiss. auctt. coll. et in systema red. (Correspodenz-Blatt-Bibliothek I.) Viennae, C. Fromme, 1890. VIII, 376 p. 16. fl. 2.50 (für Abonn. des Correspondenz-Blatt: fl. 2.00).

Schneider, Dr. Wilh., Das andere Leben. Ernst und Trost der christlichen Weltanschauung. 3., theilweise neubearb. u. sehr verm. A. von ‚Das Wiedersehen im andern Leben'. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1890. XVIII, 530 S. gr. 8. M. 6.00.

Schwertschlager, Dr. Jos., Der botanische Garten der Fürstbischöfe von Eichstätt. Mit 2 Tabellen u. 2 Bildtafeln. Eichstätt, Ph. Brönner'sche Dr. (A. Hornik), 1890. VIII, 112 S. 8.

Weiß, Alb. M., O. P., Apologie des Christenthums vom Standpunkt der Sitte und Cultur. 2. A. II. Bd: Humanität und Humanismus. Freibg i. B., Herder, 1890. XVI, 988 S. 8. M. 7.00, geb. 8.80.

Werner, Otto, S. J., Orbis terrarum catholicus s. totius Ecclesiae catholicae et occidentis et orientis conspectus geographicus et statisticus. Ex relatt. ad ss. Congregationes Rom. missis et aliis notitiis observationibusque fide dignis. Friburgi Brisg., Herder, 1890. VIII, 266 p. 4. M. 10.00 (Fr. 12.50).

Wernigk, Dr. Ferd. G. Fr., Leibniz' Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Ein Beitr. z. Gesch. u. Kritik der philos. Systeme. Würzbg, F. X. Bucher, 1890. 60 S. 8.

Wolfsgruber, Cölestin, O. S. B., Gregor der Große. Mit 2 Bildern. Saulgau, Hermann Kitz, 1890. XIV, 610 S. 8. M. 6.00.

Wolter, Dr. Maurus, O. S. B., Psallite sapienter. Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebets u. d. Liturgie. V. (Schluss-) Band. Freibg. i. B., Herder, 1890. IV, 515 S. gr. 8. M. 5.00, geb. 7.00.

Zimmermann, Ath., S. J., Maria die Katholische. Eine Skizze ihres Lebens u. ihrer Regierung. (48. Ergh. zu den ‚Stimmen aus M. Laach'.). Freibg i. B., Herder, 1890. VIII, 162 S. 8. M. 2.20.

Digitized by Google

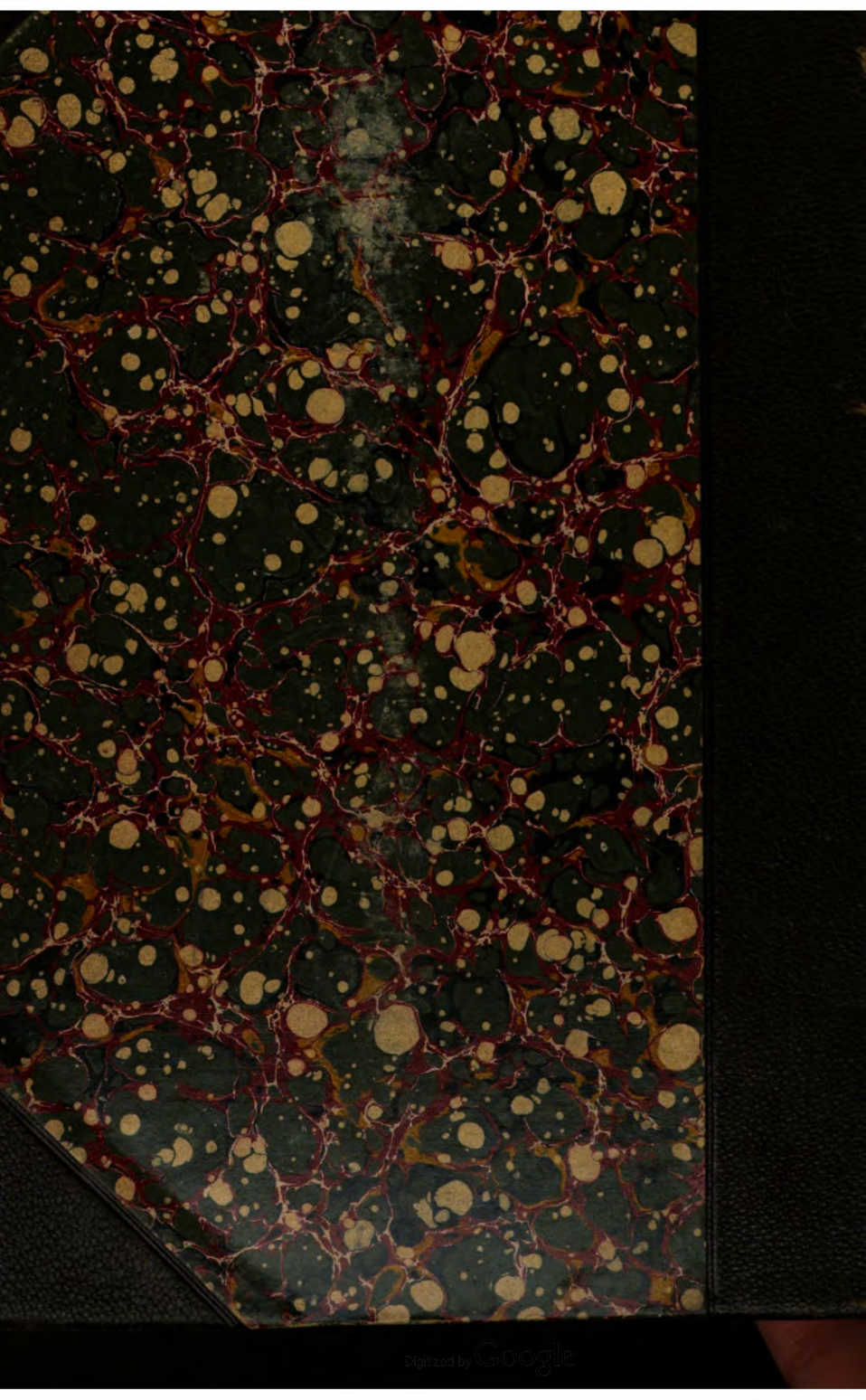
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google